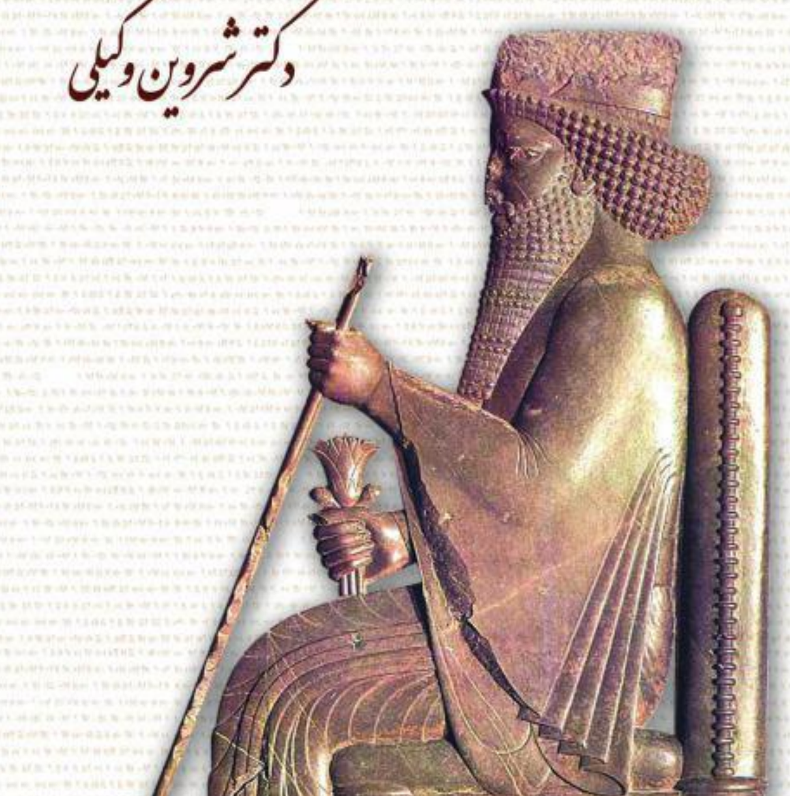
داریوش دادگر

دکتر شروین وکیلی



مجموعه ی تاریخ تمدن ایرانی- جلد دوم

داریوش دادگر

(نظم هخامنشی و ظهور من پارسی)

دکتر شروین وکیلی

نشانی: تهران، خیابان انقلاب، نرسیده به پیچ شمیران، کوی نوبخت،
شماره‌ی ۲، طبقه‌ی همکف؛ تلفن: ۷۷۶۰۳۲۱۲؛ همراه: ۰۹۳۵۹۵۷۲۰۰۸
shourafarin@gmail.com

داریوش دادگر

مجموعه‌ی تاریخ تمدن ایرانی-۲

نویسنده: دکتر شروین وکیلی

www.soshians.ir

طراحی جلد: مریم تاج‌بخش و کیوان وارثی

صفحه‌آرایی: گیتی عباسی

لیتوگرافی: سحرگرافیک؛ چاپ: مهارت؛ صحافی: مهرگان

تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه؛ نوبت چاپ: اول؛ ۱۳۹۰

(شمارهی صفحه در نسخه‌ی کاغذی و الکترونیکی متفاوت است)

شابک: ۰_ ٢٤ _ ٢٩٩٥_ ٩٦٤ _ ٩٧٨

شیوه‌نامه

کتابی که در دست دارید هدیه‌ایست از نویسنده به مخاطب. هدف غایی از نوشته شدن و انتشار این اثر آن است که محتوایش خوانده و اندیشیده شود. این نسخه هدیه‌ای رایگان است، بازپخش آن هیچ ایرادی ندارد و هرنوع استفاده‌ی غیرسودجویانه از محتوای آن با ارجاع به متن آزاد است. در صورتی که تمایل دارید از روند تولید و انتشار کتابهای این نویسنده پشتیبانی کنید، یا به انتشار کاغذی این کتاب و پخش غیرانتفاعی آن یاری رسانید، مبلغ مورد نظرتان را به حساب زیر واریز کنید و در پیامی تلگرامی (به نشانی @sherwin_vakili) اعلام نمایید که مایل هستید این سرمایه صرف انتشار (کاغذی یا الکترونیکی) چه کتاب یا چه رده‌ای از کتابها شود.

شماره کارت: 6104 3378 9449 8383

شماره حساب نزد بانک ملت شعبه دانشگاه تهران: 4027460349

شماره شبا: IR30 0120 0100 0000 4027 4603 49

به نام: شروین وکیلی

همچنین برای دریافت نوشتارهای دیگر دکتر شروین وکیلی و فایل صوتی و تصویری کلاسها و سخنرانی‌هایشان می‌توانید تارنمای شخصی یا کانال تلگرام‌شان را در این نشانی‌ها دنبال کنید:

www.soshians.ir

(https://telegram.me/sherwin_vakili)

پیشکش به مادرم؛ آذردخت

و به یاد پدرم؛ انوشیروان

فهرست | صفحه

فهرست صفحه

فهرست | صفحه

سپاس

این کتاب به این شکل نوشته نمی‌شد و با این ترتیب به دست مخاطب نمی‌رسید اگر که نویسنده از لطف دوستان و یاری یاران برخوردار نمی‌شد. بدنه‌ی این کتاب از بحثها و اندیشه‌هایی برآمده است که در سال ۱۳۸۸ و ۱۳۸۹ در دوره‌ی آموزشی تاریخ ظهور و تکامل منِ پارسی به تدریس‌اش مشغول بودم. متن کنونی را یار دیرینه‌ام علیرضا افشاری، با همکاری دوستم دکتر زاگرس زند ویرایش کرده و یارانم مریم تاج‌بخش و کیوان وارثی طراحی جلد و کتاب‌آرایی‌اش را بر عهده گرفتند. یار گرامی حسین کاظمیان که مدیر انتشارات شورآفرین است، مشوق گردآوری و چاپ آن بود و این مهم را ممکن ساخت. بسیار سپاسگزار همه‌شان هستم، چرا که اگر لذتی و قدرتی و معنایی از خواندن این متن برخیزد بی‌شک سهمی از آن مدیون ایشان است.

پیش‌درآمد

بر فراز صخره‌های نقش‌رستم – در کنار درگاهی که زمانی آرامگاه داریوش نخست، شاه هخامنشی، بود – نبشته‌ای بر دیوار حک شده که برگردانش به فارسی چنین است:

خدای بزرگ است اهورامزدا، که این زمین را آفرید، که آن آسمان را آفرید، که انسان را آفرید، که شادی را برای انسان آفرید، که داریوش را شاه کرد، یک شاه از بسیاری، یک فرمان‌روا از بسیاری.

منم داریوش‌شاه، شاهِ بزرگ، شاه شاهان، شاه سرزمین‌های دارنده‌ی همه‌گونه مردم، شاه در این زمین دور و دراز، پسر ویشتاسپ، هخامنشی، پارسی پسر پارسی، آریایی پسر آریایی.

داریوش‌شاه گوید: به خواست اهورامزدا این‌ها هستند سرزمین‌هایی که من برای پارس گرفتم، بر آنها فرمان راندم، برایم خراج فرستادند، آنچه من بدیشان گفتم انجام دادند، قانون من آنان را نگه داشت: ماد، ایلام، پارت، هرات، بلخ، سغد، خوارزم، زرنگ، رخج، تتگوش، گندار، هند، سکاهای هوم‌خوار، سکاهای تیزخود، بابل، آشور، عربستان، مصر، ارمنستان، کاپادوکیه، سارد، یونان، سکاهای آن‌سوی دریا، اسکودرا، یونانی‌های پتاسوس بر سر، لیبیایی‌ها، کوشی‌ها، مردم مَکَه، کاری‌ها.

داریوش‌شاه گوید: اهورامزدا چون این زمین را آشفته دید، آن‌گاه آن را به من واسپرد، مرا شاه کرد. من شاه هستم. به خواست اهورامزدا من آن (زمین) را در جای (درست) خود قرار دادم. آن‌چنان که مرا کام بود، به آنها گفتم (و) آن را انجام دادند. اکنون اگر فکر می‌کنی که: آن سرزمین‌ها که داریوش‌شاه داشت چند تا بود؟، پیکره‌هایی را ببین که اورنگ را می‌برند. آن‌گاه خواهی دانست، آن‌گاه بر تو روشن می‌شود که نیزه‌ی مرد پارسی به دوردست‌ها رفته است. آن‌گاه بر تو معلوم خواهد شد که مرد پارسی دورتر از پارس جنگ کرده است.

داریوش‌شاه گوید: این (کارها) که انجام شد، همه را به خواست اهورامزدا کردم. اهورامزدا مرا یاری رساند تا کار را به انجام رساندم. اهورامزدا مرا و خاندان مرا و این سرزمین را از آسیب بپاید. این را من از اهورامزدا می‌خواهم، باشد که این را اهورامزدا به من بدهد.

ای مرد! فرمان اهورامزدا در چشمت ناپسند نیاید. راه راست را ترک مکن. آشوب مکن.

این نبشته، یکی از کهن‌ترین و مشهورترین نبشته‌های تاریخ ایران‌زمین است. با وجود این، گویا، در شکاف تاریخی سهمگینی که میان ما و داریوش دهان گشوده، هرگز به طور جدی مورد پرسش واقع نشده باشد.

به راستی این داریوش کیست که یادگار سلطنتی خود را با گزاره‌هایی چنین عجیب و بی‌سابقه در جهان باستان شروع می‌کند؟ کیست این کهن‌ترین پادشاهی که سخنانش را با ستایش اهورامزدا، کهن‌ترین خدای یکتای کامیاب در جهان باستان، آغاز می‌کند؟ منظور از «این زمین» و «آن آسمان» و مردم و شادی چیستند؟ چگونه است که داریوش‌شاه، کسی که در زمان زمام‌داری‌اش به تعبیری شاهِ تمام جهانِ شناخته‌شده بوده و بر تمام مردم متمدن جهان – به استثنای

جمعیت‌هایی هنوز بدوی و ناشناخته در چین و آمریکا – حکومت می‌کرده، خود را فروتنانه یک شاه در میان شاهان بسیار و یک فرمان‌روا از بسیاری می‌نامد؟ در حالی که پیشینیانش، با وجود در اختیار داشتن قلمرویی محدود در زمینه‌ای شلوغ از دولت‌های رقیب، خود را شاه جهان و پادشاه زمین می‌نامیدند؟ منظور از هخامنشی، پارسی و آریایی چیست، که داریوش‌شاه خود را بدان بازمی‌شناساند؟ چگونه است که برای نخستین بار نام ایزدی یگانه را در کتیبه‌ی پادشاهی بزرگ می‌بینیم؟ این «پارس» که داریوش سرزمین‌های دیگر را برای آن – یا از آن – گرفته، دقیقاً یعنی چه؟ نام این سرزمین‌های پرشمار چه معنایی دارند؟ منظور از آشفته بودن زمین و این که داد و قانونِ شاه آنها را در جای درست خود قرار داد، چیست؟ آن پیکره‌هایی که اورنگ را می‌برند نشانگر چه هستند؟ و چرا نیزه‌ی مرد پارسی است که اهمیت دارد، و نه شمشیر یا تبرزین‌اش؟

نبشته‌ی نقش‌رستم در زمانی نوشته شده که داریوش‌شاه سال‌های آخر عمر خود را می‌گذراند. او به مدت بیست سال پادشاهِ قلمرویی بسیار بزرگ بود که حتا در دوران ما نیز مقیاس و گستره‌اش غول‌آسا می‌نماید. داریوش در نبشته‌ای که بر درگاهِ گور خود به یادگار گذاشت، مجموعه‌ای از مفاهیم تازه و عناصر بی‌سابقه‌ی معنایی را به هم چفت‌وبست کرد، و چارچوبی ساخت که تأثیر و نفوذش تا به امروز ادامه یافته است. او چهارمین شاه هخامنشی و تجدید سازمان‌دهنده‌ی کلی این قلمرو پهناور بود، و آنچه به عنوان واپسین کلام بر نقش‌رستم نوشته، شالوده‌ی دستاوردهایش را بازمی‌نمایاند.

در مورد دوران هخامنشی، شخصیت داریوش، و فرّ و شکوه و عظمت ایران باستان کتاب‌ها و مقاله‌های بی‌شماری نوشته شده است. آن دستاوردی که داریوش در نقش‌رستم بدان می‌بالد چندان چشمگیر و تکان‌دهنده بود

که تاریخ‌نویسان را برای دیرزمانی به ستایشِ محض و بزرگ‌داشتِ صرف واداشته است. شاید به خاطر درخشش خیره‌کننده‌ی این دوران است که پرسش‌هایی فروتنانه، اما مهم، طرح‌نشده باقی مانده و فهمِ ما از عصر هخامنشیان در دایره‌ی محدود تکرارها گرفتار آمده است.

داریوش یکی از معماران مهمِ دولت و کشور ایران بود. او یکی از کسانی بود که یگانگی هویت ایرانی و انسجام دولت ایران را تثبیت کرد و پایداری‌اش را برای دیرزمانی تضمین نمود. امروز که ما ایرانیان پس از بیست‌وشش قرن هم‌چنان خود را میراث‌دار کشور و هویت هخامنشیان می‌دانیم، به فهمی ژرف و درکی پرسش‌گرانه از روزگار گذشته نیاز داریم؛ فهمی که بازخوانی تاریخ گذشته و بازسازی مسیرهای منتهی به آینده را ممکن سازد و «منِ ایرانی» را، در روزگارِ امروزین و در اکنونِ تعیین‌کننده‌ای که در آن قرار داریم، از نو بازآفریند.

این کتاب، نتیجه‌ی طرح پرسش از تاریخ هخامنشیان است؛ پرسش از دورانی که گرانیگاه‌های معنایی‌اش با دقت و تیزبینی در نقش‌رستم بازنموده شده‌اند. از این رو، این متن را می‌توان کوشش برای پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی دانست که از کلیدواژه‌های به کار گرفته‌شده در این نبشته برمی‌خیزند. غایت این نوشتار، بازگو کردن تاریخِ رخدادها یا توالی رفت‌وآمد پادشاهان نیست، چرا که این مضمون به نیکویی در تاریخ‌های ارزشمندِ نوشته شده به قلم تاریخ‌نویسان جدی روایت شده است. هدف، واشکافی پرسشی بنیادین در مورد دوران هخامنشی است و آن هم این که انسانِ ایرانی، یعنی آن شهروند هخامنشی که در زمان داریوش و پیشینیان و نوادگانش می‌زیست، چه نوع موجودی بود و چه شکلی از سازماندهی سوژه و پیکربندی «من» را تجربه می‌کرد. پرسش اصلی آن است که داریوش و شاهان هخامنشیِ پیش و پس از او چگونه توانستند مفهومی نوظهور از انسان را پیشنهاد کنند که به انسجام و یگانگی هویتِ

مردمان در گستره‌ای جغرافیایی با عظمتِ ایران‌زمین بینجامد و برای زمانی به درازای تاریخ دیرپای این سرزمین دوام یابد.

پرسش از شیوه‌ی پیکربندی مفهوم من در دوران هخامنشی از آن رو مهم و تعیین‌کننده است که ایرانیانِ نسل کنونی در میدان کشمکش بر سر هویت‌ها و دیرینگی‌شان، ناتوان و کم‌زور ظاهر شده‌اند و این، به برداشت‌هایی افراطی و غیرعلمی دامن زده است. در روزگار ما، حتا بسیاری از تاریخ‌نویسان جدّی و صاحب‌نظر – مانند گراردو نیولی در کتاب *آرمانِ ایران* و تورج دریایی در *تاریخ ساسانیان* – زمانِ ظهور هویت ایرانی و تکوین ملیت ایرانی را تا دوران ساسانی جلو کشیده‌اند. این که چرا این تاریخ را ناپذیرفتنی می‌دانم در یکی از فصل‌های پایانی کتاب شرح داده‌ام، اما آنچه برایم از ردّ برداشت‌های نادرستِ مرسومِ مهم‌تر است، به کرسی نشاندن این حقیقت است که مفهوم هویت ایرانی به شکلی دقیق و روشن و انکارناپذیر، به عنوان پیامد سیاستی اندیشیده و سنجیده، در دوران داریوش بزرگ وجود داشته است. این که مفهوم منِ ایرانی و عناصر و مضمون‌ها و نمادهای پیوسته بدان کی و کجا و زیر تأثیر کدام شرایط اجتماعی شکل گرفت، پرسش اصلی این کتاب است. پاسخ پیشنهادشده در این کتاب چندان به روشنی و استواری از منابع باستانی برمی‌آید که احتمالاً برشمردن‌شان برای مردود ساختن نظریه‌های رقیب، با تمام رواج و فراگیری‌شان، کفایت خواهد داشت.

این نوشتار یکی از مجموعه کتاب‌های «تاریخ تمدن ایرانی» است. پیش از این، دو کتاب به نام‌های *تاریخ کوروش هخامنشی* و *اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی* از این مجموعه منتشر شده است. در تاریخ کوروش بحثی مفصل در مورد چگونگی تأسیس دولت هخامنشی و سیاست‌های بنیادگذار آن آمده است. از این رو، در این کتاب تاریخ

هخامنشیان را از زمان تاج‌گذاری کمبوجیه آغاز می‌کنم و پرسش‌های خویش را در این زمینه پی می‌گیرم. در *اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی* تاریخ شاهان هخامنشی را با تأکید بر عصر خشایارشا و در بستر تاریخ یونان مورد بحث قرار داده‌ام. از این رو، کتاب حاضر بیشتر به کمبوجیه، بردیا، داریوش و اردشیر اول و دوم می‌پردازد. بدنه‌ی این کتاب به طور خاص بر دوران سلطنت داریوش بزرگ تمرکز یافته و پیدایش هویت ایرانی در دوران وی را وارسی می‌کند. تاریخ کمبوجیه و بردیا در این زمینه هم‌چون پیش‌درآمدی برای ورود به اصل بحث به کار خواهند آمد. در ابتدای کتاب، برای آگاهی خوانندگانی که تاریخ کوروش هخامنشی را نخوانده‌اند، چکیده‌ای از زمینه‌ی تاریخی ظهور هخامنشیان یادآوری می‌شود و پس از آن به اصل بحث می‌پردازیم، که پرسش درباره‌ی یکایک کلیدواژگانی است که در نبشته‌ی نقش‌رستم بدان برخوردیم.

بخش نخست:

درآمدی بر تاریخ هخامنشیان

گفتار نخست: دگردیسی اقوام

۱. یکی دو قرنِ پیش و پس از سال هزار پیش از میلاد، دورانی است که سرنوشت مردمان ساکن ایران‌زمین به شکلی برگشت‌ناپذیر رقم خورد. بین قرن دوازدهم تا نهم پ.م. قبایل آریایی به تدریج از شمال به درون فلات ایران کوچیدند و در این سرزمین جایگیر شدند. در میان این قبایل، پارس‌ها و مادها زودتر از بقیه با جمعیت بومی ایران‌زمین جوش خوردند و راه و روش یکجانشینانه را بر سبک زندگی کوچ‌گردانه‌ی اولیه‌ی خویش ترجیح دادند. این قبایل پیش از آن بخش‌های شرقی و شمالی ایران‌زمین را در اختیار گرفته بودند و از قرن نهم پ.م. ترکیب جمعیتی نیمه‌ی غربی ایران‌زمین را نیز دگرگون کردند.

ورود ایشان و درآمیختن‌شان با مردم بومی فرآیندی آرام و تدریجی و صلح‌آمیز بود. با وجود این، آنان برای نخستین بار در آن‌سوی رشته‌کوه زاگرس با دولتی مهاجم و غارتگر روبه‌رو شدند که حضور جمعیتی نیرومند و نوآمده را در مرزهای غربی خویش خوش نمی‌داشت. این دولت، آشور بود که در آن زمان نیرومندترین و بزرگ‌ترین دولت کره‌ی زمین محسوب می‌شد و نظم اجتماعی جنگ‌سالارانه‌اش نظیر نداشت. سکاها و مادها نخستین قبایل آریایی‌ای بودند که فشار حمله‌ی این دولت را احساس کردند. توانایی آنها در پرورش اسب – که مرکزش چراگاه‌های دشت نسا در ماد بود – در اسناد آشوری چندین بار مورد اشاره واقع شده، و لحن شاهان آشوری هنگام مشورت با کاهنان و غیب‌گویان‌شان نشان می‌دهد که به اندازه‌ی سکاها و کیمری‌های جنگاور و هراس‌انگیز از مادها هم می‌ترسیده‌اند. اسم مادها در منابع آشوری از زمان شلمناصر سوم تا پایان عمر حکومت آشور مرتب تکرار می‌شود.[۱]

---

[1]. برای مرور تاریخ دقیق کشمکش آشوریان و مادها بنگرید به: داندامایف، ۱۳۷۳.

در اوایل قرن هفتم پ.م، وزنه‌ی جمعیتی مادها و پارس‌ها در غرب ایران زمین به قدری زورآور شد که بخش عمده‌ی جمعیت‌های بومی در این مردم حل شدند. بر مبنای شواهد به جا مانده، حضور و سلطه‌ی قبایل ایرانی در این منطقه صلح‌جویانه و مسالمت‌آمیز بوده است. هیچ گسست سیاسی یا ویرانی‌ای، هم‌زمان با حضور مادها و پارس‌ها در این منطقه، دیده نمی‌شود و قبایلی که در این زمان به منطقه وارد می‌شدند، در جنگ‌های میان ایلامیان و بومیان زاگرس با آشوری‌ها به یاری همسایگان خود برمی‌خاستند و همراه ایشان به دفاع از قلمروشان می‌پرداختند. از دید مردم میان‌رودان، پیوند میان این قبایل آریایی نوآمده و بومیان قفقازی ایران غربی به قدری استوار بود که معمولاً برای نامیدن آنها از همان نام‌های کهن قفقازی استفاده می‌کرده‌اند. مثلاً مادها به قدری با قبایل قفقازی‌نژاد و کهنِ گوتی پیوند خورده بودند که آشوری‌ها این دو را یکی می‌انگاشتند. هم‌چنین بنا بر گزارش سناخریب، شاه آشور، در نبرد حلوله (٦٩٢ پ.م) مردم ایلام و انشان و الیپی، که قفقازی‌نژاد و بومی منطقه بودند، از یاری پارس‌ها برخوردار بودند. پارس‌ها در این هنگام در همسایگی ایلام و در شمال شرقی این قلمرو می‌زیستند.[1]

هم‌چنین مدارکی که از نام مردم محلی در دست است، نشان می‌دهد که عنصر آریایی به تدریج در شهرهای باستانی این ناحیه وارد شده و رواج یافته است. در زمان سلطنت اسرحدون بر آشور، یعنی در سال ٦٧٠ پ.م، دولت‌های غیرآریایی به جا مانده از بومیان قدیمی منطقه‌ی زاگرس – مانند الیپی و خارخار در کرمانشاه – زیر فشار آشوری‌ها نابود شدند و جای خود را به مناطقی آریایی‌نشین دادند که با ایلامی‌ها در برابر خطر آشور متحد می‌شدند. در همین

[1]. Luckenbill, 1924.

زمان، نام‌هایی پارسی و مادی مانند شیدیه‌پَرنَه (شیدافرنه = تیسافرن = فرشید) در همین منطقه دیده می‌شود که بر حاکمان و اعضای طبقه‌ی اشرافی نهاده شده است.[۱]

مادها در میان این قبایل نیرومندتر از بقیه بودند. آنها در حدود ۷۳۵ پ.م. پادشاهی نیم‌بندی پدید آوردند که در واقع شکلی بازآرایی‌شده از اتحادیه‌ی باستانی قبایل ماد بود. این نیرو تا پنجاه سال بعد به قدری نیرومند شد که توانست از قدرت‌های همسایه‌اش – دولت‌های مانا، آشور، و اورارتو – مستقل شود و به دست‌اندازی در آن مناطق بپردازد. در واپسین سال‌های دهه‌ی ٦١٠ پ.م، مادها دولتی مقتدر تشکیل داده بودند و با همراهی بابلیان به آشور لشگر کشیدند و این دولت مقتدر را نابود کردند. آن‌گاه، مادها قلمرو مانا و اورارتو و شمال میان‌رودان را زیر سلطه‌ی خود گرفتند[۲] و نخستین پادشاهی بزرگ آریایی را در این ناحیه پدید آوردند؛ پادشاهی بزرگی که به دولت‌های کهنِ مربوط به موج نخست مهاجرت آریاییان – مانند کاسی‌ها و میتانی‌ها – شباهت داشت.

کمی پیش از آن، در ٦٤٠ پ.م، هم‌زمان با حمله‌ی آشوریان به ایلام و ویرانی شوش، پارس‌هایی که در منطقه‌ی انشان اکثریت را تشکیل می‌دادند و برای خود قدرتی به هم زده بودند، پیشینه و نهادهای اجتماعی دولت ایلام را به ارث بردند. آنان هنوز چندان نیرومند نبودند که بتوانند با خطر آشوریان رویارو شوند. از این رو به ایشان خراج دادند و شاه انشان، که در اسناد آشوری کورَش نامیده شده – و احتمالاً همان کوروش یکم، پدربزرگ کوروش بزرگ، است

---

1. کوک، ۱۳۸۳: ۲۰.

2. پیوتروفسکی، ۱۳٤۸.

– فرزند بزرگش را به عنوان گروگان به نینوا فرستاد.[1] فرزندان شاه انشان، تا دو نسل بعد چنان قدرتمند شدند که توانستند بر مادها چیره شوند و کار فتح جهان را آغاز کنند.

۲. برخی از ایران‌شناسان شکاک بر این باورند که دولت مقتدر ماد از روایتی اساطیری و تخیلی برخاسته و واقعیت تاریخی نداشته است.[2] به دلایلی که بعدتر به تدریج خواهد آمد این برداشت را نادرست می‌دانم. اگر از این دیدگاه افراطی بگذریم، می‌بینیم که با وجود فقر منابعی که داریم، در مورد دولت و جامعه‌ی ماد این چند حکم را می‌توان صادر کرد:

– نخست آن که دولت ماد، به لحاظ سیاسی، دنباله‌ای از دولت‌های مستقر بر قلمرو میانی[3] در نیمه‌ی نخست هزاره‌ی نخست پ.م. بوده است و از نظر پیکربندی اجتماعی و ساختار سیاسی تمایز خاصی با آنها نداشته است. این را از آن رو می‌توان روا دانست که برگه‌هایی، معمولاً از مجرای تاریخ‌نویسان یونانی، در مورد ارتباط و اندرکنش مادها

---

۱. هینتس، ۱۳۷۱: ۱۸۵.

۲. سانسیسی وردنبورخ، ۱۳۸۸، ج.۳: ۳۸۵–۳۰۷.

3. در چشم‌اندازی تاریخی چهار قلمرو اصلی برای تمدن‌های انسانی را می‌توان بازشناخت: قلمرو خاوری که چین مرکز فرهنگی آن است و تمام سرزمین‌های آسیایی از هندوکوش به سمت شرق را در بر می‌گیرد؛ قلمرو آمریکا که مانند قلمرو خاوری زردپوست‌نشین است و آمریکای شمالی و جنوبی را شامل می‌شود؛ قلمرو آفریقا که سرزمین‌های زیر صحرای بزرگ آفریقا را در بر می‌گیرد؛ و قلمرو میانی که نیمه‌ی غربی اوراسیا و حاشیه‌ی بالای صحرای بزرگ آفریقا را در بر می‌گیرد که عمدتاً سپیدپوست‌نشین است و به گمان من ایران‌زمین مهم‌ترین گرانیگاه فرهنگی آن است (نک: وکیلی، ۱۳۸٤).

با دولت‌های همسایه‌شان (لودیه و بابل) در دست است که نشان می‌دهد سیاست و دولت ماد با ایشان هم‌سان بوده است. از این رو، می‌توان فرض کرد که انقراض دولت جنگاور آشور به دست مادها، هر چند آرامشی در جهان باستان پدید آورد و چرخشی در گرانیگاه‌های قدرت سیاسی را موجب شد، اما گسستی تاریخی را نتیجه نداد و به ظهور نظمی نو و راهبردهایی تازه در امر کشورداری و سازماندهی قدرت‌های اجتماعی نینجامید. این مهم، چنان که خواهیم دید، به دست کوروش و هخامنشیان بود که تحقق یافت.

– دوم آن که مادها، بنا بر شواهد موجود که باز هم بیشتر یونانی هستند، لبه‌ای از موج مهاجرت آریایی‌ها و بخشی از بدنه‌ی قبایل ایرانی بوده‌اند. به احتمال زیاد، نظمی که فرای در مورد قبایل ایرانی قایل شده است[1] در مورد ایشان هم مصداق داشته و جامعه‌شان با ساختی سلسله‌مراتبی به لایه‌های نمانَه (خانوار، خانمان)، ویس (عشیره، روستا)، دَنتو (قبیله، سکونتگاه)، و دَهیوم (نژاد و قوم، سرزمین) تقسیم می‌شده است. این نظمی است که در متن‌های اوستایی و هخامنشی بعدی به شکلی یکسان دیده می‌شود و بنابراین شواهدی از ایران شرقی و غربی در دست است که جمعیت آریایی ساکن در ایران‌زمین خویشتن را به این ترتیب سازماندهی می‌کرده‌اند. قبایل ماد، که هرودوت نامشان را برده، در یونانی گِنوس (γενοσ) خوانده می‌شوند که احتمالاً با دَنتوی پارسی باستان و زَنتومِ اوستایی همتاست. نکته‌ی دیگر در مورد مادها آن است که به شکلی از سیاست کهن آریایی‌های باستانی پای‌بند بوده‌اند؛ یعنی، صلح‌جو بودند و به پیمان‌های سیاسیِ تقویت‌شده توسط ازدواج‌های درباری اتکا می‌کردند. الگویی مشابه در زمان

---

[1]. Frye, 1962.

تشکیل موج نخستینِ دولت‌های آریایی (هیتی‌ها و میتانی‌ها و کاسی‌ها) در میانه‌ی هزاره‌ی دوم پ.م. نیز وجود داشته است. از این رو، مادها با وجود دارا بودنِ دولتی نیرومند و قلمرویی گسترده، که احتمالاً بزرگ‌ترین دولتِ وقت بر کره‌ی زمین بوده است، چندان مهاجم و توسعه‌طلب نبودند و دورانِ پنجاه ساله‌ی میان نابودی آشور و ظهور کوروش را به آرامش و صلح سپری کردند.

۳. انشان تا نیمه‌ی قرن ششم پ.م. از دید مردم میان‌رودان از ایلام متمایز نبود و نامش به عنوان منطقه‌ای مستقل در کتیبه‌ها دیده نمی‌شود.[1] این از سویی بدان دلیل است که فاصله‌ی این منطقه از میان‌رودان زیاد بود و غارتگران آشوری و بابلی توان دست‌اندازی به آن‌جا را نداشتند، و از سوی دیگر علامتی بود بر این حقیقت که سیاست و هویت مردم انشان و مردم شوش از دید همسایگان‌شان یک‌دست و یک‌سان بوده است.

از آغاز قرن هفتم پ.م، جمعیتی در انشان ساکن شدند که نام‌هایی ایرانی را بر خود داشتند و به زبان پارسی باستان سخن می‌گفتند که شاخه‌ای از زبان‌های خانواده‌ی ایرانی غربی بود و با سغدی و خوارزمی پیوند داشت. چنین به نظر می‌رسد که قبیله‌ی پارس در این زمان بر سایر قبایل برتری یافته و توانسته بود حکومتی محلی را در این منطقه تأسیس کند. این امر از آن‌جا معلوم می‌شود که در کتیبه‌های بابلی گاهی از کوروش به عنوان شاه پارسی نام برده شده،

[1]. Oppenheim, 1969: 315-16.

و این امر تا پیش از فتح قلمرو میانی توسط او و شالوده‌ریزی شاهنشاهی هخامنشی معنایی نداشته، جز آن که به قبیله‌اش اشاره کند.

چیرگی آریایی‌ها، در قلمرو ایلام، تنها به انشان مربوط نمی‌شده است. تحلیل نام‌های به کار گرفته شده در متن‌های نوایلامی نشان می‌دهد که حدود ده درصد از نام‌ها در این دوره ایرانی هستند و به مردمی مربوط می‌شوند که در امر رمه‌داری و به ویژه صنعت‌گری و فلزکاری فعال بوده‌اند و در میان جمعیتی که ۹۰ درصد از آنها نام‌های ایلامی داشته‌اند، می‌زیستند.[۱] در همین دوران وام‌واژه‌های پارسی در میان ایلامیان رواج می‌یابد و این کلمات بیشتر به سلاح‌هایی مانند ترکش و تیر و سپر و فنونی مرتبط با پرورش اسب و آهنگری و ساخت سلاح مربوط می‌شود. به عنوان مثال، کتیبه‌ای از قرن هفتم پ.م. در هیدالو (احتمالاً بهبهان) پیدا شده که اسناد تجاری جامه‌دوزی به نام کورلوش (کوروش) است. پسر این مرد پَرسی‌یارَه (پارس‌یار) نام داشته است. هم‌چنین یکی از ثروت‌مندان محلی، که ارباب کاخی (رَب اِکّلی) بوده، هَری‌یانَه (آریانا) نام داشته است.[۲] با وجود غلبه‌ی تدریجی عنصر نژادی ایرانی در این منطقه، فرهنگ ایلامی هم‌چنان بر این مردم سیطره داشت؛ چنان که سال‌ها بعد، وقتی کوروش بر تخت انشان تکیه زد و بر

۱. بریان، ۱۳۷۶، ج ۱: ۳٤.

۲. بریان، ۱۳۷۶، ج ۱: ۳٤.

مُهری خود را سوار بر اسب نشان داد،[1] کاملاً از سنت تصویرگری ایلامی پیروی کرد و این پیوستگی در نوشتارها و سبک‌های هنری تخت‌جمشید هم دیده می‌شود.[2]

تمام این شواهد دلیلی دیگر است بر آمیختگی مسالمت‌آمیز آریاییان و بومیان فلات ایران، و از سوی دیگر ماهیت فعالیت‌های ایرانیان اولیه و مراکز تجمع اصلی‌شان را نشان می‌دهد. این مراکز اتفاقاً در مرکز ایلام، یعنی شوش و هیدالو و سیماشکی (نزدیک اصفهان)، نبوده است بلکه بیشتر در حواشی قلمرو ایلام یعنی زاگرس شمالی، کردستان و آذربایجان (مادها) و استان فارس و کرمان کنونی (پارس‌ها) متمرکز بوده است.

بیست سال بعد از سقوط شوش، آشوریان از میان رفتند و مادهایی که خویشاوند پارس‌ها بودند بر منطقه حاکم شدند. احتمالاً در این زمان پادشاه ناشناخته‌ای بر ایلام حکومت می‌کرد و بعید نیست که این پادشاهی نو زیر تأثیر مادها شکل گرفته باشد، هر چند از نظر جمعیتی، آمیختگی پارسیان با مردم بومی ایلام چشمگیرتر از مادها بوده است.

گذشته از نویسندگان یونانی مانند هرودوت، که به یکجانشینی و کشاورزپیشه بودنِ قبایل اصلی پارسی اشاره می‌کنند، بر مبنای اسناد یافته‌شده از شوش، می‌دانیم که در همین دوران پارس‌های زیادی در این شهر ساکن بوده‌اند و

---

1. Hallock, 1978.

۲. بریان، ۱۳۷۷، جلد ۱: ۳۳.

از مجرای پیشه‌هایی مانند پارچه‌بافی و فلزکاری و ساخت جنگ‌افزار گذران عمر می‌کرده‌اند، که همگی از شغل‌های ویژه‌ی مردم یکجانشین است.

علاوه بر این، تقویم پارس‌ها نوعی از گاه‌شماری خورشیدی است که نشان می‌دهد سبک زندگی کشاورزانه و یکجانشینی در میان ایشان باب بوده است.[1] مثلاً نام دو تا از ماه‌های پارسی عبارت است از: «وی‌یخَنَه» و «اَدوکَنَیشَه» که به ترتیب «ماه کندن، ماه شخم زدن» و «ماه بذر پاشیدن» معنا می‌دهند. این در حالی است که قبایل رمه‌دار، به دلیل تحرک‌شان، از زمین و چهار فصلِ پیوسته با آن کنده می‌شوند و بنابراین نظام گاه‌شماری قمری را اختیار می‌کنند.

کوروش، در آغاز، شاه انشان بود. او در نبشته‌ی حقوق بشر، خود را و پدرانش را شاه انشان می‌نامد و در الواح بابلی‌ای که در زمان حکومت نبونید و پیش از ورود کوروش به بابل نوشته شده هم او را با نام «کوروش شاه انشان» مورد اشاره قرار داده‌اند. بنابراین، نخستین گام برای شناختن خاستگاه قدرت او، دقیق‌تر نگریستن به انشان و موقعیت این منطقه در جهان باستان است.

انشان شهری بزرگ و مهم در جنوب غربی ایران‌زمین بوده و از کهن‌ترین مراکز استقرار کشاورزان در جهان باستان محسوب می‌شود. کشور باستانی ایلام، در واقع، از دو بخش تشکیل شده بود: منطقه‌ی سوزیان که دشت‌های خوزستان کنونی را در بر می‌گرفت، و منطقه‌ی کوهستانی انشان که در شرق این منطقه و در فارس کنونی قرار داشت. ایلام، به همراه سومر، قدیمی‌ترین دولت پدیدآمده بر کره‌ی زمین است و ظهور آن در تاریخ، پیامد اتحاد مردم سوزیان

---

۱. بریان، ۱۳۷۷، جلد ۱: ۳۲.

و انشان بوده است. مردم منطقه‌ی سوزیان، خدایی به نام اینشوشیناک را می‌پرستیدند. این خدا نام خود را از شهر شوش گرفته بود و در واقع ثبتِ اکدی عبارتِ «این- شوش- ایناکو» بود که «خدای شهر شوش» معنا می‌دهد. شوش، یکی از کهن‌ترین مراکز استقرار و ابداع زندگی کشاورزانه در جهان است و پایتخت سوزیان محسوب می‌شده است. از این رو، از ابتدای تاریخ ایلام شاهان دودمان اوان، که نخستین اسناد تاریخی این کشور را ثبت کرده‌اند، خود را شاه شوش و انشان می‌نامیدند و بر اتحاد این دو منطقه‌ی کوهستانی و جلگه‌ای تأکید داشتند.

انشان، در دوران پیشاتاریخی، مرکز استقرار بزرگی بود که کشاورزان حوزه‌ی رود کَر آن را پدید آورده بودند. باستان‌شناسان تا مدت‌ها در منطقه‌ای شرقی‌تر از فارس به دنبال انشان می‌گشتند و جای آن را نمی‌شناختند، تا آن که در اواسط قرن بیستم شهری باستانی در منطقه‌ی ملیانِ فارس حفاری شد و از کتیبه‌های به جا مانده از آن معلوم شد که همان انشان باستانی است.[1] بر مبنای لایه‌های بازمانده از شهر انشان، می‌توان دو دوره‌ی پیشاتاریخی «بانش قدیم» و «بانش میانه» را از هم تفکیک کرد. دوره‌ی بانش قدیم، به دورانی مربوط می‌شود که نخستین مراکز استقراری در این منطقه پدید آمدند و شالوده‌ی شهری ابتدایی را تشکیل دادند. این دوره سال‌های ۳۳۰۰–۳۴۰۰ پ.م. را در بر می‌گیرد.[2] به این ترتیب، انشان را می‌توان یکی از نخستین شهرهای جهان دانست که در امر ابداع سبک زندگی کشاورزانه پیشتاز بوده است. زمان یادشده با تاریخ پیدایش نخستین شهرهای مشهور جهان باستان در میان‌رودان و دره‌ی سند و دلتای نیل هم‌زمان است.

1. Potts, 1985.
2. Johnson, 1987.

در دوره‌ی بانش میانه، که از ۲۹۰۰–۳۰۵۰ پ.م. به طول انجامید، انشان به مرکز جمعیتی بزرگی تبدیل شد. به طوری که مساحت سکونتگاه‌های آن به ٤٥ هکتار رسید. این تقریباً با مساحت شهر مشهوری مانند اوروک در سومر برابر است.[1] برای مدت‌ها، باستان‌شناسان مراکز سومری را نخستین پایگاه‌های ابداع زندگی کشاورزانه می‌دانستند و بر مبنای چارچوبی بابل‌مدارانه، معتقد بودند نخستین شهرها و معابد و آثار خط در میان‌رودان پدیدار شده‌اند.[2] با وجود آن که امروزه هم این باور در میان عوامِ کتابخوان رواج دارد، اما شواهد باستان‌شناسی نشان می‌دهد که سبک زندگی کشاورزانه و انقلاب شهرنشینی در شبکه‌ای از مراکز مرتبط با هم در گستره‌ای بسیار پهناور در کل ایران‌زمین و سرزمین‌های همسایه‌اش پا به عرصه‌ی گیتی نهاده است. بسیاری از مراکز شهرنشینی ایران شرقی و جنوبی، مثلاً شهرسوخته و جیرفت، قدمتی بیشتر و مساحتی بزرگ‌تر از آثار کشف‌شده در میان‌رودان دارند، و انشان یکی از این مراکز است. انشان، هم‌زمان با دوره‌ی اوروک – که کهن‌ترین دوران شهرنشینی پنداشته می‌شود – رونق گرفت و مساحتش هم‌ارزِ وسیع‌ترین مراکز شهری میان‌رودان بود. البته در همسایگی آن، شهر کهن‌تر شوش قرار داشت، که مرکز سازماندهی جمعیت در دشت سوزیان بود، و رقیب – و بعدتر متحد – آن محسوب می‌شد.

تاریخ انشان، از نخستین روزهای رونق شهرنشینی در آن، با تمدن ایلام پیوند خورده است. احتمالاً نخستین ساکنان این منطقه، مانند ایلامی‌ها و سومری‌ها، مردمی وابسته به نژاد قفقازی (مدیترانه‌ای) بودند. انشان از نظر تمدن،

---

۱. ولی‌پور، ۱۳۸۱: ۳۵–۲٦.

۲. به عنوان متنی کلاسیک در این مورد بنگرید به: رو، ۱۳٦۹.

هنر، و دین بخشی از گستره‌ی تمدن ایلامی محسوب می‌شد، هر چند خدایان و دودمان‌های محلی و رسوم بومی خاص خود را هم داشت. از ابتدای تاریخ مدون ایلام، انشان بخشی مهم و جدانشدنی از این کشور بود و نویسندگان جهان باستان مردم انشان را ایلامی می‌دانستند.[1] چنان که در مورد تمام قدرت‌های بزرگ جهان باستان رواج داشته، گه‌گاه، به دنبال آشوب‌های ناشی از نبردهای میان ایلام و سومر یا ایلام و اکد گرانیگاه قدرت از شوش به انشان منتقل می‌شد و شاهزادگانی که از آن خطه برخاسته بودند بر ایلام فرمان می‌راندند.

انشان از ابتدای هزاره‌ی سوم پ.م، که به عنوان شهری بزرگ و مهم پا به عرصه‌ی تاریخ نهاد، تا دو هزار سال بعد یکی از دو قطب قدرت ایلام در جنوب ایران‌زمین بود تا آن که جمعیت آن در فاصله‌ی سال‌های ۷۰۰–۱۰۰۰ پ.م. بسیار کاهش یافت[2] و دوره‌ای از رکود و ویرانی بر آن حاکم شد که گویا نتیجه‌ی فرسایش خاک کشاورزی و دگرگونی‌های اقلیمی بوده باشد. در قرن‌های آغازین هزاره‌ی اول پ.م، تمدن انشان بار دیگر احیا شد و این تاریخ، هم‌زمان است با مهاجرت قبایل آریایی به این منطقه و رواج تمدن سفال خاکستری، که همراه با فن‌آوری آهن به همراه قبایل ایرانی به منطقه وارد شد.[3] این آورندگان فن‌آوری آهن به منطقه، همان قبایلی بودند که کمی دیرتر در قالب قبایل پارس و ماد سازمان یافتند.

---

1. Johnson, 1987: 107-139.
2. Kuhrt, 1983: 83-97.

۳. بریان، ۱۳۷٦، ج ۱.

٤. در ٥٥٦ پ.م، جهان در آرامشی با دوام و تقریباً رخوت‌آمیز فرو رفته بود. هر چند دو و نیم هزاره از آغاز انقلاب کشاورزی می‌گذشت و تمدن‌های دارای خط و نویسایی و تاریخ مدون برای بیش از بیست‌وپنج قرن بر زمین حضور داشتند، هم‌چنان بخش عمده‌ی قلمرو مسکون با این مفاهیم بیگانه بودند. در این تاریخ چهار دولت پادشاهی اصلی وجود داشتند که ستون فقرات نظم سیاسی در قلمرو میانی محسوب می‌شدند.

جنوبی‌تر از همه مصر بود، که در این هنگام فراعنه‌ی دودمان سائیس بر آن حاکم بودند. حدود دو و نیم میلیون مصری در این دولت می‌زیستند. قلمرو مصر از صحرای سینا تا بیابان‌های لیبی و از دریای مدیترانه تا آبشار اول نیل گسترده شده بود. این کشور، با حدود یک میلیون کیلومتر مربع وسعت در زمان خودش، بعد از پادشاهی ماد بزرگ‌ترین دولتِ روی زمین محسوب می‌شد. ساکنان این قلمرو همگی به نژاد آمیخته‌ای تعلق داشتند که از ترکیب سیاه‌پوستان حامی و مهاجران سامی‌نژاد پدید آمده بود. زبان‌شان مصری بود و خدایانِ جانوریِ باستانی مصر را در نظام طبیعت‌گرا و ابتدایی خویش می‌پرستیدند. مصریان در این هنگام وارث کهن‌ترین دولتِ راستین روی زمین بودند و بدان می‌بالیدند که سرزمین‌شان نخستین شکل از دولت پادشاهی را در ابتدای هزاره‌ی سوم پ.م. پدید آورده است. در میان سرزمین‌های همسایه، به ویژه در آن‌سوی مدیترانه و در چشم مهاجران نوآمده‌ی یونانی، مصریان نماد خرد و دانش باستانی بودند و تمام سرزمین‌های اطراف مدیترانه را وام‌دار فرهنگ خویش ساخته بودند. در زمانِ مورد نظر ما،

فرعونی به نام آماسیس بر مصر فرمان می‌راند که به خاطر استفاده‌ی بی‌مهابایش از مزدوران یونانی شهرت دارد. او از ۵۷۰ تا ۵۲٦ پ.م. بر اورنگ سلطنت باقی بود.[1]

همسایه‌ی شمالی مصر، بابل بود؛ دولتی کهن‌سال که وارث تمدن باستانی سومر محسوب می‌شد و پایتختش شهر بابل، با دویست هزار نفر، یکی از پرجمعیت‌ترین شهرهای جهان در روزگار خود بود.[2] سابقه‌ی این شهر، به عنوان پایتخت و مرکز قدرت سیاسی و دینی در آن هنگام، به بیش از هزار سال بالغ می‌شد. بابل کل منطقه‌ی میان زاگرس و دریای مدیترانه را در اختیار داشت و میان‌رودان باستان را تا مرزهای آناتولی در اختیار گرفته بود. مساحت این کشور به ۷۷۰ هزار کیلومتر مربع بالغ می‌شد. در آن هنگام پادشاهانی سامی‌نژاد بر آن فرمان می‌راندند و رعایای‌شان هم قبایلی سامی بودند که با مهاجران آریایی شمالی و شرقی و بازماندگان قفقازی تمدن کهن سومر ترکیب شده بودند.[3] زبان‌شان اکدی بود و به همان دین چندخدایی باستانی سومری پای‌بند بودند، که در طی هزار سالِ گذشته رنگ و لعابی سامی به خود گرفته بود.

پادشاهی بابل در آن هنگام حدود سه میلیون نفر جمعیت داشت. هسته‌ی مرکزی این واحد سیاسی، جنوب میان‌رودان بود که جمعیتش نزدیک به دو میلیون نفر بود.[4] واحدهای جمعیتی دیگری در پیرامون این هسته‌ی مرکزی،

---

۱. هرودوت، کتاب چهارم، بندهای ١٦٧، ٢٠١، ٢٠٣.

2. Tertius, 1987.

۳. پاتس، ۱۳۸۵: ٤٨٦.

٤. مکاودی و جونز، ۱۳۷۲: ٢٠٦

در سرزمین‌های پست میان میان‌رودان و دریای مدیترانه، پراکنده بودند. سرزمین آسورستان، که امروز کشورهای سوریه و اردن و لبنان و فلسطین در آن قرار دارند، در این هنگام تابع بابل محسوب می‌شدند.[1] مردم ساکن در این بخش‌های پیرامونی تشکیل می‌شدند از دویست هزار نفر فنیقی که ماهرترین دریانوردان روزگار خود بودند و در دولت‌شهرهایی تقریباً مستقل در کرانه‌ی شرقی مدیترانه می‌زیستند و با وجود ارتباط تجاری‌شان با بابل، از نظر سیاسی بیشتر تابع مصر بودند. این مردم همسایه‌ی سوری‌هایی بودند که بازمانده‌ی آشوریانِ باستان و تابعان ایشان محسوب می‌شدند و حدود شش‌صد هزار تن جمعیت داشتند.[2] این مردم اصل و تباری سامی داشتند و بیشترشان بازمانده‌ی قبایلی بودند که از جنوب به آن منطقه کوچیده بودند و با قفقازی‌های هوری درآمیخته بودند. در فلسطین امروزین، این مردم قفقازی دست بالا را داشتند، چرا که پس از هجوم خونینِ قبایل آریایی به بالکان و یونان، و پس از آن که توسط رامسس‌های مصری پس زده شدند، از آن‌جا به این منطقه کوچیدند. فلسطینی‌ها در این هنگام حدود سیصد هزار تن جمعیت داشتند و مهم‌ترین دشمنان‌شان قبایل سامی یهودی بودند که از عربستان و مصر به آن‌جا کوچیده بودند و حدود دویست هزار تن را شامل می‌شدند.[3] باید به این شمار، شصت هزار تن یهودی دیگر را نیز افزود که پس از سرکوب قیام یهودیه توسط نبوکدنصر دوم به این شهر و مناطق اطرافش تبعید شده بودند. این شاه بابلی از ٦٠٤ تا ٥٦٠ پ.م. فرمان‌روای این سرزمین بود و بابل را به یکی از نیرومندترین دولت‌های عصر خود تبدیل کرد.

---

1. Ahlström, 1993.

۲. مک‌اودی و جونز، ۱۳۷۲: ۱۸۸

۳. مک‌اودی و جونز، ۱۳۷۲: ۱۹۳

بابل، گذشته از این، در شبه‌جزیره‌ی عربستان نیز نفوذی داشت. نبونید، شاه بابل، در این هنگام سیاستی را برای پیشروی در عربستان تدوین کرد و در مسیری واژگونه‌ی جهت لشگرکشی‌های نیاکانش پیش رفت. او شهر یاتربو (یثرب) در شمال عربستان را فتح کرد[1] و بعید نیست که این شهر در زمان او رونق گرفته و به مرکزی کشاورزانه تبدیل شده باشد. عربستان، با وجود سطح تمدنی پایین و سابقه‌ی فرهنگی اندکش، از مساحتی بزرگ برخوردار بود و خاستگاه نژاد سامی محسوب می‌شد. این شبه‌جزیره یک مرکز مهم تولید و صدور جمعیت بود و در زمان مورد نظر ما نیز نزدیک به یک میلیون نفر جمعیت داشت که نیمی از آن در یمن و دور از غوغای دولت‌های دیگر می‌زیستند. در ٥٥٦ پ.م، پس از چهار سال ناپایداری سیاسی، شاهی به نام نبونید بر تخت بابل تکیه زد. مادر این شاه، کاهن بزرگ خدای ماه (سین) در شهر حران بود. نبونید هم به خدایان سنتی بابلی توجه چندانی نداشت و می‌کوشید تا سین را هم‌چون خدای بزرگ و اصلی بابل به مردم بقبولاند. به همین دلیل هم در بابل کشمکشی پنهانی میان دربار و کاهنان بلندپایه وجود داشت.

همسایه‌ی شمالی بابل، دولت لودیه بود که به نسبت نوپا محسوب می‌شد و بخش مهمی از فلات آناتولی را در اختیار داشت. این دولت، در واقع، وارث پادشاهی نیرومند هیتی بود که برای چهار قرن همین منطقه را در اختیار داشت. پس از نابودی دولت هیتی در ۱۲۰۰ پ.م. و ظهور قدرت آشور، در این قلمرو دولت نیرومندی وجود نداشت تا آن که در اسناد آشوری قرن هفتم پ.م. سخن از شاهی به نام گوگو از کشور لودیه به میان آمد. این شخص احتمالاً

1. Beaulieu, 1994: 37-42.

همان گیگ یا گوگس بوده که از ٦٨٧ تا ٦٥٢ پ.م. بر این سرزمین حکومت می‌کرده است. بنابراین زایش دولت لودیه ناشی از ضعف دولت آشور در واپسین سال‌های حضورش بر صحنه‌ی تاریخ بود. این شخص مؤسسِ سلسله‌ی مورمنادهاست که، گذشته از خاندان‌هایی اساطیری مانند هراکلیدها و تانتالیدها، نخستین دودمان تاریخی این قلمرو است.

لودیه کشوری به نسبت کوچک بود و دست بالا هفتصد هزار کیلومتر مربع را در بر می‌گرفت، با وجود این مردمی بسیار در آن ساکن بودند. این سرزمین جمعیتی آمیخته از مردم قفقازی و آریایی را در خود جای می‌داد. بومیان اصلی این قلمرو قفقازی‌هایی بودند که در میانه‌ی هزاره‌ی دوم پ.م. با مهاجران آریایی درآمیخته و به مردم نوهیتی دگردیسی یافتند. نیرویی که پادشاهی هیتی را در اواخر هزاره‌ی دوم از میان برد، امواج مهاجرانی بود که پس از سکونت در این قلمرو با نام فریگی و یونانی شهرت یافتند. جمعیت یونانیان که در سواحل غربی اژه ساکن شدند، به دویست و پنجاه هزار تن می‌رسید. فریگی‌ها به سرعت با نوهیتی‌ها ترکیب شدند و روی هم رفته حدود سه میلیون نفر جمعیت داشتند که دو سوم‌شان در قلمرو پادشاهی هیتی و بقیه در ماد می‌زیستند.[1]

در نیمه‌ی نخست قرن ششم پ.م. کرزوس شاه لودیه بود. مهم‌ترین رقیب و همسایه‌ی بابل و لودیه، پادشاهی ماد بود که نخستین دولت ایرانی‌زبان محسوب می‌شد و پس از میان‌پرده‌ی قرن شانزده و هفده پ.م، که دولت‌های

---

۱. برگرفته از تحلیل داده‌های مک‌اودی و جونز، ۱۳۷۲.

هیتی و میتانی بر صحنه‌ی تاریخ پدیدار شدند، نخستین دولتِ مقتدر آریایی بود که بعد از وقفه‌ای هفت‌صد ساله بر صحنه ظاهر می‌شد.

مادها همان کسانی بودند که آشورِ سهمگین و ویرانگر را از میان برداشتند. هسته‌ی مرکزی دولت‌شان را اتحادیه‌ای از قبایل مادی تشکیل می‌دادند که به روایت هرودوت از شش قبیله به نام‌های بوساها، پارتاکناها، استروخاها، مغ‌ها، آریزانتی‌ها و بودی‌ها تشکیل می‌شدند.[1] به گزارش هرودوت این قبایل برای نخستین بار زیر پرچم دیااوکوی مادی گرد هم آمدند و به مقاومت در برابر حمله‌ی آشوریان پرداختند، اما به زودی شکست خوردند و احتمالاً خودِ دیااوکو به آشور تبعید شد. ناگفته نماند که اسناد آشوری به یک دیااوکوی شورشی اشاره می‌کنند که در ۷۱۵ پ.م. در مانا قیام کرد و پس از شکست خوردن به تبعید رفت. اما زمان این شخص و مکان شورش‌اش (نزدیکی دریاچه‌ی اورمیه) با زمان و مکانی که هرودوت برای دیااوکوی مادی ذکر می‌کند (٦٩٩–٦٤٦ پ.م. و شهر هگمتانه) هم‌خوانی ندارد، به طوری که بیشتر نویسندگان امروزی این دو گزارش را به دو رخداد بی‌ربط مربوط دانسته‌اند. به هر صورت، اسناد بازمانده‌ی آشوری نشان می‌دهد که نام دیاکو یا مَشدایی‌اوکو در میان مادها و مردم مانا رواج داشته[2] و بعید نیست دو شخصیت تاریخی در روایت هرودوت با هم آمیخته شده باشند. به هر حال، شاه بعدی این اتحادیه فَروَرتیش (به روایت هرودوت) یا خشتریته (بر اساس اسناد آشوری) نام داشت که به شکلی موفقیت‌آمیز در برابر آشوریان مقاومت

---

۱. هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۰۱.

۲. براون، ۱۳۸۸، ج. ۳: ۱۲٤.

کرد. فرزندش، هووخشتره، بنیادگذار راستین پادشاهی بزرگ ماد است و همان کسی است که آشور را شکست داد و نینوا را با خاک یکسان کرد.

۵. در میان تاریخ‌نویسان معاصر غربی، دو نگرش کاملاً متفاوت نسبت به مادها وجود دارد. نگرش نخست، مادها را هم‌چون دولتی نیک‌اختر و نیرومند در نظر می‌گیرد که نیای مستقیم دولت جهانی پارس‌ها محسوب می‌شود. بر اساس این نگرش، مادها دولتی بزرگ و امپراتوری‌ای قدرتمند داشته‌اند که خودش وارث مستقیم دولت جنگاور آشور محسوب می‌شده و بنابراین ساختار و ماهیتی هم‌چون آشور داشته است. نگرش دوم، به دیدگاه تجدیدنظرطلبانه و گاه تندروانه‌ی پژوهشگرانی مانند سانسیسی‌وردنبورخ مربوط می‌شود که اصولاً وجود دولت ماد را منکر هستند.[۱] کشمکش میان این دو گروه بیشتر بر سر چگونگی تفسیر غیاب منابع است، و نه تفسیر خودِ منابع. در مورد دولت ماد داده‌هایی بسیار اندک داریم که مفصل‌ترین بخشِ آن بندهایی از *تواریخ* هرودوت[۲] است که نزد اهل تاریخ به نام «روایت ماد» (مدیکوس لوگوس/ Μεδικοσ λογοσ) شهرت یافته است. تقریباً هر آن‌چه در کتاب‌های تاریخی درباره‌ی مادها می‌خوانیم، برگرفته از این گفتارِ هرودوت است. در کنار این منبعِ به نسبت متأخر، گزارش بایگانی اسناد آشوری‌ها و بابلی‌ها را در دست داریم و اشاره‌های کتیبه‌ی بیستون را، که در آن به شخصیت‌هایی مانند دیااوکو و

1. Sanicisi-Weerdenburg, 1988.

۲. هرودوت، کتاب نخست، بندهای ۱۲۹–۱۰۷.

هووخشتره و فرورتیش و هم‌چنین سرزمین ماد اشاره شده است. با تطبیق این داده‌ها معلوم می‌شود که روایت هرودوت، بر خلاف بخش عمده‌ی کتاب *تواریخ*، ساختار و محتوایی ویژه دارد. در «روایت ماد» هرودوت، بر خلاف سبک مرسومش، از داستان‌پردازی و شاخ و برگ دادن به ماجراها یا نقل گفت‌وگوهای قهرمانان خودداری کرده، به توالی و با فشردگی به اعداد و ارقام دقیقی در مورد سال زمام‌داری شاهان و نام و نشان‌شان اشاره کرده، از ذکر ماجراهای شگفت‌انگیز و داستان‌های مربوط به مداخله‌ی خدایان پرهیز نموده، و نام‌هایی را به کار گرفته که به شکل حیرت‌انگیزی درست هستند! این‌ها از نویسنده‌ای که در سراسر نُه کتاب *تواریخ* داستان‌پردازی و افسانه‌سرایی را محور کار قرار داده و در ارتکاب خطاهای عجیب در مورد نام‌ها و مکان‌ها مهارت دارد، غیرعادی می‌نماید.

تاریخ‌نویسان در این مورد توافقی ضمنی دارند که هرودوت داده‌های خود را از منبعی شفاهی دریافت کرده است. سانسیسی‌وردنبورخ به درستی استدلال کرده که ساختار «روایت ماد» و دقت موجود در آن با روایت‌های شفاهی ناهمخوان است و بنابراین فرض کرده که هرودوت به منبعی کتبی در این مورد دسترسی داشته است. حدس او آن است که «یونانیان کنجکاو»ی مانند هرودوت در بابل به بایگانی تاریخ شهر دسترسی داشته‌اند و بنابراین ماجراهای شاهان ماد را از این منبع دریافت کرده‌اند. از دید او، روایت ماد برساخته‌ای یونانی است که بر مبنای بایگانی تاریخی بابل پدید آمده و با قالب‌های روایی از پیش رایجی مانند نسخه‌ی یونانی از ظهور جبار در دولت‌شهر (فراز آمدن دیااوکو)، یا اسطوره‌ی خویشاوندی و ازدواجِ مشروعیت‌بخش به بنیان‌گذار دودمان (ارتباط خونیِ کوروش و شاهان

ماد) پیوند خورده است.[1] دیدگاه او در مورد وجود منبعی کتبی برای روایت ماد در *تواریخ* هرودوت بی‌تردید پذیرفتنی است و ساختار ویژه‌ی این بخش را به خوبی توضیح می‌دهد. با وجود این، نشانه‌ی صریحی در آن نیست که ارتباطش با بابل را نشان دهد. یونانی‌ها می‌توانسته‌اند به سادگی روایت‌هایی شفاهی را از کسانی شنیده باشند که در دیوان‌سالاری دولت‌های لودیه، ماد یا بابل دستی داشته‌اند. به گمان من، بهترین نامزد برای این ناقل لودیه بوده است که هم خاستگاه روایت‌های داستانی - تاریخی یونانی و زادگاه همر است، و هم هرودوت در قلمرو فرهنگی آن زاده شده است.

اما شک و تردید سانسیسی‌وردنبورخ در مورد وجود دولت ماد به نظرم پشتوانه‌ای ندارد. در بایگانی دولت‌های هم‌زمان با ظهور مادها (بابل و آشور) به نام و نشان این مردم و قدرت سیاسی‌شان اشاره شده است و همه‌ی منابع به این که مادها شاه داشته‌اند اشاره کرده‌اند. سنت پادشاهی ایشان چندان نیرومند بوده که در دوران داریوش بزرگ مدعیان سلطنت مادی با ارجاع به شاهان آن دوران برای خود هوادار جلب می‌کرده‌اند، و الگوی توسعه‌ی قدرت کوروش پس از چیرگی بر آرشتیاک نشان می‌دهد که دولت متمرکز و مقتدری در این منطقه وجود داشته که غلبه بر آن کل ایران غربی را در اختیار شاهنشاه پارسی قرار داده است.

گذشته از این، می‌دانیم که در دوران پسین هخامنشی و به ویژه از عصر اردشیر دوم به بعد خاطره‌ی تاریخی رایج در ایران‌زمین چنین بوده که در گذشته سه پادشاهی بزرگ وجود داشته‌اند که یکی جایگزین دیگری گشته است؛ نخست پادشاهی آشور، بعد دولت ماد و در نهایت شاهنشاهی پارس. احتمالاً همین باور باعث شده که اردشیر سوم

---

۱. سانسیسی‌وردنبورخ، ۱۳۸۸: ۱۰۲-۷۷.

در نمایه‌ی دوازده قوم مهمِ ایرانی، بابلی‌ها را نمایش ندهد و تنها به بازنمایی آشوری‌ها بسنده کند. درآمیختگی میان سایر دولت‌ها و رخدادهای تاریخی با این الگوی سه پله‌ای در بسیاری از منابع باستانی دیده می‌شود. چنان که مثلاً کسنوفون هنگام بازدید از نینوا آن را شهری مادی می‌دانست که به دست پارس‌ها ویران شده است.[1] او هم‌چنین گمان می‌کرد کوروش، به عنوان نوه‌ی پادشاه ماد، به جنگ آشوری‌ها رفته و پادشاهی آشور را برای آستیاگ فتح کرده است[2] و بابل را پایتخت پادشاهی آشور می‌دانست.[3] کتسیاس هم، که در دورانی نزدیک به کسنوفون قلم می‌زد، به همین ترتیب اعتقاد داشت که تنها سه پادشاهی بزرگ وجود داشته که عبارتند از آشور و ماد و پارس. در نامه‌ی ارسطوی دروغین به اسکندر هم همین باور دیده می‌شود: «مدتی سوریه (آشور) بر آسیا سروری کرد و بعد مادها و پارس‌ها جای آن را گرفتند»[4]. بعدتر هم می‌بینیم که از دوران اشکانی کل میان‌رودان را با نام استان آشورستان می‌شناسند.

اگر به راستی دولت ماد یکی از بزرگ‌ترین و نیرومندترین واحدهای سیاسی جهان باستان نبوده باشد بسیار بعید است که دولت نوبابلی، که وارث پادشاهی مقتدر بابل بوده و با اوصافِ توراتی در اقتدار و شکوهش شکی نیست، از یادها رفته باشد و دولتِ معاصرِ آن – همان مادِ موهومِ مورد نظر سانسیسی‌وردنبورخ – چنین برجسته در یادها مانده باشد. دوران نوبابلی و آشوری درست در امتداد هم قرار دارند و به قلمرو جغرافیایی یکسانی هم تعلق دارند. ورود کوروش

---

۱. کسنوفون، *آناباسیس*، کتاب سوم، ٤، ۷.

۲. کسنوفون، *کوروپدیا*، کتاب نخست، ۵، ۳-۲.

۳. کسنوفون، *کوروپدیا*، کتاب دوم، ۱، ۵ و کتاب پنجم، ٤، ۳٤.

٤. کالمایر، ۱۳۸۸، ج.۲: ٤۳-٤۲.

به بابل هم رخدادی مهم تلقی می‌شده است. بنابراین معقول‌تر بوده که در غیاب دولتِ مادِ مقتدر، توالی سه پادشاهی به صورت آشور، بابل و پارس جلوه‌گر شود. این که در فاصله‌ی کوتاهِ صد سال پس از فروپاشی این دولت، چنین اتفاقی نیفتاده نشانگر آن است که این دولت از بابلِ هم‌عصرش نیرومندتر و باشکوه‌تر بود و ردپای نمایان‌تری را در خاطره‌ی تاریخی مردم دلِ ایران‌شهر به جا گذاشته است.

از این رو، این حقیقت که هرودوت در بخش‌هایی از روایت خود داستان‌سرایی کرده به نظرم ارتباطی با داده‌های متنوع و هم‌گرایی ندارد که همگی وجود دولت ماد را نشان می‌دهند. به همین دلیل هم تقریباً تمام تاریخ‌نویسان جدی معاصر وجود یک دولت مادِ مقتدر را، دست‌کم در فاصله‌ی ۵۵۰–۶۱۵ پ.م، پذیرفته‌اند.[1] این دولت چندان پهناور بوده که در مرزهای باختری، رود هالیس در آناتولی را مرز خود و لودیه قرار می‌دهد و به گزارش بیستون در شرق دست‌کم ری را در اختیار دارد و شاید چنان که بریان استدلال کرده، دایره‌ی نفوذش تا معادن لاجورد و شهرهای افغانستان نیز کشیده شده باشد.[2] هم‌چنین از سال‌نامه‌های بابلی می‌دانیم که در زمان جنگ کوروش و ارشتیاک مادها شهر حران در شمال میان‌رودان را در اختیار داشته‌اند. بنابراین بخش عمده‌ی قلمرو آشور باستانی در میان‌رودان زیر فرمان‌شان بوده است.

---

۱. موسکارلا، ۱۳۸۸: ۱۱۵–۱۰۳.

2. Briant, 1984: 88.

با مرور این داده‌ها، معلوم می‌شود که در قرن ششم پ.م. پادشاهی ماد بزرگ‌ترین دولت روی زمین بود. بخش مهمی از پادشاهی باستانی ایلام، یعنی کوه‌های کردستان و آذربایجان، هسته‌ی مرکزی سرزمین ماد محسوب می‌شد. مادها با شکست دادن دشمنان دیرینه‌ی آشور، یعنی ماناها و اورارتوها و متحد شدن با ایشان، بخش‌های بازمانده از تمدن‌های قفقازی را در خود جذب کردند. به این ترتیب، قلمروشان تا مرزهای لودیه و بابل پیشروی کرد و شمال میان‌رودان و نیمه‌ی شرقی آناتولی را نیز در بر گرفت.

گستردگی دایره‌ی نفوذ ماد و اهمیت میراث سیاسی آن را می‌توان از ردپای بر جا مانده در منابع پارسی باستان بازجست. به زودی خواهیم دید که یونانیان هنگام نقل نام برخی از استان‌های شاهنشاهی هخامنشی، نامی ایرانی، اما متفاوت با آنچه در نبشته‌های پارسی باستان ذکر شده را به کار می‌بردند. این نام‌ها، به احتمال زیاد، شکلِ مادی این سرزمین‌ها را نشان می‌دهند. آشکارتر از همه، نام استان سیستان است که در پارسی باستان دْرَنگه خوانده می‌شود و شکل مادی‌اش زْرَنگه بوده است. یونانی‌هایی مانند هرودوت همین شکل اخیر را به شکل Σαραγγέων در منابع خود آورده‌اند. نمونه‌هایی از این دست نشان می‌دهد که یونانیان مستقر در آناتولی، که راویان اصلی این داده‌ها بوده‌اند، این نام‌ها را از همسایگان مادی خود آموخته‌اند و ایشان نیز در زمانی پیش از ظهور قدرت پارس‌ها فهرستی از استان‌های مشابه را داشته‌اند. بر این مبنا، این که دایره‌ی نفوذ ایشان تا سیستان و بلوچستان امروزین کشیده می‌شده معقول می‌نماید. در بخش‌های شمال ایران شرقی نیز مهم‌ترین مرکز سیاسی بلخ بود که می‌دانیم پس از شکست مادها از کوروش شورش می‌کند و بنابراین تا آن هنگام تابع ماد بوده است.

نکته‌ی شگفت‌انگیز آن است که نامِ خودِ پارس‌ها نیز در اصل تباری مادی دارد. زبان مادی از نظر واج‌بندی بیشتر از پارسی باستان به زبان اوستایی شبیه است. چنین می‌نماید که زبان‌های مادی و اوستایی و سکایی شاخه‌ای شمالی از زبان‌های ایرانی بوده باشند که با زبان پارسی باستان در جنوب تفاوت داشته‌اند. نام قومیت «پارس»، که در مادی و اوستایی و با کمی تفاوت گویشی در سانسکریت وجود داشته، با «پَرْسو» در سانسکریت، «پَرَسو» در اوستایی، «پالْسو» در ختنی، و «فَرْس» در آسی هم‌تبار و هم‌معناست. تمام این واژگان «مرز، پهلو و کنار» معنی می‌دهند و بنابراین نام قوم پارسی تقریباً مرزنشینان یا مرزبان معنی می‌داده است. همین کلمه‌ی «پَرس» است که به «پَرْهو» و «پَهلو» دگردیسی یافته است[1] و به شکل دیرینه‌اش در ترکیبِ «فارسی‌بُر» – یعنی بریدن حاشیه‌ی چیزی – باقی مانده است. این مشتق از سویی کلمه‌ی پهلو (کناره‌ی تن یا حاشیه‌ی چیزی) را در فارسی دری امروزین به دست داده و هم به عنوان نامی برای زبان (پهلوی) باقی مانده است. به این ترتیب چنین می‌نماید که هسته‌ی مرکزی سرزمین‌های آریایی، که در سیاهه‌های هخامنشی هم به صورت یک‌جا ذکر می‌شده‌اند، قلمرو قدیمی ماد بوده که با همان نام‌های مادی هم شناخته می‌شده است و این حتا در مورد نام خودِ پارس‌ها هم مصداق دارد.

متغیر دیگری که اهمیت و اقتدار مادها را نشان می‌دهد، کلیدواژگان سیاسی بازمانده از ایشان است. مشهورتر از همه، عبارتِ مشهورِ «خْشَیَثِیَه وَزْرْکَه» (شهریارِ بزرگ) است که بارها و بارها به عنوان لقب شاهنشاهان هخامنشی در منابع پارسی باستان تکرار می‌شود. هم «وَزرکَه»، که در پهلوی به «وُزُرگ» و در فارسی امروزین به «بزرگ» تبدیل

۱. لوکوک، ۱۳۸۶: ۱۴۹–۱۴۸.

شده، مادی است و هم بخش نخست این عبارت یعنی «خشیثیه» چنین است. این واژه‌ی اخیر شکلی مادی- اوستایی را نشان می‌دهد و اگر قرار بود به شکل پارسی باستان‌اش نوشته شود، به «خشَیَشیَه» تبدیل می‌شد،[1] چنان که مثلاً در نام خشایارشا باقی مانده است. شکل مادی را از آن‌جا درمی‌یابیم که در نام شاهان ماد – خشَتریتَه و اووَه‌خشَترَه (هووخشتره) – باقی مانده است. به این ترتیب شاهنشاهان هخامنشی، در واقع، از لقبی دیرینه استفاده می‌کردند که به شاهان ماد تعلق داشته است. نفوذ فرهنگی زبان مادی در عصر هخامنشی تنها به این لقب درباری محدود نمی‌شود. کلماتی مانند ویسپَه‌زَنَه (همه‌ی مردمان)، پَرووْزَنَه (مردمانِ بسیار)، زورَه (زورگویی، شرارت)، زورَه‌کارَه (زورگو، شریر)، اَسپَه (اسب)، آسَن (سنگ)، اووَه‌اَسپَه (دارنده‌ی اسبان خوب) و حتا نام ویشتاسپ (دارنده‌ی اسبان گشوده از گردونه)، پدر داریوش، به خاطر عنصر اسپه مادی محسوب می‌شوند.[2]

با این شواهد، معلوم می‌شود که مادها وارث نفوذ و اقتدار ایلامیان در بخش‌های شرقی ایران‌زمین بوده‌اند. با وجود این، احتمالاً دولت‌های آریایی این ناحیه، مانند بخش‌های آریایی‌شده‌ی ایلام (پادشاهی انشان در استان فارس)، موقعیتی هم‌چون دولت‌هایی تابع و متحد داشتند و بخشی اداری از دولت ماد محسوب نمی‌شدند. با این تفاصیل،

---

۱. لوکوک، ۱۳۸٦: ٤٥.

۲. لوکوک، ۱۳۸٦: ٤٦-٤٥.

دایره‌ی اقتدار پادشاهی ماد در سرزمین‌هایی با وسعت دو و نیم میلیون کیلومتر مربع گسترش یافته بود و حدود چهار میلیون نفر را در بر می‌گرفت.[۱]

این‌ها همه بدان معناست که مادها، که نخستین دودمان آریاییِ جانشین ایلامی‌ها بودند، هم از طرفی با سنت پادشاهی ایلام-گوتیوم پیوند خوردند و وارث آن قلمداد شدند و هم از سوی دیگر، واسطه‌ای شدند که این سنت را به هخامنشیان منتقل کردند. به این دلیل است که مردم بابل میان مادها و گوتی‌ها و گاه ایلامی‌ها تمایزی قایل نمی‌شدند و بعدتر که اختر بخت پارسی‌ها خوش درخشید، شاه ایشان را با همان نام «شاه شوش و انشان» می‌شناختند و ایلامی‌شان فرض می‌کردند. فهرست وام‌واژه‌های اخیر نشان می‌دهد که پارس‌ها نه تنها خود را وارث سنت سیاسی ایلام می‌دانستند، که خود را تداوم مادها نیز فرض می‌کردند و این قاعدتاً بدان معناست که خودِ مادها نیز هویت تاریخی ایلام و گوتیوم را به طور رسمی جذب کرده بودند. هر چند، چنان که گفتیم، بخش‌هایی از این قلمرو وسیع احتمالاً خراج‌گزاران و دولت‌های مستقل تابع بوده‌اند، و نه بخش‌های تنیده شده در دیوان‌سالاری دولت ماد.

نیمه‌ی نخست قرن ششم پ.م. در نظم و صلح و آرامشی به سر آمده بود که دستاورد تعادل قوا در میان این چهار پادشاهی اصلی بود.

۱. برگرفته از تحلیل داده‌های مک‌اودی و جونز، ۱۳۷۲.

گفتار دوم: کوروش و نخستین دولت جهانی

۱. کوروش چهارمین پادشاه از دودمانی پارسی بود که از واپسین سال‌های قرن هفتم پ.م. بر انشان فرمان می‌راندند. انشان، از دیرباز، یکی از دو قطب اصلی قدرت در ایلام محسوب می‌شد و رسم بود که شاهان ایلامی برای حدود دو هزار سال خود را «شاه شوش و انشان» بنامند. وقتی در ٦٤٨ پ.م. آشوریان شوش را گشودند و آن‌جا را ویران کردند، قدرت در این سرزمین دوپاره شد. شوش، که به زودی بار دیگر بازسازی شد، احتمالاً به بخش‌های دست‌نخورده‌تر و کوهستانی قلمرو باستانی‌اش، یعنی گوتیوم، ملحق شد که اکنون در دست اتحادیه‌ی قبایل ماد بود. به این ترتیب، پارس، که خود اتحادیه‌ای بود شبیه و خویشاوند با مادها، وارث قدرت انشان شد.

از دید هرودوت[1]، پارس‌ها ده قبیله‌ی اصلی داشتند که هنگام شورش کوروش بر مادها با او همراه شدند. از دید کسنوفون، شمار این قبایل دوازده‌تا بوده است.[2] این قبایل، بنا بر فهرست هرودوت، عبارت بودند از پانتالیائیوی، دِروسیائیوی، و گِرمانیوی که کشاورز بودند، دائیوی، ماردائیوی، دروپیکان‌ها و ساگارتیان‌ها که کوچگرد بودند، و مارفیان‌ها، ماسپیان‌ها و پاسارگادها که از همه بزرگ‌تر و نیرومندتر بودند و پاسارگادها در میان‌شان اشرافی محسوب می‌شدند.

---

۱. هرودوت، کتاب نخست، بندهای ١٢٤ و ١٢٥.

۲. کسنوفون، کتاب نخست، فصل ۲.

نام‌هایی که هرودوت به دست داده است، احتمالاً، نگارش یونانی‌شده‌ی این نام‌هاست: پنتالی‌ها، دِروزی‌ها، کرمانی‌ها، داهَه‌ها، مَردها، دروپیکی‌ها، اسکَرتیه‌ها، مارفی‌ها، ماسپی‌ها، و پاسارگاردها. این نام‌ها را باید با قبایلی پارسی مانند یائوتیَه و ماچیَه جمع بست که داریوش بزرگ در کتیبه‌ی بیستون به آنها اشاره کرده و ممکن است جزئی از این قبایل محسوب شوند، یا قبایل آریایی متمایزی بوده باشند.

پارس‌ها، در قرون هشتم و هفتم پ.م، به دشت‌های خوزستان و حتا بخش‌هایی از میان‌رودان کوچیده بودند و در زمان سقوط شوش جمعیت بومی ایلام را به تدریج در خود حل می‌کردند. چنان که از تحلیل نام‌های افراد و متن‌های تجاری ایلامی برمی‌آید، در این هنگام پارس‌ها جمعیتی بزرگ از کشاورزان و صنعت‌گران را با سبک زندگی یکجانشینانه و شهری در این منطقه دارا بوده‌اند. پارس‌ها، در سال‌های پس از سقوط شوش و در خلاء قدرتِ ناشی از آن، پادشاهی انشان را به ارث بردند. نخستین شاه از این دودمانِ تئیش‌پیش بود که فرزند شخصیتی فرهمند به نام هخامنش بود، و این فردِ اخیر احتمالاً همان کسی بوده است که استقرار پارس‌ها در ایران جنوب غربی را سازمان داده و تغییر سبک زندگی‌شان را مدیریت کرده است، چرا که مضمون اساطیریِ نامش نشان می‌دهد که در چشم نوادگانش هم‌چون نمادِ عصری نو پنداشته می‌شده است. تئیش‌پیش احتمالاً در سال‌های ٦٤٥–٦٧٥ پ.م. بر انشان حکم راند و بعد جای خود را به پسرش کوروش اول داد که، به احتمال، نامش را از یکی از قبایل ایرانی بسیار متحرک (کورو) گرفته بود. کوروش نخست بین سال‌های ٦٠٢–٦٤٥ پ.م. بر انشان حاکم بود و پس از او کمبوجیه‌ی نخست بر تخت نشست که بین ٦٠٢ تا ٥٥٩ پ.م. زمام‌داری کرد. پسرِ کمبوجیه، کوروش بزرگ بود. این شاهان در فراز و نشیب نبردهای خونین آشور و ایلام برآمدند و – مثلاً در نبرد مهمی مانند حلوله – هم‌چون متحدان طبیعی ایلامیان بر ضد

آشور صف آراستند،[1] هر چند وقتی نیروی حریف زورآور می‌شد به گروگان دادنِ فرزندان و ابراز اطاعت تن درمی‌دادند.

کوروش دوم، که با لقب بزرگ شناخته می‌شود، چند سال نخست زمام‌داری خود را صرف استوار کردن سازماندهی قلمرو کوچکش کرد. بعد به حرکت درآمد و با سرعتی برق‌آسا کل سپهر شناخته شده در قلمرو میانی را به استثنای مصر درنوردید. به احتمال زیاد، نخست در سال ٥٥٦ پ.م. به شوش رفت و این شهر را گرفت و به این ترتیب بار دیگر لقبِ پرابهتِ «شاه انشان و شوش» را دارا شد،[2] و این همان اسمی است که در متن‌های بابلیِ هم‌زمانش، او را بدان نامیده‌اند.[3] اقدام کوروش، هر چند به طور صریح در تاریخ‌های موجود ثبت نشده اما، به احتمالی نزدیک به یقین به همین ترتیب انجام پذیرفته است؛ چرا که توسعه‌ی قلمرو انشان به سمت ماد و لودیه بدون فتح شوش و ایلامِ غربی ممکن نیست و بر مبنای تمام اسناد می‌دانیم که جهت حرکت کوروش در آغاز به سوی باختر بوده است. در ضمن القابی که برای او در متن‌های بازمانده از بابل به جا مانده نشان می‌دهد که در زمان خودش او را شاه ایلام می‌دانستند[4] و این تنها در صورتی ممکن است که شوش را نیز گرفته باشد.

در واقع، احتمالاً دلیلِ غیابِ اشاره به فتح شوش به دست کوروش، آن است که آن‌جا را نیز با سیاست و تدبیر و بدون جنگ و خونریزی گرفته و هم‌چون ناجی‌ای که قصدش متحد کردنِ دوباره‌ی پادشاهی کهن‌سال ایلام است،

---

1. Luckenbill, 1924.
2. Kuhrt, 1983: 83-97.
3 .Grayson, 1975.
4. Beaulieu, 1989.

در چشم اتباعش نمودار شده است. از این روست که به اقدام نظامی او بر ضد شوش تأکیدی وجود ندارد.[1] اما به هر حال روشن است که از همان ابتدای کار سراسر قلمروی ایلام را تسخیر کرده بود، وگرنه متن‌های بابلی او را شاه ایلام نمی‌نامیدند و خودش هم عنوانِ «شاه انشان و شوش» را بر مُهرهایش نقش نمی‌کرد.

احتمالاً با این حرکت، مادها متوجه جاه‌طلبی این شاهِ جوان شدند و آستیاگ در ۵۵۳ پ.م. سپاهی را برای رویارویی با او گسیل کرد. کوروش، احتمالاً، از واکنش سریع مادها غافلگیر شده و برای مقابله با آن آمادگی نداشته است چون در سه نبرد نخست شکست خورد،[2] و چهارمین نبرد را که در مرکز جمعیتی پارس‌ها یعنی پاسارگاد وقوع یافت، تنها با فداکاری زنان پارسی بُرد.[3] با وجود این، از همین هنگام کوروش نبوغ خود را در بهره‌گیری از تبلیغاتِ دینی نشان داد. این داستان که او نوه‌ی آستیاگ است و خون سلطنتی مادها را در رگ دارد، به همراه این باور که او همان نجات‌بخشی است که قرن‌ها پیش زرتشت آمدنش را پیش‌گویی کرده بود، زمینه را به شکلی فراهم آورد که گروهی از سرداران برجسته‌ی مادی به او گرایش یابند. آستیاگ ایشان را سرکوب کرد و حکومت وحشتی را پدید آورد که تنها به گرایش بیشتر به کوروش منتهی شد. به این ترتیب، سپاهیان آستیاگ او را اسیر کردند و به کوروش تحویل دادند و کوروش، پس از سه سال نبرد، ماد را گرفت و در ۵٤۹ پ.م. وارث بزرگ‌ترین پادشاهی زمین در آن روزگار شد.

---

1. Beaulieu, and Stolper, 1990: 559-621,.

۲. پولیانوس، کتاب ۷، فصل ٦، بند ۱.

۳. هرودوت، کتاب نخست، بندهای ۱۲۷ و ۱۲۸، یوستینوس، کتاب نخست، فصل ٦، بند ۱٦.

آن‌گاه کرزوس لودیایی، که از سویی با آستیاگ خویشاوندی داشت و از سوی دیگر موقعیت را برای دست‌اندازی به قلمرو از پا درآمده‌ی ماد مناسب دیده بود، به کوروش تاخت اما بعد از عملیاتی برق‌آسا و بی‌سابقه، در عرض چند ماه، شکست خورد و با شورش شهرهای یونانی تابعش که یکی پس از دیگری به کوروش می‌پیوستند روبه‌رو شد[1] و در نهایت به سال ٥٤٧ پ.م. در سارد، که مردمش تسلیم کوروش می‌شدند، خودکشی کرد.

کوروش یک سالِ بعد را صرفِ فرو نشاندن ناآرامی‌هایی در قلمرو لودیه کرد که از توطئه‌ی فرعونِ هراسیده‌ی مصر برمی‌خواست. سردار مادی او، هارپاگ، تا سال ٥٤٢ پ.م. با موفقیت شورش‌ها را در شهرهای ایونیه و قلمرو سکاها فرو نشاند[2] و برای کوروش فراغتی پدید آورد تا بتواند به بخش‌های شرقی ایران‌زمین بتازد و شاه‌نشین‌های کوچکی را که تا این هنگام تابع ماد بودند، به طور رسمی، به قلمرو خود منضم کند. این تاخت‌وتاز، احتمالاً، با شورش سرزمین‌های شرقی به رهبری بلخ شروع شده بود که با از میان رفتن پادشاهی ماد دلیلی برای پیروی از شاهِ تازه به دوران رسیده نمی‌دیدند.[3]

کوروش در این منطقه با مقاومتی ناچیز روبه‌رو شد و بزرگ‌ترین مرکز سیاسی منطقه، یعنی بلخ، را گرفت و به این ترتیب تمام قبایل آریایی را که از کوه‌های هندوکوش تا دریای سیاه پراکنده بودند در زیر یک پرچم گرد آورد.

---

۱. هرودوت، کتاب نخست، بندهای ٩٠–٧٣.

۲. دیودور سیسیلی، کتاب ۹، فصل ۳۵ و هرودوت، کتاب یکم، بندهای ١٦٠–١٥١.

۳. یوستینوس، کتاب نخست، فصل ۷، بند۱۱.

آن‌گاه با ارتش بزرگی که از این جمعیتِ نیرومند تشکیل یافته بود، به بابل هجوم برد و در مدتی کوتاه آن‌جا را نیز فتح کرد. نبونیدِ بابلی، که در این هنگام پیر شده و در برابر تبلیغات ماهرانه‌ی کوروش و پیوستنِ کاهنان و مردم به او خلع سلاح شده بود، شکست‌هایی پیاپی را تجربه کرد و در نهایت، وقتی مردم بابل دروازه‌های خود را بر روی پارسیان گشودند، تسلیم شد.

کوروش، بر خلاف تمام شاهان پیش از خود، از خونریزی و آزار دشمنانش ابا داشت و با جوانمردی بی‌سابقه‌ای شاهان مغلوب را می‌بخشید و آنها را به تبعیدی محترمانه می‌فرستاد.[1] این جوانمردی البته از سرشت ویژه‌اش برمی‌خاست، اما با سیاست ماهرانه‌اش نیز ترکیب شده بود که او را ناجی اقوام و ملل گوناگون، و آغازگر عصری نو در تاریخ، وا می‌نمود.[2] کوروش این تبلیغات را دستمایه‌ی پیروزی‌های خود قرار داد و بعد به تعهدهای خود در مقام ناجی عمل کرد و به این ترتیب، این تبلیغات را به وعده‌ای برآورده‌شده تبدیل کرد و از این رو نام خود را در تاریخ، هم‌چون ابرانسانی بسیار ستوده‌شده، به جا گذاشت.

کوروش از آن رو در تاریخ جهان اهمیت دارد که پایانِ عصر کشاورزی ابتدایی و آغازگاه دوران کشاورزی پیشرفته را نشانه‌گذاری می‌کند. او سیاست‌مدار ماهر و سازمان‌دهنده‌ای نابغه بود که بر جریان‌های گوناگونِ شکل‌دهنده بر جوامع انسانی قرن ششم پ.م. در قلمرو میانی سوار شد و توانست با نبوغی خیره‌کننده منابعِ در دسترس خود را

---

۱. هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۳۰.

2. Van der Spek, 1982: 278-283.

برای بازآرایی و بازسازی بنیادینِ نظمِ اجتماعی به کار گیرد. درخشش او از آن روست که ماهیت مسائلی را که در زمانه‌اش وجود داشت به درستی فهمید و با درایت و خردمندی توانست نیروهای پیرامون خویش را برای حل این مسائل به کار بندد و مدیریت کند.

۲. دوران کوروش عصرِ آرامشی بود که پس از آمیختگی جمعیتی بزرگ فرا رسیده بود. سومین موج از مهاجرت اقوام آریایی که از شمال پیش می‌آمد با توسعه‌طلبی شکننده و خشن آشوریان مصادف شده بود، و از این روست که در دو قرنِ پیش از کوروش در کنار کتیبه‌های تکان‌دهنده‌ی آشوریان و دیوارنگاره‌هایی که شکنجه و کشتار مردم غیرنظامی شکست‌خورده را تصویر می‌کنند، به بندهایی هم بر می‌خوریم که نگرانی دولت‌های مستقر را از قبایل نوآمده نشان می‌دهد. سکاها، مادها، پارس‌ها، کیمری‌ها و کمی بعدتر ماساگت‌ها و سارمات‌ها مردمی بودند که به زبانی کمابیش مشابه سخن می‌گفتند، جمعیتی بسیار داشتند، فنون استفاده از ارابه‌ی جنگی و سوارکاری را بهتر از همه می‌دانستند، بر راز و رمزِ ذوب آهن آگاه بودند و در قالب قبایلی کوچگرد و متحرک با مردان جنگاور سازماندهی شده بودند.[۱] دولت‌های تابع آشور (مانند دولت‌شهرهای نوهیتی)، به اندازه‌ی پادشاهان مانا و اورارتو که رقیبش محسوب می‌شدند، زیر مهمیز تاخت‌وتاز این قبایل قرار داشتند. خودِ آشوریان نیز، بار نخست با راه دادن سکاها به درون قلمرو

۱. سولیمیرسکی، ۱۳۷٤.

خویش، از حمله‌ی مادها جان سالم به در بردند و وقتی فرورتیش توانست سکاها را مطیع خود کند، در برابر این اتحادیه‌ی سوارکاران آریایی از پا درآمدند.

در بخش‌های درونی فلات ایران نیز قضیه چنین بود. با این تفاوت که قبایل نوآمده در این‌جا چندان غریبه نبودند و به زمینه‌ای پا می‌گذاشتند که پیش از آن قبایل آریایی دیگری به آن وارد شده بودند و در جریان فرآیندی که نیم‌هزاره به طول انجامیده بود، راه و رسم هم‌زیستی با شهرهای کشاورز مستقر در منطقه را آموخته بودند. آنچه ورود این قبایل به درون فلات ایران را صلح‌آمیز، و تاخت‌وتازشان در حاشیه‌ی شمال غربی آن را خشن و ویران‌گرانه ساخته بود، تا حدودی به بافت سیاسی و اجتماعی دولت‌های مستقر در ایران‌زمین بازمی‌گشت. مهم‌ترین و کهن‌ترینِ این دولت‌ها ایلام بود که از همان آغاز به شکلی فدرال اداره می‌شد و در قالب اتحادیه‌ی پادشاهانی سازماندهی شده بود که همه با هم خویشاوند بودند و بر شهرها و سرزمین‌های همسایه فرمان می‌راندند. این الگوی فدرال در قرون دوازدهم و سیزدهم که قبایل آریایی در سومین موج خود سر می‌رسیدند، بیش از هزار سال قدمت داشت و تجربه‌ای غنی و ارزشمند را در راستای دستیابی به اتحادها و ایجاد هم‌بستگی در چنته داشت. این حقیقت که موج دوم ورود قبایل آریایی نیز در فلات ایران صلح‌جویانه بود و به گسستی مادی یا سیاسی در دولت‌های منطقه منجر نشد، نشانگر آن است که سازوکاری سنجیده و آزموده‌شده برای جذب جمعیت مهاجر اضافی، و جای دادن‌شان در سبک زندگی کشاورزانه وجود داشته است. این سازوکار، به گمان من، همان است که چند قرن دیرتر در قلمروِ باختری ایران‌زمین نیز وام‌گیری شد.

مبنای این فرآیند آن بود که دولت‌های مستقرِ کشاورز چراگاه‌هایی را برای سکونت به قبایل نوآمده واگذار کنند و در مقابل از نیروی نظامی سوارکاران کوچگرد برای دفاع در برابر دشمنان خویش بهره برند. این روند، در نهایت، به جذب طبقه‌ی نخبه‌ی نوآمده در جامعه‌ی کشاورز بومی منتهی می‌شد و به یکجانشین شدن تدریجی جمعیت متحرک اولیه می‌انجامید.[1] به احتمال زیاد، این الگو در ابتدای کار در سده‌های سیزده و دوازده پ.م. در قلمرو ایلام ابداع شده، چرا که، ورود قبایل نیرومند کاسی به منطقه و مستقر شدن برخی از آنها در زاگرس و کاشانِ امروزین – که نامش را از ایشان گرفته – و آن‌گاه به حرکت درآمدن‌شان و فتح بابل بی آن که در سرزمینِ خاستگاه (ایلام) گسستی سیاسی یا مادی را ایجاد کنند، معنایی جز آن نمی‌دهد.

سکونت تدریجی و صلح‌آمیز قبایل کوچگرد در حواشی سرزمین‌های کشاورزی و جذب تدریجی ایشان در این سبک از زندگی، البته سازوکاری ساده و سرراست ندارد. قبایل کوچگرد ماهیتی نظامی دارند و در صورتی که دولت‌های حاکم بر سرزمین‌های کشاورز از حدی ضعیف‌تر باشند، دستیابی به اتحاد ناممکن می‌شود. چرا که برای قبایل سودمندتر است قلمرو کشاورزانه را به زور بگشایند و غارت کنند، تا آن که در خدمت اشرافِ حاکم در آن درآیند. از سوی دیگر، زیرسیستمِ نظامی دولت کشاورز نیز باید توانایی جذب و اتصال با این لایه‌ی جنگاور کوچگرد را داشته باشد. در جامعه‌ای مانند آشور، که ارتشی قومی و بسیار تشکل‌یافته با سنن محافظه‌کارانه و محکم داشت، چنین اتصالی آسان نبود و به همین دلیل هم این دولت بیش از تمام دولت‌های همسایه‌اش در برابر قبایل ایرانی

---

1. Snell, 1997.

کوچگرد مقاومت کرد و به جای اتحاد با ایشان، نابود کردن و تار و مار ساختن‌شان را هدف گرفت؛ سیاستی که در مورد قبایل آرامی و کلدانی جنوبی و غربی تا حدودی جواب داد، اما در مورد قبایل ماد و سکا در مرزهای شمالی و شرقی فاجعه‌آمیز از آب درآمد.

در درون فلات ایران، دولت کهن‌سال ایلام دقیقاً همان بستری بود که این اتحاد می‌توانست در آن صورت پذیرد. ایلام دولتی بسیار نیرومند بود که تنها رقیب و معارض جدی آشور در دوران توسعه‌اش محسوب می‌شد. در واقع، برای مقاطعی از تاریخ، می‌بینیم که آشور موفق شده بابل و مصر و دولت‌های نوهیتی و اورارتو و مانا را بگیرد و تنها نیرویی که در برابر آن ایستاده، ایلام است. در عمل، ایلام مهم‌ترین متحد بابل در برابر آشور بود و شاخه‌ی کوهستانی و نیمه مستقلش در شمال غربی، یعنی گوتیوم، همان جایی بود که در نهایت به ماد بدل گشت و آشور را از پا درآورد. اقتدار ایلام، از سویی راه را بر ورود غارتگرانه‌ی قبایل نوآمده می‌بست، و از سوی دیگر به خاطر بافت فدرال و منتشرش، امکان اتحاد با این قبایل را فراهم می‌آورد، و تا حدودی به دلیلِ همین امکانِ اتحاد هم بود که نیروی سیاسی بزرگی محسوب می‌شد و تاب مقاومت در برابر آشوریان را داشت. کافی است به سال‌نامه‌های آشوری و شرح نبردهای آشور و ایلام بنگریم تا ببینیم که چه شمار زیادی از قبایل کوچ‌گرد ایلامیان را در نبردها یاری می‌کرده‌اند.[1]

1. Grayson, 1975.

قبایل آریایی‌ای که در سومین موج به ایران‌زمین وارد شدند، به این ترتیب، با زمینه‌ای مساعد برای اقامتِ صلح‌جویانه برخورد کردند. نیمه‌ی شرقی ایران‌زمین از حدود یک هزاره پیش به تدریج از خوارزم و سغد تا دره‌ی سند توسط جمعیتی آریایی پوشیده شده بود که مهم‌ترین گرانیگاه سیاسی‌شان دولت بلخ بود. در ایران غربی، بقایای جمعیت قفقازی کهنی که بومیان اصلی ایران‌زمین بودند، هنوز وجود داشتند و دولتِ ایلام بزرگ‌ترین نماینده‌اش بود – هر چند دولت‌های اورارتو و مانا نیز به شکلی مستقل وجود داشتند. در این میان، دو دولتِ اخیر به تدریج زیر فشار آشوری‌ها سست و ناتوان می‌شدند، در حالی که سرزمین‌های ایلامی به تدریج با قبایل ماد و پارس درمی‌آمیختند و بیش از پیش آریایی می‌گشتند. این امر تا حدی بود که آشوری‌ها وقتی به مادها اشاره می‌کردند، آنان را با گوتی‌ها که مقیمان استانی در شمال ایلام بودند یکی می‌گرفتند و کوروش هم، که شاه ایلام است،[1] بر جمعیتی که به تدریج آریایی می‌شدند حکم می‌راند.

فروپاشی آشور، به معنای آن بود که دولت‌های بازمانده در منطقه، راه حلِ قدیمی و آزموده‌شده‌ی هزار سال قبل، یعنی برپایی پادشاهی‌های صلح‌جو را بار دیگر در پیش بگیرند. این راهبرد، در زمان ظهور کوروش موفق عمل کرده بود، اما سطح پیچیدگی و درجه‌ی سازمان‌یافتگی اجتماعی را تغییری نداده بود و تنها چند دولتِ صلح‌جو را جایگزین چند دولتِ جنگاورِ فرسوده کرده بود. این دولت‌ها توانسته بودند الگوی ایلامی جذب قبایل کوچگرد را به فنی عمومی تبدیل کنند، چنان که حتا آشور هم پیش از فروپاشی سیاستی مشابه را در مورد قبایل سکا در پیش گرفت

۱. پاتس، ۱۳۸۵: ٤۸۱.

و لودیه نیز در مورد قبایل آریایی و ایرانی‌زبانِ اسپَردَه چنین کرده بود. با وجود این، جذبِ یادشده امری ناقص و شکننده بود. جمعیت و قدرت قبایل نوآمده به قدری بود که قالب کهن و محدود پادشاهی برای سازماندهی‌شان کفایت نمی‌کرد. از این روست که در عصر کوروش، گذشته از شهرهای بزرگی که مراکز قدرت کشاورزانه و گرانیگاه قدرت پادشاهان بودند، زمینه‌ی بزرگی از چراگاه‌ها و طبیعت وحشی هم وجود داشت که عرصه‌ی حکمرانی قبایل آریایی بود و این قبایل خود به تدریج نیرویی زورآور و تعیین‌کننده می‌شدند. الگوی حرکت کوروش نشان می‌دهد که به اهمیت این قبایل آگاه بوده است. هم‌چنین کامیابی نظامی او را و پیروزی‌های برق‌آسایش بر دشمنانش را تنها می‌توان با سیاست نو و خاصش در مورد این قبایل توضیح داد.

اقتدار کوروش بر قلمرویش دو سویه‌ی متمایز و مکمل داشته است. از سویی، او قدرت نظامی را به شکلی تازه و پیراسته به کار گرفت. به گمان من، هنر اصلی او در این مورد آن بود که توانست ارتش‌هایی بزرگ را بر اساس الگوی قبایل کوچگرد آریایی سازمان دهد. تنها ارتش‌هایی سوار بر اسب و مجهز به سور و ساتِ متحرک در ارابه‌ها هستند که می‌توانند مسافت‌های یادشده را در زمانی به این کوتاهی بپیمایند و قدرت جنگی خویش را نیز حفظ کنند. این اتکای او به قبایل سوارکار و جنگاور آریایی، احتمالاً، همان دلیلی بوده که بخش عمده‌ی جمعیت رویارویش را به او متمایل می‌کرده است. ساکنان شهرهای سر راه او پیوستن قبایل کوچگردِ حاشیه‌نشینِ خویش به او را راهی مناسب برای خلاص شدن از حضورِ گاه کشمکش‌آمیز ایشان می‌دانستند، و قبایل نیمه یکجانشین نیز که هنوز خوی متحرک و جنگاور خویش را حفظ کرده بودند، در سیاست او راهی برای بازگشتن به سبک زندگی متحرک و جنگ-مدارانه می‌دیدند. این حقیقت که قبیله‌ی اسپرده، که ستون فقرات سوارکاران لودیایی بود، هنگام حمله‌ی او به این

سرزمین جانب‌اش را گرفتند، و این که سردارانی مادی مانند هارپاگ به او پیوستند، احتمالاً از این حقیقت ناشی می‌شده است. این را می‌توان با گزارش هرودوت و تاریخ‌نویسان یونانی دیگر جمع بست که می‌گویند هنگام حضورش در سغد و خوارزم شاه سکاها، به نام آمونتاس، با او متحد شد و به یاری‌اش آمد. و سکاها در آن هنگام مشهورترین قبایلی بودند که سبک زندگی کوچ‌گردی را هم‌چنان حفظ کرده بودند.

نبوغ نظامی کوروش با سویه‌ای دیگر از شهریاری او ترکیب شده بود و آن، شخصیت فرهمندش بود. تقریباً تمام تابعانِ شاهنشاهی نوپای هخامنشی، کوروش را در زمان خودش همچون نماینده‌ی خدا بر زمین به رسمیت می‌شناختند و او را، چنان که تاریخ‌نویسان یونانی روایت کرده‌اند، هم‌چون پدر می‌دانستند.[1] وفاداری چشمگیر سرداران و کارگزارانش که از غیاب چند ساله‌ی او برای سرکشی استفاده نمی‌کردند و اشتیاق مردم برای گشودن دروازه‌ها بر روی او و پذیرفتن حکومتش، بی‌تردید، تا حدودی در سرشت و شخصیت منحصر به فردش ریشه داشته است و دقت و درایتی که در سازماندهی منابع و تولید رفاه و امنیت برای اتباعش به خرج می‌داد.

با وجود این، متغیرهایی روانشناختی از این دست برای توضیح محبوبیت او کافی نیستند. کوروش در این میان از سازوکاری نرم‌افزاری نیز برای فراخواندن مردم به اطاعتش بهره می‌برده است. چنان که در کتاب *تاریخ کوروش هخامنشی* نشان داده‌ام،[2] کوروش در این راه از پشتیبانی شبکه‌ی مبلغان متحرک و فرهمندی به نام مغان برخوردار بود،

---

۱. کسنوفون، ۱۳٤۲؛ و هرودوت، کتاب نخست.

۲. وکیلی، ۱۳۸۹.

که در واقع همان طبقه‌ی کاهنان پادشاهی ماد بودند که بخشی از آنها دین زرتشتی را پذیرفته بودند و بخشی دیگر با کاهنان ایلامی و بابلی درآمیخته بودند.[۱] احتمالاً خود کوروش زرتشتی نبوده،[۲] اما از پشتیبانی این نظام مغانه بهره‌مند بوده و از عناصری مفهومی مانند سوشیانس استفاده می‌کرده است. در واقع، ادعای سیاسی او که مردم را به سویش جلب می‌کرد همان پیش‌گویی مشهور زرتشت است که به ظهور نجات‌دهنده‌ای فرهمند اشاره می‌کرد. کوروش این هنر را داشت که این ادعا را برگیرد و به کمک نظام مبلغان و مغان، وفاداری و حمایت مردم را به سوی خود جلب کند و از همه مهم‌تر آن که بعد از تسلط بر سرزمین‌های همسایه نظم و رفاه و آبادانی را برای اتباع تازه‌اش فراهم کند و به این ترتیب وعده‌ی نجات‌بخشی خود را برآورده سازد.

دوران زمام‌داری کوروش به دو بخشِ متفاوت تقسیم می‌شود. دوره‌ی جنگی نخست، که از ۵۵۶ تا ۵۳۹ پ.م. به طول انجامید و پانزده سال جنگِ پیاپی را در بر می‌گرفت، دستاوردی بی‌سابقه و درخشان را برایش به همراه داشت. او در این مدت پادشاهی ماد، لودیه و بابل را یکی پس از دیگری گشود و سیطره‌ی خویش را بر کل ایران شرقی استوار ساخت. وقتی سال ۵۳۹ فرا رسید، کوروش مردی پنجاه و هفت ساله بود که حدود یک سوم عمر خود را وقف جنگ کرده بود. او در این مدت سرزمینی با مساحت باور نکردنی چهار و نیم میلیون کیلومتر را فتح کرده بود و شمار اتباعش بین هشت تا نه میلیون نفر بودند. این بدان معنا بود که مردمِ آن روزگار در قلمرو میانی، اگر نویسا و دارای

---

۱. بویس، ۱۳۷۵.

۲. زنر، ۱۳۷۵.

تاریخ و خط بودند، یا مصری محسوب می‌شدند و یا شهروند شاهنشاهی کوروش. در حالی که این دومی، شش هفت برابر اولی مساحت و سه چهار برابر آن جمعیت داشت و آشکار بود که دیر یا زود آن را نیز در خود هضم خواهد کرد. کوروش در این مدت برای نخستین بار کل مردم ایران‌زمین را در یک واحد سیاسی غول‌آسا متحد کرده بود و مردم سرزمین‌های همسایه‌ی غربی (سوریه و آناتولی) را نیز به ایشان ملحق کرده بود.

کوروش باقی دوران زمامداری خود را در سکوت و آرامش گذراند. او از ۵۳۹ پ.م. تا ده سال بعد که درگذشت، دست به لشگرکشی پردامنه‌ی جدیدی نزد و هر آنچه در نزد تاریخ‌نویسان هست عملیات موضعی و کم‌دامنه‌ی دفاعی در برابر قبایل کوچ‌گرد آریایی‌نژادی بود که از شمال شرقی به این قلمرو می‌تاختند. این که کوروش چرا لشگرکشی‌های خود را متوقف کرد و ده سال را به این ترتیب گذراند، نیازمند بحث بیشتر است. آشکار است که کوروش به استواری و قدمت پادشاهی مصر آگاه بوده است و برای حمله به آن‌جا کمین کرده بوده است. هرودوت نوشته که کوروش قصد گرفتن مصر را داشت[۱] و کسنوفون حتا نوشته که او چنین کرد![۲]

سیاست او آشکارا توجهش به مصر را نشان می‌دهد. او قبایل هوادار دولت نوپای پارسی (مشهورتر از همه یهودیان) را به سرزمین‌های حایل بین دو دولت کوچاند و از بذل پول و یاری رساندن در بازآرایی دین‌شان در قالبی نو و ایرانی شده خودداری نکرد. به این ترتیب، مرزهای مصر را با نیروهایی هوادار ایران تقویت کرد. هم‌چنین آشکار

۱. هرودوت، کتاب نخست، بند ١٥٤.

۲. کسنوفون، *کوروپدیا*، کتاب اول، ۱، ٤ و کتاب هشتم، ٦، ۲۲-۲۰.

است که فعالیت تبلیغی مغانش در درون مصر نیز هم‌چنان ادامه داشته است. چرا که داستان‌های مربوط به غاصب بودنِ فرعون آماسیس و بیدادگر بودنش از همان زمان در کتیبه‌ها و متن‌ها راه یافت و این یکی از علایم تبلیغات کوروش است که پیش از آن نیز با موفقیت در مورد نبونید بابلی به کار گرفته شده بود. این که کمبوجیه هنگام حمله به مصر با هواداری بخشی از مصریان روبه‌رو شد و دریاسالار مصری و متحدان یونانی مصر را در کنار خود یافت، نتیجه‌ی این تبلیغات بود.

با وجود این، کوروش به مصر حمله نکرد. این کار شاید ناشی از مقتدر بودن مصر یا ناپایدار بودنِ نظمِ نوزادِ هخامنشی بوده باشد.[1] به گمان من هر دو عامل دست‌اندرکار بوده‌اند. چرا که کمبوجیه نیز پس از به قدرت رسیدن صبر کرد تا آماسیس در اثر کهولت از پا درآید و وقتی فرعون تازه بر تخت نشست، به مصر لشگر کشید. گذشته از این، سازماندهی دولتی که در مدت یک دهه شکل گرفته بود و تمام سرزمین‌های شهرنشینِ قلمرو میانی، جز مصر، را در بر می‌گرفت کاری دشوار بود که بی‌تردید در حال و هوای جنگی به درستی انجام نشده بود.

کوروش ایران‌زمین و سرزمین‌های همسایه‌ی آن را فتح کرد، هم‌چون اسکندر و تیمور و چنگیز. اما تفاوتش با این جهان‌گشایان خونخوار آن بود که به موقع از تاخت‌وتاز دست برداشت و نیروی خود را صرف سازماندهی اقتصادی و اجتماعی قلمرویش کرد. به همین دلیل هم، بر خلاف این جهان‌گشایان، به چهره‌ای مقدس تبدیل شد و زندگی‌نامه‌اش مبنای بازنویسی روایات مربوط به شخصیت‌های مقدس فراوانی قرار گرفت و در نسخه‌های کهن‌تر از

---

۱. داندامایف، ۱۳۷۳.

این رده از روایت‌ها ادغام گشت.[1] در مورد این که کوروش در ده سال آخر زمام‌داری‌اش دقیقاً چه کارهایی انجام داده است، چیز زیادی نمی‌دانیم، اما می‌توان فرض کرد که شالوده‌ی نظم هخامنشی در دوران او و بر مبنای خطوط سیاست وی ترسیم شده باشد:

– این نظم، از سویی بر سازماندهی ارتشی بزرگ و نیرومند استوار بود. کوروش ارتش را بر محور سوارکاران آریایی سازمان داد و از پذیرفتن رسته‌های مردم بومی نیز کوتاهی نکرد. با وجود این، محور قدرت نظامی‌اش را قبایل آریایی‌ای تشکیل می‌دادند که کوچ‌گرد بودند و سوارکاران و جنگاورانی برجسته محسوب می‌شدند. او سلسله‌مراتبی مبتنی بر دَه‌گان را از ایلامیان وام گرفت و ارتش خود را به این ترتیب رسته‌بندی کرد. هم‌چنین فن‌آوری آهن را که از دوران آشوریان کارکرد نظامی یافته بود، به درستی به کار گرفت و جنگ‌افزارهای آهنی در زمان او رواج یافتند. تقسیم شاهنشاهی به شهربانی‌هایی که پردیس‌ها و کاخ‌هایی شبیه به کاخ شاهنشاه را برمی‌ساختند و پادگان‌هایی از پارسیان را در خود جای می‌دادند نیز در دوران او آغاز شد.[2] به این ترتیب، رکن اولِ اقتدار او، سازماندهی ارتشی متحرک و بزرگ و چند لایه و چند قومی بود که ستون فقراتی آریایی داشت و در جای جای قلمرو او مستقر شده بود.

---

1. Drews, 1974,: 387-393.

۲. توپلین، ۱۳۸۸ (پ)، ج.۳: ۱۱۶–۱۱۱.

– دومین محور قدرت او، استفاده‌ی درست از فنون کشاورزانه بود. هخامنشیان به خاطر تشویق کشاورزی و آبادانی و کندن ترعه و کاریز و اجرای عملیات عمرانی کلان برای بارور کردن زمین در جهان باستان شهرت داشته‌اند، و از شواهد به جا مانده چنین برمی‌آید که از همان ابتدای دوران کوروش این نوع کارکردِ دربار مهم تلقی می‌شده است. به این ترتیب، فنون حفر کاریز، که ابتدا در دو قطبِ مستقلِ بلخ و اورارتو ابداع شده بود، در همه‌جا فراگیر شد. این امر، به همراه فراگیر شدنِ استفاده از خیشِ آهنی و تغییر در فنون شخم زدن زمین، گذار از دوران کشاورزی ابتدایی به کشاورزی پیشرفته را ممکن ساخت. این به معنای فراوان‌تر شدنِ غذا، بارورتر شدنِ زمین، و رونق گرفتن مراکز جمعیتی یکجانشین بود.[1]

– سومین محور قدرت هخامنشیان، بازرگانی بود. شواهدی در دست نیست که در عصر کوروش تلاشی برای ایجاد راه‌های تجاری انجام پذیرفته باشد، اما شواهدی غیرمستقیم وجود دارد که نشان می‌دهد رونق بازرگانی در زمینه‌ی «صلح پارسی» نیز در دوران او آغاز شده است. پیش از هر چیز، دامنه و سرعت لشگرکشی‌های کوروش نشان می‌دهد که از یاری و پشتیبانی گروهی تخصص‌یافته و کارآمد از مهندسان نظامی برخوردار بوده است، وگرنه انتقال لشگریانی که دست کم چند ده هزار نفر جمعیت داشته‌اند در مسافت‌هایی چند هزار کیلومتری و از میان جنگل‌ها و رودها و کوهستان‌ها ناممکن می‌نماید. از سوی دیگر، می‌دانیم که کوروش به رونق بازرگانی توجه داشته و رفاه ناشی از تبادل فرهنگی و تجاری را مایه‌ی پایداری و آرامش مردم می‌دانسته است، چنان که مثلاً بعد از گشودن سارد و

---

1. Gershevitch, 1985.

سرکوب شورش آن امر کرد بازار و مراکزی تفریحی در آن بسازند. از این رو، حدس می‌زنم جنبش راه‌سازی نیز در زمان کوروش و به دنبال ضرورت‌های نظامی دوران او آغاز شده باشد، هر چند مانند بسیاری از رگه‌های اجتماعی دیگر، در دوران جانشینانش به بار نشست.

بخش دوم: وارثان کوروش

گفتار نخست: کمبوجیه

۱. وقتی کوروش بزرگ درگذشت دولتی را برای وارثانش بر جای گذاشت که از هر نظر در تاریخ جهان بی‌نظیر بود. دولتی با ابعاد عظیم و گسترش جغرافیایی شگفت‌انگیز، که کشورهای امروزینِ ایران، عراق، افغانستان، ترکمنستان، ازبکستان، تاجیکستان، قرقیزستان، بخش‌هایی از پاکستان، ارمنستان، گرجستان، آذربایجان، ترکیه، سوریه، لبنان، فلسطین، اردن، آلبانی، بخش‌هایی از مقدونیه و یوگسلاوی و شمال یونان را در بر می‌گرفت. اصولاً ظهور دولتی با این ابعاد و تسخیر قلمرویی با این گستردگی امری شگفت و غیرمنتظره بود. اما آنچه این دستاورد را درخشان و بی‌بدیل می‌ساخت، آن بود که مردم تمام این پهنه‌ی بزرگ در دوران زمام‌داری کوروش حتا یک شورش جدی هم نداشتند و تمام آنچه در عصر کوروش رخ داد، تنبیه دیوان‌سالارانی مانند پاکتوآسِ لودیایی بود که با دزدیدن خزانه آشوبی می‌آفریدند، یا دفع حمله‌ی قبایل کوچگرد آریایی که در آن‌سوی مرزهای خوارزم و آستانه‌ی مرزهای نوپای ایران هخامنشی تاخت‌وتاز می‌کردند.

آنچه بهتر از هر چیز آرامش حاکم بر این قلمرو بزرگ و غیرعادی بودنِ دستاورد کوروش را نشان می‌دهد، این حقیقت است که پس از مرگ او پسرش بر تخت نشست، بی‌آن‌که با سرکشی اقوام تابع یا شورش سرزمین‌های دوردست روبه‌رو شود. وقتی کوروش درگذشت پسر بزرگش، کمبوجیه، که مدت‌ها همراه پدر در کار اداره‌ی دولت کوشیده بود، بر تخت نشست. تا پیش از او، تمام پادشاهان بزرگی که بر زمین زیسته بودند و قلمرویی را به کشورِ خویش افزوده بودند، همواره، در جریان گذار تاج و تخت به شاهِ بعدی با ناآرامی روبه‌رو می‌شدند.

شروکینِ اکدی که بین سال‌های ۲۳۳٤ تا ۲۲۷۹ پ.م. بر میان‌رودان و شرق ایلام حکومت می‌کرد و نخستین نمونه از این جهان‌گشایان بود، در سال‌های پیری با شورش مردم تابعش روبه‌رو شد و پسرش، ریموش، نیز تا مدت‌ها

با آن درگیر بود. کیتن‌هوتران ایلامی که مسیری واژگونه را طی کرد و در ۱۲۲۶ پ.م. به جنوب میان‌رودان تاخت و نیپور و نیسین را فتح کرد، در نهایت مغلوبِ شاهِ آشور شد و به قتل رسید و دودمانش برچیده شد. سرزمین‌های تابع حمورابی نیز به همین ترتیب پس از مرگش در ۱۷٤۹ پ.م. شوریدند و شالوده‌ی پادشاهی بزرگ بابل را فرو پاشیدند. در واقع، تا پیش از آن که کوروش دولت هخامنشی را تأسیس کند، شورش اقوام تازه تابع شده در زمان پیری شاه جهان‌گشا یا بر تخت نشستن جانشینش یک قاعده بود. تنها دولت‌هایی از جانشینی آرام و بی‌تنش بهره می‌بردند که یا مانند مصر در اندرون مرزهای خود می‌ماندند و در خارج از سرزمین خود تنها به دخالتی استعماری بسنده می‌کردند، و یا اصولاً از ورود به سرزمین‌های همسایه چشم‌پوشی می‌کردند و مانند دودمان کاسی‌های بابل یا هیتی‌ها در عصر پادشاهی میانه‌شان در قلمرو خویش باقی می‌ماندند.

ابعاد کشوری که کوروش برای کمبوجیه به جا گذاشت به قدری بزرگ بود که هر ناظرِ آشنا به تاریخ جهان باستان روی بروز شورش در زمان سالخوردگی کوروش یا دست‌کم جداسری و آشوب در زمان انتقال سلطنت به پسرش شرط‌بندی می‌کرد. با وجود این، کوروش در آرامش و ثبات به دوران پیری رسید، بی‌آن‌که یکی از سرزمین‌های بزرگ قلمرویش – که هر یک زمانی برای خود پادشاهی‌ای بزرگی بودند – سر به شورش بردارند. وقتی کوروش درگذشت و کمبوجیه بر تخت نشست، این معجزه هم‌چنان دوام آورد و هیچ نشانی از شورش و استقلال‌طلبی در سرزمین‌های استخوان‌دار و اقوام کهن‌سالی مانند بابلی‌ها و ایلامی‌ها بروز نکرد.

در مورد کمبوجیه داده‌های ضد و نقیضی در تاریخ وجود دارد. در واقع، اگر به منابع تاریخی جهان باستان بنگریم، با دو کمبوجیه‌ی کاملاً متفاوت روبه‌رو خواهیم شد. یکی از این دو به طور خاص در منابع یونانی بازنمایی

شده و تنها اشاره‌هایی جسته و گریخته بدان را در یک نبشته‌ی پارسی باستان می‌توان یافت. دیگری، تصویری یک‌سره متفاوت است که از منابع پارسی باستان، مصری، بابلی و مدارک باستان‌شناختی برمی‌آید و بدنه‌ی اصلی‌اش توسط منابع یونانی نیز تأیید می‌شود. من پیش از این در کتاب *اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی*[1] عناصر اصلی تصویر یونانی از کمبوجیه را شرح داده و نقد و واسازی کرده‌ام. از این رو در این‌جا در مورد دلایل کژدیسه شدنِ خاطره‌ی وی در یونان قلم‌فرسایی نمی‌کنم و با چند اشاره از موضوع درمی‌گذرم. چرا که اگر تمام منابع جهان باستان را در مورد کمبوجیه با هم ترکیب کنیم، و عناصر افسانه‌آمیز و نامعقول و جادویی را از آن حذف کنیم، به تصویری روشن و دقیق از این دومین شاه هخامنشی دست می‌یابیم.

نام کمبوجیه به همین شکل در پارسی باستان رواج داشته است. شکلِ اکدی آن «کَم- بو- زی- یا» و ثبت ایلامی‌اش «کَن- بو- سی- یا» است. یونانیان این نام را به شکل Καμβυοησ می‌نوشتند و کامبوِئس می‌خواندند. این نام به همین شکل به زبان‌های اروپایی وارد شد و در دوران جدید، چون فرانسویان حرف اوپسیلونِ یونانی (υ) را با صدای ای تلفظ می‌کردند، آن را به صورت کامبیز خواندند. وقتی این واژه از مجرای ترجمه‌ی آثار فرانسوی به ایران وارد شد، به همین شکل و هم‌چون نامی نو رواج یافت. کمبوجیه پسر بزرگ کوروش بود و با توجه به این که پدرش نام او را بر اساس نام پدربزرگش انتخاب کرده، می‌توان حدس زد که بنا بر سنتی درباری از همان ابتدا قرار بوده جانشین پدر باشد. برای این که این سنت آشکار شود، کافی است به نام نیاکان وی بنگریم: کمبوجیه پسر کوروش

---

۱. وکیلی، ۱۳۸۹ (ب).

پسر کمبوجیه پسر کوروش بود، و بنابراین پدربزرگی هم‌نام خود داشت که او خود از پدری هم‌نامِ پدرش زاده شده بود!

وقتی کوروش در آبان‌ماه ۵۳۹ پ.م. بابل را فتح کرد، نزدیک به شصت سال سن داشت. با توجه به الگوی نام‌گذاری کمبوجیه، که بنا بر سنت شاهان پارسی انشان انجام شده بود، می‌توان حدس زد که او پیش از آغازِ جهان‌گشایی کوروش، یعنی پیش از ٥٦٠ پ.م. زاده شده است. در این حالت، او در زمان فتح بابل جوانی بیست و چند ساله بوده است. این امر با نقشی که از همان زمان در تاریخ ایفا می‌کند هم‌خوانی دارد. چون در لوح حقوق بشر، کوروش با افتخار نام وی را در کنار خود می‌آورد و از مردوک سلامت و شادکامیِ وی را می‌طلبد. هم‌چنین به گواهی لوح سال‌نامه‌ی نبونید می‌دانیم که در پاییز ۵۳۸ پ.م. به بابل رفت و در جریان مراسمی رسمی به شیوه‌ی بابلیان تاج‌گذاری کرد و دستِ بتِ مردوک را در دست گرفت. او واپسین کسی بود که این مراسم را انجام می‌داد، و بنابراین وی را باید آخرین شاه بابل دانست. الواح بازمانده از شهر سیپار در جنوب میان‌رودان نشان می‌دهند که کمبوجیه در سال‌های دهه‌ی ۵۳۰ پ.م. در این منطقه فعال بوده و معبدها و بناهایی را بازسازی و ترمیم کرده است.

با توجه به درایت و خِردی که در کوروش سراغ داریم، قاعدتاً کمبوجیه در این مدت شاهی نیکوکار و کامیاب در بابل بوده است. باید این نکته را در نظر داشت که بابل واپسین بخش از قلمروِ هخامنشی بود که در زمان کوروش فتح شد و از نظر پیشینه و قدرت بعد از ماد و ایلام، که خاستگاه کوروش محسوب می‌شدند، به همراه مصر نیرومندترین واحد سیاسی در جهان باستان محسوب می‌شد. این که کوروش چند ماه پس از فتح بابل اداره‌ی امور آن را به دست پسر جوانش سپرده و به او اجازه داده تا در این شهر به سنتی باستانی تاج‌گذاری کند، نشانگر آن است که در همان

زمان هم کمبوجیه شخصیتی نیرومند و مدبّر را از خود نشان داده بود، وگرنه گماشتن جوانی بیست و چند ساله بر اورنگِ دولتی دیرینه و نیرومند مانند بابل، که تازه هم فتح شده، به نوعی ماجراجویی سیاسی نابخردانه شباهت دارد. کوروش قاعدتاً در فرزندش استعداد و گوهری را سراغ داشت که در این مقطع زمانیِ حسّاس چنین تصمیمی گرفت. این را هم باید در نظر داشت که بابل تنها بخشِ فتح‌شده از قلمرو هخامنشی بود که به این ترتیب شاهی مجزا برای خودش داشت و دولت قدرتمندی مانند ماد و لودیه‌ی ثروتمند از چنین احترامی برخوردار نشدند.

۲. در سال ۵۳۰ پ.م. کوروش درگذشت و کمبوجیه به جای او بر تخت نشست. نه نشانی از شورش و ناآرامی برخاست و نه رقیبان و مدعیان سلطنت از درون خاندان هخامنشی سر بر کشیدند. احتمالاً در این هنگام کمبوجیه سی و اند سالی داشته و فرمان‌برداری سرکردگان پارسی سالخورده و استخوانداری مانند ویشتاسپ هخامنشی از او، نشانگر لیاقت و محبوبیت وی است. ویشتاسپ پدر داریوش بزرگ است و در این هنگام استاندار پارت بود و احتمالاً سنی نزدیک به کوروش داشته است. گذشته از او، هم‌چنان افرادی از دودمان واپسین شاه بابل، نبونید، و آخرین شاه ماد، ارشتیاک، در گوشه‌وکنار باقی مانده بودند که هیچ یک مدعی تاج و تخت نشدند.

کمبوجیه پس از تاج‌گذاری سیاستِ پدرش را با فعالیت و شدت تمام ادامه داد. روند تمرکز قدرت در دولت هخامنشی بعد از برکشیده شدنِ کمبوجیه به مقام شاهنشاهی تکمیل شد. بدین معنا که کمبوجیه از انتخاب شاهی محلی برای بابل خودداری کرد و به این ترتیب، این سرزمین نیز مانند ماد و لودیه و واحدهای سیاسی ایران شرقی به یکی از استان‌های شاهنشاهی تبدیل شد. به این ترتیب، معلوم شد که تاج‌گذاری کمبوجیه در بابل و رعایت قوانین

سیاسی این شهر رشوه‌ای استثنایی بوده که کوروش در برابر ترک مقاومت و پیوستن به او، به مردم این شهر پیشکش کرده است. چرا که وقتی شاه بابل پس از درگذشت پدرش به جایگاه شاهنشاه ارتقا یابد، دیگر جایی برای زخمی شدن غرور بابلیان باقی نمی‌ماند.

به این ترتیب، بابل از زمان کمبوجیه به بعد بافت سیاسی سنتی خود را از دست داد و در چارچوب سنن درباری پارسی، که ماهیتی ایلامی داشت، ادغام شد. با وجود این، پیوستگی وی با سرزمین بابل و مشروعیتش در این منطقه چندان بود که مردم این شهر هم‌چنان سال‌ها را با معیاری بابلی، از زمانی پیش از مرگ پدرش، حساب می‌کردند. می‌دانیم که در اوایل سال ۵۳۰ پ.م. کوروش – احتمالاً با آگاهی از نزدیک بودنِ مرگش – القابی تازه را به پسرش بخشید و او را شاهِ سرزمین‌ها نامید. هرودوت این را نتیجه‌ی سفر جنگی کوروش به ایران شرقی و آغاز درگیری با ماساگت‌ها مربوط دانسته است. اما چنان که در کتاب *تاریخ کوروش هخامنشی* نشان دادم، اصولاً در مورد این که چنین سفری انجام شده باشد و کوروش در میدان جنگ درگذشته باشد تردید وجود دارد.

به احتمال زیاد اصل ماجرا آن بوده که کوروش در این تاریخ بیمار شده یا به هر دلیلی مرگ خویش را نزدیک دیده و بنابراین فرزندش را به جای خویش برکشیده است. به هر صورت، مردم بابل به همین دلیل زمان سلطنت کمبوجیه را از این هنگام حساب می‌کنند و حکومتش را هشت سال می‌دانند، در حالی که کوروش شش ماه بعد در شهریور ۵۳۰ پ.م. درگذشت. هرودوت که سلطنت کمبوجیه را از این مقطع در نظر گرفته، طول زمامداری‌اش را

هفت سال و پنج ماه دانسته است.[1] با این حساب کمبوجیه در واپسین ماه‌های حیات کوروش از جایگاه پادشاهی بابل به جایگاه جانشین شاهنشاه ارتقای مقام یافت. چون بارها در تمام اسناد به این که کمبوجیه واپسین شاه بابل بوده اشاره شده، و شاه دیگری بعد از او بر بابل حکم نرانده است، می‌توان اواخر سال ۵۳۰ پ.م. را به عنوان زمان نابودی پادشاهی بابل و جذب شدنش در سیستم استان‌های شاهنشاهی هخامنشی پذیرفت. این نکته باید مورد توجه قرار گیرد که این امر تنها تحولی در القاب و جایگاه دیوان‌سالارانه‌ی بابل بود و دستگاه سیاسی و الگوی مدیریتی این منطقه در درون نظام پارسی را دستخوش تحولی مهم نساخت.

از این رو، بر این امر تأکید می‌کنم که در نوشتار برخی از پژوهندگان نام‌دار، بدون این که سند یا شاهدی وجود داشته باشد، فرض شده که بابل تا سال‌های ٤٨٢ و ٤٨٤ پ.م. که به روایت هرودوت شورش کرد هم‌چنان پادشاهی بوده است و تازه پس از آن بود که به استانی در میان سایر استان‌ها فرو کاسته شد.[2] من در کتاب *اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی* نشان داده‌ام که داستان شورش بابلیان در این سال‌ها، که تنها کتسیاس بدان اشاره کرده، اصولاً روایتی مشکوک است. این گزارش از سویی داده‌هایی نادرست مانند نابودی معبد مردوک و ذوب شدن بت این ایزد را در بر دارد، و از سوی دیگر انگار بر مبنای رونوشتی از شورش این شهر در زمان داریوش بزرگ برساخته شده است.

---

۱. هرودوت، کتاب سوم، بند ٦٦.

۲. داندامایف، ۱۳۸۸، ج.۸ : ۳٤۰.

نادرستی این روایت از آن‌جا معلوم می‌شود که هرودوت سی سال پس از این قیام فرضی به بابل رفته و معبد مردوک و بت وی را دیده و در موردش نوشته و اشاره‌ای به شورش بابل و ویرانی شهر یا غارت معبدش نمی‌کند.[1] از این رو، این شورشِ فرضی چندان مهم نبوده که بخواهد به افول جایگاه بابل در سلسله‌مراتب دیوان‌سالاری هخامنشی منتهی شود. گذشته از این، می‌دانیم که تعبیرِ «شاهِ پارس، ماد و بابل» هم‌چنان تا دیرزمانی در خودِ بابل کاربرد داشته است و برای نامیدن شاهنشاه هخامنشی به کار می‌رفته است، چنان که کتیبه‌ای با این عنوان از دوران خشایارشا در بابل پیدا شده است، که دست بر قضا در نگاه یونان‌مدارانه، بعد از کمبوجیه، دومین دشمنِ بابلیان به شمار می‌رود. لقب شاه بابل تا سال بیست و چهارم سلطنت اردشیر نخست (٤٤١ پ.م.) هم‌چنان رایج بوده است.[2] به زودی نشان خواهم داد که روایت یونانی از افول بابل و حمله به معبدش در دوران خشایارشا بازتابِ سیاستی دینی بوده که در بابل به شکلی افتخارآفرین انجام پذیرفته و ربطی به جایگاه سیاسی این سرزمین در دیوان‌سالاری هخامنشی ندارد.

زمانی که کمبوجیه بر تخت نشست، تمام سرزمین‌های شهرنشین و متمدنِ قلمرو میانی بخشی از دولت پارسی محسوب می‌شدند، و تنها مصر بود که در این میان استثنا بود. مصر، در این هنگام، هم کهن‌ترین دولتِ کره‌ی زمین بود و هم از اقتدار و ثبات چشمگیری برخوردار بود. از سال ٦٦٤ پ.م. که فرعون‌های سلسله‌ی سائیس (دودمان بیست و ششم) سرزمین مصر را بار دیگر در قالب دولتی یگانه متحد کردند، چند فرعون بر تخت نشسته بودند که

---

۱. هرودوت، کتاب اول، بند ۱۸۳.

۲. کورت و شروین وایت، ۱۳۸۸، ج. ۲: ۱۱۵–۱۱٤.

قدرت و مشروعیتی کامل داشتند. وقتی کوروش بابل را گشود، بخش عمده‌ی سرزمین‌های آسورستان را در اختیار گرفت و بر دولت‌شهرهای حاشیه‌ی شرقی مدیترانه، که از دیرباز موضوع کشمکش مصر و بابل بود، چیره گشت. با این همه، مصر هم‌چنان قبرس و جزایر دریای اژه را در اختیار داشت و از نفوذی فراوان در شهرهای فنیقی و یونانی برخوردار بود.

زمانی که کمبوجیه بر تخت نشست، فرعونی به نام آماسیس دوم بر این کشور فرمان می‌راند. او به خطر پارس‌ها پی برده بود و می‌کوشید دولت‌شهرهای یونانی را برای مقابله با پارس‌ها با خود همراه کند. یکی از مهم‌ترین دولت‌شهرهای یونانی، در این هنگام، ساموس بود که در کناره‌ی دریای اژه قرار داشت و مردی به نام پلوکراتِس[1] بر آن حکومت می‌کرد. این مرد ترکیبی شگفت‌انگیز از یک سیاست‌مدار موفق و یک دزد دریایی بی‌رحم بود. او به کمک دو برادرش بر شاه ساموس شورید و او را سرنگون ساخت و پس از آن که دو برادرش را به قتل رساند، جبارِ مستبد ساموس شد. آن‌گاه به تاخت‌وتاز در شهرهای همسایه پرداخت و با غارت مناطق ساحلی ثروتی به هم زد. والین‌خا در مقاله‌ی خوبی نشان داده که پلوکراتس در این هنگام هم‌چون نوعی کارگزار برای فرعون مصر هم عمل می‌کرده و وظیفه‌ی اجیر کردن سربازان یونانی مزدور برای ارتش مصر را بر عهده داشته است.[2] شمار این سربازان مزدور چند

1. Polycrates

۲. والین‌خا، ۱۳۸۸، ج. ٦: ۲۹٤–۲۷۱.

هزار نفر تخمین زده می‌شوند و قاعدتاً پلوکراتس برای استخدام و انتقال ایشان به مصر کمک مالی کلانی از فرعون دریافت می‌کرده است.

فرعون در اتحاد با این مرد از منابع مالی سرشار خود بهره جست تا یک نیروی دریایی مزدور نیرومند در سواحل اژه پدید آورد.[1] پلوکراتس با خوشحالی پیشنهاد فرعون را پذیرفت و در مدتی کوتاه پانصد کشتی جنگی سبک و چهل کشتی سه پارویی (تریر) تجهیز کرد.[2] آن‌گاه شروع به دست‌اندازی به دولت‌شهرها و جزایر اطراف کرد و برای خود دولت دریایی کوچکی در منطقه‌ی اژه پدید آورد. فرعون که به او هم‌چون متحدی ارزشمند می‌نگریست، مزاحمتی برایش ایجاد نکرد. اما چند سال بعد فرعون درگذشت و فرزندش چنین پیوند استواری با ساموس نداشت.

۳. مهم‌ترین نشانه بر آرامش و نظمِ حاکم بر قلمرو کمبوجیه آن است که این شاهِ تازه بر تخت نشسته خیلی زود وارد موقعیتی تهاجمی شد و با اقتدار و کامیابی فراوانی راهبردهای آزموده‌شده در زمان پدرش، کوروش، را به کار گرفت. در پنج سال نخستی که از حکومت کمبوجیه گذشت، دایره‌ی نفوذ ایران در منطقه‌ی تحت فرمان مصر در سوریه و اژه چندان افزوده شد که فرعون را به عقب‌نشینی وا داشت. با وجود این، آماسیسِ سالخورده مردی مقتدر و نیرومند بود و تا سال ۵۲۵ پ.م. به استواری بر اورنگ مصر تکیه زده بود. از این رو، کمبوجیه بی‌گدار به آب نزد و تا زمانی که وی زمام امور را در دست داشت، از ماجراجویی نظامی در مرزهای مصر چشم‌پوشی کرد.

---

۱. هرودوت، کتاب یکم، بند ۱۸۶.

۲. هرودوت، کتاب دوم، بند ٤٤.

در ۵۲۵ پ.م. آماسیس، پس از چهل و چهار سال حکومت مقتدرانه، درگذشت و جای خود را به پسرش پسامتیک سوم[1] داد. کمبوجیه قاعدتاً در طی سال‌های آغازین حکومتش به شدت مشغول برنامه‌ریزی و بسط دامنه‌ی نفوذ پارسیان در قلمرو مصر بوده است. چون به محض مرگ فرعون پیر، متحدانش در سوریه و اژه یکایک از مصر رویگردان شدند و به کمبوجیه گراییدند. نخست شهرهای فنیقی و قبرس، بدون این که جنگی درگیرد، از مصر گسستند و تابع شاهنشاه پارسی شدند.

پلوکراتس هم که از برکت پول‌های مصر به ثروت و قدرت دست یافته بود، درباری شبیه به مقر حکومتی شهربانان پارسی برای خود آراست و برای تفریح مردم پردیس و باغ وحش ساخت و به این ترتیب، گویی خود را یکی از استان‌های پارسی قلمداد می‌کرد. وقتی آماسیس درگذشت، پلوکراتس موضع‌گیری خود را به صراحت ابراز کرد و با نیروی دریایی بزرگی که پولش از جیبِ فرعون رفته بود، به پارسیان پیوست. او منطقه‌ی میان لسبوس تا جزایر کوکلاد (سیکلاد)[2] را فتح کرد و تمام کشتی‌های زیر فرمانش را به اردوگاه کمبوجیه گسیل کرد. به این شکل، کمبوجیه برای نخستین بار دولت ایران را به نیروی دریایی بزرگی مجهز ساخت. ستون فقرات این ارتش دریایی را دولت‌شهرهای فنیقی و اژه‌ای برمی‌ساختند که تا چندی پیش تابع مصر بودند و به تازگی از ارباب پیشین خود گسسته بودند.

---

1. Psammetichus III
2. Cyclades

گزارش‌های متفاوت، بزرگی ناوگان کمبوجیه را به اشکال گوناگون تخمین زده‌اند. والین‌خا در یک جمع‌بندیِ پذیرفتنی شمار کل کشتی‌های ناوگان ایران در آستانه‌ی حمله به مصر را حدود سیصد فروند دانسته است.[۱] هرودوت نوشته که صد کشتی پنجاه پارویی (پِنتاکونتور) با هزار کمانگیر از این مجموعه به پلوکراتس تعلق داشته‌اند.[۲] این نیروی دریایی در طول دوران هخامنشی به تدریج بزرگ‌تر و بزرگ‌تر شد، به شکلی که در دوران داریوش بزرگ و زمان حمله‌اش به مرزهای غربی شش‌صد کشتی جنگی را در خود جای می‌داد. این ناوگان طبق منابع یونانی و رومی توسط خشایارشا دو برابر شد و شمار کشتی‌هایش به رقم خیره‌کننده‌ی هزار و دویست فروند رسید[۳] که اگر راست باشد عددی بسیار بزرگ است.

در منابع اروپایی بیشتر بر اهمیت نیروی دریایی یونان تأکید شده و فرض بر آن است که دریانوردان یونانی بودند که ستون فقرات نیروی دریایی هخامنشیان را برمی‌ساختند. این برداشت کاملاً نادرست است. شواهدی که در این مورد در دست داریم، چند خوشه از داده‌ها را در بر می‌گیرد. نخست آن که، فنیقی‌ها دست‌کم سه قرن زودتر از یونانیان نیروی دریایی خود را پدید آوردند و عصر کوچ‌نشینی دریایی‌شان را آغاز کردند،[٤] بنابراین اهمیت و سابقه‌ی ایشان در این زمینه بسیار بیشتر بوده است. دوم آن که، در حدود سال ۵۰۰ پ.م. دولت‌شهر یونانی‌نشینِ میلتوس برای

۱. والین‌خا، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۱۲۸.

۲. هرودوت، کتاب سوم، بند ۳۹.

3. Siculus, XI, 3,7.

۵. موسکاتی، ۱۳۷۸: ۱۲۹.

یاری به تبعیدیان ناکسوس به کشتی جنگی و نیروی دریایی نیاز یافت. میلتوس در آن هنگام بزرگ‌ترین دولت‌شهر یونانی آناتولی و مرکز تمدن یونانی بود، اما خود فاقد نیروی دریایی بود و شهربان هخامنشی ایونیه کشتی‌های زیر فرمانش را در اختیار این شهر نهاد.

شاهد دیگر آن که، توکودیدس هنگام شرح تاریخ ظهور نیروی دریایی یونانی تصریح کرده که نخستین شکل از کشتی‌سازی این قلمرو در قرن هشتم پ.م. در شهر کورینت پدید آمد و تا ٤٨٦ پ.م. به نیروی دریایی واقعی منتهی نشد. توکودیدس ظهور نیروی دریایی را با نام «سبکِ نو» برچسب زده و گفته که این جریان به دنبال اختراع کشتی سه‌پارویی (تریرِم) در کورینتِ عصر کمبوجیه آغاز شد.[1] در نوشتاری دیگر، این شواهد و داده‌های دیگر را جمع بسته‌ام و نشان داده‌ام که به طور کلی ظهور نیروی دریایی یونانی پیامد و معلولِ حضور سیاسی هخامنشیان در دریای اژه بوده است و بر آن تقدم زمانی ندارد.[2] این امر در مورد اختراع‌های مربوط به دریانوردی هم مصداق دارد.

مهم‌ترین نوآوری در جنگ دریاییِ این دوران، اختراع کشتی سه‌پارویی (تریرم) است که در بیشتر منابع عامیانه ابداعی یونانی دانسته شده است. این کشتی‌ها بزرگ بودند و به دلیل دارا بودنِ سه ردیف پاروزن می‌توانستند با سرعت به سوی کشتی‌های دیگر بتازند و با دماغه‌شان آنها را در هم شکنند. مدارک باستان‌شناختی نشان می‌دهد که خاستگاه آن بی‌تردید یونانی نیست. این کشتی‌ها تا سال ٥٢٥ پ.م. – یعنی وقتی که کمبوجیه تأسیس نیروی دریایی‌اش را آغاز

---

١. والین‌خا، ١٣٨٨: ١٠٢–١٠٠.

٢. وکیلی، ١٣٨٩ (ب): ١٦٠–١٦٧.

کرد – وجود نداشته و پس از آن هم تا سال ٤٨٦ پ.م. شمار آن در دولت‌شهرهای یونانی بسیار اندک است[۱] و به طور خاص به شهر کورینت مربوط است که زیر نفوذ فرهنگی و سیاسی ایران قرار داشته است. شکل اولیه‌ی این نوع کشتی احتمالاً توسط کارتاژی‌ها در حدود سال ۵۳۵ پ.م. اختراع شده و در آن تنها شمار نیمکت‌های پاروزنان به سه تا افزایش یافته است.[۲]

بعدتر در حدود ۵۲۵ پ.م. در ناوگان کمبوجیه کشتی تریرم واقعی اختراع شده و این سه ردیف پاروزن بر کشتی بزرگی از نوع پنجاه پارویی سوار شده است. والین‌خا نوشته که مصر نامزد مناسبی برای این مرحله‌ی دوم از ساخت تریرم است. از دید او فرعون مصر در آسورستان و فلسطین نسبت به هخامنشیان سیاستی تهاجمی داشته و کوروش و کمبوجیه در برابر او نرمش و مدارا نشان می‌داده‌اند. او فرض کرده که در حدود سال ۵۳۰ پ.م. ساخت کشتی‌های سه پارویی در مصر آغاز شد و این باعث شد که کمبوجیه سیاست تدافعی‌اش را رها کند و به مصر حمله نماید.[۳]

برداشت والین‌خا به نظرم کاملاً نادرست است. این که کوروش از همان ابتدا به فتح کل جهان نظر داشته و با رهاندن یهودیان و تشویق‌شان به مستقر شدن در دروازه‌های مصر برای حمله به این منطقه زمینه‌چینی کرده، به خوبی

---

۱. والین‌خا، ۱۳۸۸، ج.۱: ۱۲۰.

۲. والین‌خا، ۱۳۸۸، ج.۱: ۱۲۲.

۳. والین‌خا، ۱۳۸۸، ج.۱: ۱۲٦.

با شواهد تاریخی هم‌خوانی دارد. این را در کنار این حقیقت بگذارید که پیکره‌ی کوروش در دشت مرغاب، تاجی مصری بر سر دارد و این را می‌توان تا حدودی ادعای حاکمیت بر سپهر سیاسی این سرزمین دانست.

گذشته از این، هیچ شاهدی وجود ندارد که آماسیس در حدود ۵۳۰ امر به نوسازی ناوگانش داده باشد. داویسون نشان داده که هیچ مدرکی دال بر وجود تریرم پیش از سال ۵۲۵ پ.م. وجود ندارد.[1] در این سال که نخستین نشانه‌های این کشتی نمایان می‌شود، فرعونی پیر و محافظه‌کار بر مصر حاکم بوده و سال‌های آخر عمر خود را می‌گذرانده است. در این هنگام، نه جنبشی نظامی در این کشور وجود داشته و نه شاهدی بر این هست که نیروی دریایی مصری دستخوش بازآرایی شده باشد.

در عین حال هم‌زمانیِ اختراع تریرم (حدود ۵۲۵ پ.م.) با تأسیس نیروی دریایی ایران به دست کمبوجیه معنادار می‌نماید. از این رو، حدس من آن است که این کشتی در جریان نوسازی قوای دریایی در مرزهای غربی شاهنشاهی و در سال‌های آغازین زمام‌داری کمبوجیه اختراع شده باشد. مخترعان آن به احتمال زیاد فنیقی‌ها بودند که خویشاوندان‌شان کار ساخت این کشتی را در کارتاژ آغاز کرده بودند و خودشان بیشترین تجربه و مهارت را در دریانوردی داشته‌اند. این امر، فنیقی بودنِ تقریباً همه‌ی خدمه و دریاسالاران و جنگاوران دریاییِ ارتش کمبوجیه را نیز توجیه می‌کند، که مورد تأکید هرودوت هم هست.[2]

1. Davison, 1947: 18-25.

۲. هرودوت، کتاب سوم، بندهای ۳ و ۱۹.

همچنین این حدس با رفتار نیروی دریایی مصر در زمان حملهی پارسها سازگاری بیشتری دارد. اگر دریاسالاران مصری به راستی اختراعی چنین هولناک و نیرومند را در اختیار میداشتند، در برابر ایرانیان مقاومت میکردند و به این سادگی تسلیم نمیشدند. در جریان نبردها نیروی دریایی مصر عملاً هیچ مقاومتی از خود نشان نداد و بزرگترین دریاسالار مصری به پارسها پیوست و این برای نیروی دریایی پویایی که تازه اختراعی مهم در سطح جهانی را به بهرهبرداری رسانده باشد، توجیهناپذیر مینماید.

با این تفاصیل، کمبوجیه زمانی که برای فتح مصر نیروهای خود را به حرکت درآورد نیروی دریایی قابل توجهی را زیر فرمان داشت که سلاحی کارآمد و نوظهور به نام کشتی سهپارویی هم در زرادخانهاش یافت میشد. او با کارآیی و دقتی در خورِ فرزند کوروش، تبلیغاتی پردامنه را سازمان داد و پسامتیک را فرعونی نامشروع خواند و برای فتح مصر به حرکت درآمد. برخی از تاریخنویسان بدون توجه به سیر حوادث فرض کردهاند که کمبوجیه در زمان حکومت آماسیس برای فتح مصر به حرکت درآمد و فرعون زمانی که وی در راه بود درگذشت.[1] این برداشت نه انتظار پنج سالهی کمبوجیه را توجیه میکند و نه کارآیی دستگاه تبلیغاتیاش برای گرواندن مصریان به جهانگشای پارسی را توضیح میدهد. در مقابل، نوعی تصادف خجسته برای پارسها را فرض میگیرد که نامحتمل و نامستند است. توجه به روند حوادث نشان میدهد که کمبوجیه در سراسر پنج سال نخست حکومتش به زمینهچینی برای حمله به مصر مشغول بوده و شبکهای از مبلغان و هواداران حاکمیت پارسیان را سازمان داده است. در این حالت تقارن

---

۱. کوک، ۱۳۸۳: ۹۸.

لشگرکشی‌اش به مصر و مرگ آماسیس به سادگی بدان معناست که کمبوجیه مرگ فرعون مقتدر قبلی را فرصتی مناسب دانسته و پس از شنیدن خبر آن به حرکت درآمده است.

رخدادهای بعدی نشان داد که کمبوجیه سرداری مهاجم و زورمدار نبوده و به ترفندهای تبلیغاتی بیش از تیغه‌ی شمشیرش بها می‌داده است. یک نمونه از نفوذ او در مصر را می‌توان از این‌جا دریافت که هم‌زمان با تاج‌گذاری فرعون نو در شهر تِب باران بارید و این رخداد که در آب و هوای خشک این شهر به ندرت رخ می‌داد،[۱] با شایعه‌هایی که هواداران پارسیان در اطراف می‌پراکندند، هم‌چون امری مهم و هراس‌انگیز جلوه کرد و غیب‌گویانی که قاعدتاً به مغان پارسی وابسته بودند، آن را طالعی نحس دانستند و نشانه‌ی بدشگون بودنِ قدمِ پسامتیک قلمدادش کردند و پیشگویی‌های فراوانی انجام شد که بی‌دوام بودن دولت نو را اعلام می‌کرد.

در همین هنگام، این شایعه برخاست که کمبوجیه در اصل فرزند فرعونِ محبوب پیشین، آپریس، است که به دست آماسیس کشته شده و تاج‌وتختش غصب شده بود. بر اساس این شایعه، کوروش با دختر آپریس ازدواج کرده بود و کمبوجیه حاصل این وصلت بود. این شایعه در واقعیت ریشه نداشت، اما زمینه‌ای مشروع برای حکومت کمبوجیه بر مصر فراهم می‌آورد. ناگفته نماند که، به روایت هرودوت، مادر کمبوجیه کاساندانه نام داشت و دختر فرناسپ بود.[۲]

---

۱ Flinders Petrie and Hawass, 1990: 61.

۲. هرودوت، کتاب دوم، بند ۱.

گذشته از استخوان‌بندی تاریخی که ماجرای فتح مصر را به سادگی دنباله‌ی منطقی سیاست کوروش برای فتح جهان قرار می‌دهد، روایت‌های دیگری هم در این مورد وجود دارند. این روایت‌ها که در منابع یونانی و به ویژه در *تواریخِ* هرودوتِ داستان‌سرا ثبت شده، دلیل حمله‌ی کمبوجیه به مصر را به روایتی عامیانه و از نظر تاریخی نادرست فرو می‌کاهد. نخستین داستان آن است که کمبوجیه از آماسیس دخترش را خواستگاری کرد، اما آماسیس دختر فرعون قبلی (آپریس) را روانه کرد و آگاهی پارس‌ها بر این نیرنگ باعث جنگ بین دو ملت شد![1] داستان دیگر می‌گوید که کاساندانَه، مادر کمبوجیه، در زمان کودکی‌اش به یکی از زنان مصری کوروش حسد می‌برد و به همین دلیل کمبوجیه، که در ده سالگی شاهد این ماجراها بود، بعدها به مصر حمله کرد![2] دلیل دیگری که هرودوت ارائه کرده، چنین است که فانِس از اهالی هالیکارناسوس (زادگاه هرودوت)، که سردار مزدوری در خدمت آماسیس بود، با فرعون دعوایش شد. پس با کشتی به ایران گریخت و پس از ماجراهای هیجان‌انگیزی نزد کمبوجیه رفت و او را برای حمله به مصر ترغیب کرد.[3]

روایت‌های یادشده نشان می‌دهند که رخدادی تاریخی و مهم مانند فتح مصر، که تابعی از منطق درونی سیاست هخامنشیان است، در سرزمینی مانند یونان چگونه بازتاب یافته و در حد چه قصه‌های کودکانه‌ای ساده شده است.

۱. هرودوت، کتاب سوم، بند۱.

۲. هرودوت، کتاب سوم، بند ۳.

۳. هرودوت، کتاب سوم، بند ٤.

آشکارا هرودوت و برخی از یونانیان دیگری که داستان‌هایی در مورد کمبوجیه و سایر شاهان هخامنشی را بازگو می‌کردند، از نگاه کردن به کلیت آنچه در جریان بوده و درک کردنش عاجز بوده‌اند، و نمی‌دیدند که این مرد مانند پدرش برنامه‌ای فراگیر برای فتح کل جهان را دنبال می‌کند و استقرار نظم و قانونی یکدست و فراگیر را بر آن آماج کرده است.

در بهار سال ۵۲۵ پ.م. ارتش ایران در فلسطین و اردن با استقبال مردم محلی و یهودیانی روبه‌رو شد که پانزده سال پیش با سیاست مهربانانه‌ی کوروش از تبعید بابلیان رهیده و به این منطقه کوچیده بودند. این ارتش با راهنمایی بومیان عرب به سلامت از صحرای سینا گذشت و در شهر مرزی پِلوسیوم[1] در شمال مصر با ارتش مصر درآویخت. مصریان ابتدا به محاصره درآمدند و بعد از شکستی قاطع و سریع تسلیم شدند. در این مدت تبلیغات کمبوجیه و فعالیت نیروهای نفوذی او تأثیری نمایان بر جا گذاشته بود و برخی از مهم‌ترین شخصیت‌های مصری به تدریج در زمره‌ی هواداران کمبوجیه درآمده بودند. در پلوسیوم دو تن از ایشان به اردوی کمبوجیه پیوستند و پس از آن بخشی از قوای نظامی مصر به یاری ایرانیان آمد و فرعون با شکستی سریع و خردکننده روبه‌رو شد.

یکی از این دو تن، فانِس هالیکارناسوسی، یک سردار مزدور یونانی بود که رهبری سپاهی پیاده را بر عهده داشت. دیگری مردی به نام وِجاهورِسنه بود که یونانیان اسمش را اوجاهورسِنِت ثبت کرده‌اند. او دریاسالاری مصری بود که با تمام قوای زیرفرمانش به پارس‌ها پیوست و به این ترتیب نیروی دریایی مصر، که مهم‌ترین بخش از ارتش

1. Pelusium

مصر بود، اصولاً در نبردها شرکت نکرد و مزاحمتی برای پارس‌ها پدید نیاورد. شهرهای یونانی‌نشینِ سواحل غربی مصر، که کورنه و برکه نام داشتند، به هواداری پارس‌ها جنبیدند و مردم لیبی، که از دیرباز با دولت مصر درگیری داشتند، به مهاجمان پیوستند. در این میان، شاه کورنه، که آرکِسیلائوس[1] سوم نام داشت و ششمین زمام‌دار از دودمان باتیاد[2] بود، نقشی مؤثر را در شوراندن مردم به هواداری از پارس‌ها ایفا کرد. هرودوت در کتاب چهارم از *تواریخ* ماجرای زندگی این خاندان را به تفصیل شرح داده است.

تنها شهری که مقاومتی شدید در برابر ایرانیان نشان داد، تِب بود که سنگرگاه نیرومند دولت مصر محسوب می‌شد. ارتش ایران و متحدان مصری‌اش در این شهر فرعون را به سختی شکست دادند و آن را ویران کردند. پسامتیک، در نهایت، شش ماه بعد از تاج‌گذاری، در شهر ممفیس آخرین پناهگاه خود را از دست داد و اسیر شد. پسرش، که سرداری پرجوش‌وخروش بود، در جریان جنگ کشته شد و یا در جریان فتح ممفیس به قتل رسید. کمبوجیه در مورد خودِ او مهربانی کرد و جانش را بخشید. به این ترتیب، کمبوجیه پس از جنگی که تنها چند ماه طول کشید، تنها دولتِ بازمانده در قلمرو میانی را از میان برداشت و با پیروی از سرمشقی که کوروش بنیان نهاده بود و کامیابی درخشان در تمام گام‌های اجرای آن، دولت هخامنشی را به تنها واحد سیاسی قلمرو میانی تبدیل کرد.

کمبوجیه نشان داد که فرزندی شایسته و سزاوار برای کوروش بزرگ بوده است. برنامه‌ای که او طراحی و اجرا کرد، بهتر از این قابل انجام نبود. او با درایت و کاردانی پنج سال را به سازماندهی و تبلیغ پرداخت و از درگیری

1. Arcesilaus
2. Battiad

با فرعون مقتدر و پیر پرهیز کرد. آن‌گاه با جلب حمایت اقوام یونانی و لیبیایی تابع مصر و پشت‌گرمی اقوامی مانند یهودیان و اعراب، که از دیرباز دوستدار کوروش بودند، کار فتح مصر را به سرعت به سرانجام رساند. این که سرداران برجسته‌ی مصری نیز به او پیوستند، نشانگر نفوذ و محبوبیت وی در سرزمینی است که مورد حمله‌اش قرار گرفته بود. او با بخشیدن جان پسامتیک سیاست مهربانانه‌ی کوروش را ادامه داد و با کشتنِ فرزندِ وی از تبدیل شدنِ این سیاست به ساده‌لوحیِ شعارگونه جلوگیری کرد. به این ترتیب، کمبوجیه در فاصله‌ی پنج سال (شهریور ۵۳۰ تا تابستان ۵۲۵ پ.م.) این دستاوردها را برای خود ثبت کرد: سرزمین‌های قبرس، فنیقیه، جزایر دریای اژه، لیبی، کورنه و برکه بدون جنگ به ایرانیان پیوستند؛ مصر بعد از جنگی سریع و پیروزمندانه فتح شد، و در این میان هم یک طبقه‌ی مصری دوستدار ایران در این سرزمین پدید آمد؛ و هم با دستیاری فنیقیان و یونانیان یک نیروی دریایی نیرومند به ارتش پارس‌ها افزوده شد. مهم‌تر از همه این که کمبوجیه با این حرکت به نخستین شاهِ جهان تبدیل شد. یعنی او نخستین کسی بود که تمام سرزمین‌های شناخته‌شده برای مردم را در قلمرو میانی زیر فرمان داشت. این دستاوردها برای جوانی سی و چند ساله که تازه بر تخت نشسته، نبوغ‌آمیز می‌نماید.

سرنوشت کسانی که در جریان فتح مصر نقش آفریدند، با مهربانی کمبوجیه رقم خورد. پسامتیک به شوش تبعید شد و هم‌چون مقامی ارجمند مورد پذیرایی واقع شد. پلوکراتس دربار و نیروی دریایی خود را حفظ کرد و هم‌چون شهربانی پارسی در منطقه‌ی دریای اژه برای خود جاه و جلالی یافت. وجاهورسنه هم‌چنان در مقام دریاسالاری باقی ماند و فانس هالیکارناسوسی نیز به عنوان سرداری مزدور در ارتش پارس مقامی ارجمند یافت. مردم لیبی و کورنه و برکه که به هواداری از پارس‌ها برخاسته بودند با برخورد مهرآمیز کمبوجیه روبه‌رو شدند و برای مدتی از

پرداخت خراج معاف شدند. یک پارسی، که در منابع یونانی نامش به صورت آریاندس ثبت شده، به شهربانی مصر گماشته شد و به این ترتیب این سرزمین نیز زیر حلقه‌ی قدرت کمبوجیه درآمد.

٤. دودمان بیست و ششم فراعنه‌ی مصر، که به دست کمبوجیه منقرض شد، واپسین سلسله‌ی مصری بود که بر سراسر این کشور فرمان راند. این دودمان بعد از رانده شدن آشوری‌ها از مصر (در ٦٦٤ پ.م) با رهبری دولت‌مردان شهرِ سائیس در شمال تأسیس شد و بیش از یک قرن دوام آورد. سیاست فرعون‌های این دودمان سخت محافظه‌کار بود. مصریان در این مدت از مداخله در سرزمین‌های شمالی چشم‌پوشی کردند و نیروی زیادی را صرف ساخت بناها و آثاری هنری کردند که تقلیدی دقیق از سبک کهن مصری بود. در واقع، در این دوران نوعی مکتب بازگشت به گذشته و باستان‌گرایی در دین و هنر پدید آمد که هدفش احیای عظمت و شکوه باستانی مصر بود. این قاعدتاً واکنشی بود به اشغال نظامی مصر به دست آشوریان، که هر چند دوامی نداشت اما غرور این مردم را سخت زخمی ساخته بود.

شگفت‌انگیز آن است که دولت‌مردان و رهبرانی که این سیاستِ باستان‌گرایانه و احیاگرانه را پیش می‌بردند، همان کسانی بودند که به کمبوجیه خوش‌آمد گفتند و به طبقه‌ی نخبه‌ی پارسی پیوستند. شواهدی در دست است که نشان می‌دهد عامل اصلی در این گرویدن ایشان به نظم پارسی، نوعی محافظه‌کاری دینی و ملی‌گرایی مصری بوده که

به شکلی شگفت‌انگیز پارس‌ها خود را پاسبان آن معرفی می‌کردند[1] و به ظاهر از عهده‌ی حفظ و شکوفا ساختنش نیز برآمده بودند. نشانه‌ی دیگری که کامیابی پارس‌ها در مصر و هم‌دستی نخبگان مصری با ایشان را نشان می‌دهد، دست‌نخورده ماندنِ نظام اقتصادی و دیوان‌سالاری مصری است. پارس‌ها در مصر یک طبقه‌ی نخبه‌ی پارسی و پادگان‌هایی از سربازان را به نظم موجود افزودند و به بقیه‌ی دستگاه اداری و اجتماعی مصر دست نزدند. کم بودن نشانه‌های حضور ایشان به معنای آن نیست که منافع خود را در این سرزمین دنبال نمی‌کرده‌اند. چون مثلاً می‌دانیم که دگرگونی‌های اقتصادی مهمی را در مصر پدید آوردند. از جمله این که، سیستم بازرگانی شمالی مصریان با بالکان را تقریباً منسوخ کردند و مسیرهای تبادل کالا را به سمت شرق و ایران‌زمین سوق دادند و بر این مبنا هم ارزش‌افزوده‌ی تولید کشاورزانه‌ی مصر را جذب کردند و هم کالاهای صنعتی و به ویژه فلزکاری‌های محصول ایران‌زمین و آناتولی را به مصر وارد کردند. تمام این تغییرات در شرایطی انجام پذیرفت که نظام اقتصادی و لایه‌بندی سنتی حاکم بر مدیریت آن دست‌نخورده باقی ماند[2] و این در سرزمین‌های اشغال‌شده استثنایی شگفت‌انگیز است.

این که تمام این کارها بدون شکل‌گیری مقاومت محلی یا شورش یا لزومِ تغییر طبقه‌ی مدیران میانی یا رهبران دیوان‌سالاری انجام پذیرفته، بدان معناست که خودِ مصریان نیز از این دگرگونی‌ها بهره‌مند می‌شدند و در سهیم شدن در این نظم نو اشتیاق نشان می‌داده‌اند. بیشتر کتاب‌های امروزین که تاریخ روابط ایران هخامنشی و استان مصر را بر

---

1. Holm-Rasmussen, 1988: 29-38.

۲. جانسون، ۱۳۸۸، ج. ۸ : ۲۲۸–۲۲۷.

مبنای روایت هرودوت بازسازی کرده‌اند، انباشته از اشاره‌هایی هستند که به شورش چندباره‌ی مصریان و چیرگی دو سلسله‌ی مستقل مصری در این سرزمین اشاره می‌کنند. این برداشت از آن‌جا ناشی شده که هرودوت *تواریخ* خود را با پول و سفارش دولت‌مردانی آتنی می‌نوشت که هم‌دست یکی از شورشیان محلی مصری بر ضد پارس‌ها بودند. آنچه در کتاب‌های تاریخ عمومی و عامیانه با نام پرآب‌وتابِ دودمان بیست‌وهشتم، بیست‌ونهم و سی‌امِ مصری عنوان شده، در واقع، دولت‌هایی کوچک و محلی را مورد اشاره قرار می‌دهد که تنها در بخش‌هایی از دلتای نیل نفوذ داشتند و مقتدرترین شاهان‌شان دست‌نشانده‌ی دستگاه دیوان‌سالاری هخامنشی بوده‌اند.

در ضمن، جمعِ سال‌های همه‌ی شاهانِ تمام این دودمان‌ها روی هم رفته تنها به شصت سال (٤٠٤ تا ٣٤١ پ.م.) بالغ می‌شود. این در حالی است که دودمان بیست‌وهفتم که توسط کمبوجیه تأسیس شد تا ٤٠٤ پ.م. (یعنی تا صد و بیست سال بعد) کنترل سراسر مصر را در اختیار داشت و این از نظر زمانی برابر با دودمان سائیس و از نظر گستره‌ی نفوذ سیاسی بسیار فراتر از آن است. آنچه در منابع یونانی دودمان سی‌ویکم خوانده می‌شود، در منابع مصری ردپای مشخصی ندارد و به استقرار مجدد حاکمان پارسی در مصر بعد از ٣٤٠ پ.م. مربوط می‌شود. اما این عنوان‌ها فریبنده است، چرا که می‌دانیم در طول دورانِ شصت‌ساله‌ی یادشده هم بخش‌های شمالی و جنوبی مصر در اختیار پارس‌ها بوده و این دودمان‌های مستقل مصری، در واقع، حاکمانی محلی بوده‌اند که هرگاه سرکشی می‌کردند توسط ارتش هخامنشی سرکوب می‌شدند و در باقی مواقع هم دست‌نشانده‌ی ایشان محسوب می‌شدند. به عبارت دیگر، اگر اسناد مصری و ایرانی را مبنا بگیریم، مصر از زمانی که به دست کمبوجیه فتح شد تا زمانی که اسکندر به آن‌جا تاخت، بخشی از شاهنشاهی ایران بوده است. در این مدت، دو شورش مهم در مصر شمالی رخ داد که یکی از آنها به تأسیس

دولت‌های کوچکی در دلتای نیل انجامید. اما فرعون دانستنِ حاکمان این دولت‌های محلی، که معمولاً دست‌نشانده‌ی شهربان پارسیِ مصر هم بودند، نشانه‌ی لطف بی‌کران هرودوت به ایشان است.

بریان به خوبی نشان داده که شورش‌های مصریان در زمان هخامنشیان نتیجه‌ی جنبشی ملی‌گرا و بیگانه‌ستیز نبوده، بلکه بیشتر ناشی از اعتراض به سیاست‌هایی محلی یا هم‌دستیِ گروه‌های قدرت اقتصادی و اجتماعی بوده است.[1] چنان که در دوران زمام‌داری خود شاهانِ استقلال‌طلب دودمان‌های بیست‌ونهم و سی‌ام هم شورش‌هایی از این دست را می‌بینیم. مثلاً شورش مردمی سال ۳٦٠ پ.م. بر ضد تئوس آغاز شد که فرعون دودمان ۲۹ بود و از پارس‌ها مستقل شده بود. در این مورد خاص، علت شورش آن بود که این حاکم خزانه‌ی معابد را برای اجیر کردن سربازان مزدور مصادره کرده بود.[2] با وجود این، بریان در کل دلیل اصلی شورش مصریان در دوران هخامنشی و دو نسل (۳٤۳–٤٠٤ پ.م.) استقلال‌شان از پارسیان را به همین متغیر، یعنی نارضایتی اقتصادی و سنگینی بار مالیات، مربوط می‌داند.[3] این در حالی است که شاهدی بومی در مورد این موضوع وجود ندارد و برعکس تمام داده‌های بازمانده از عصر هخامنشی نشانگر شکوفایی اقتصادی استان‌های تابع و سبک بودن خراج‌ها نسبت به دوران‌های پیش و پس از هخامنشیان است. به عنوان مثال خراجی که مصریان به هخامنشیان می‌دادند نسبت به آنچه در عصر بطلمیوسی می‌بینیم بسیار کمتر و تقریباً برابر است با آنچه در دوران فراعنه دریافت می‌شد. در واقع، در کل تاریخ مصر همواره با پدیده‌ی

---

1. Briant, 1988: 139-143.
2. Johnson, 1974: 12-13.

۳. بریان، ۱۳۸۸، ج. ۳: ۲۱۲–۲٠۳.

فقر روستاییان و اغتشاش‌هایی با انگیزه‌های اقتصادی روبه‌رو هستیم و به اشاره‌هایی ادبی و تاریخی به دسته‌های راهزنانی برمی‌خوریم که از روستاییان شورشی فقیر تشکیل شده بودند. شگفت این‌جاست که تنها در یک دوره‌ی تاریخی است که هیچ اثری از این پدیده نمی‌بینیم و آن هم عصر هخامنشی است.[1] یک دلیل این ماجرا آن است که ساده‌ترین نارضایتی‌های محلی به صورت شورش ملی‌گرایانه‌ی مصریان بر ضد پارسیان تفسیر شده، در حالی که دقیق‌تر خواندن متن‌ها خلاف این را نشان می‌دهد.

گذشته از این، در مورد استقلال مصر نباید اغراق کرد، چون این قضیه تنها به نواحی محدودی در دلتای نیل مربوط می‌شده و شواهد جدید نشان می‌دهد که بدنه‌ی کشور مصر در عمل، جز چند سالِ در وضعیت شورش به سر نمی‌برده است. در واقع، آنچه معمولاً دو نسل استقلال مصر قلمداد شده، چیزی جز تأکید بی‌مورد بر حضور امیرنشین‌های کوچکی در ناحیه‌ی دلتای نیل، و تعمیم نابه‌جای آشفتگی این منطقه به کل مصر، نبوده است.[2] این امیرنشین‌ها قلمروهایی کوچک را در منطقه‌ی باتلاقی شمال مصر در اختیار داشتند و در سپهر اقلیم نفوذناپذیرشان استقلال خود را حفظ کرده بودند. قلمروهای یادشده در دوران هخامنشیان پدید نیامدند و سابقه‌شان به دوران فراعنه بازمی‌گشت. یعنی نقاطی که در عصر هخامنشی ناآرام و به قول یونانیان پرچمداران «دو نسل شورشی» بودند، همان نقاطی بودند که در عصر فرعون‌های مصری نیز استقلالی نیم‌بند داشتند و به همین ترتیب، از تابعیت فرعون سر

---

۱. بریان، ۱۳۸۸، ج.۳: ۲۱۰.

۲. بریان، ۱۳۸۸، ج.۳: ۲۱۲–۲۰۳.

می‌پیچیدند. در واقع، دودمان امیران مقیم دلتا از قرن هشتم پ.م. برقرار بود و از مدت‌ها پیش از ظهور هخامنشیان وضعیتی مشابه داشتند.[1]

این هسته‌های سرکشی را نمی‌توان نماد ملی‌گرایی مصری دانست، چون حاکمانی معمولاً لیبیایی بر آنها حکومت می‌کردند و هنگام دست‌اندازی به محیط بیرونی از کمک سربازان مزدور یونانی کمک می‌گرفتند که یاری آتنی‌ها به اینارو نمونه‌ی برجسته‌ی آن است. هم‌چنین در هیچ مقطعی یکی از این امیران بر کل دلتای نیل حاکم نشد که بتواند مدعی لقبِ فرعون شود یا رقیبی برای اقتدار هخامنشی به حساب آید. در ضمن، باید به این نکته توجه کرد که دست‌اندازی‌های این حاکمان و ایجاد بی‌نظمی، بیش از آن که منافع پارسیان را آماج قرار دهد، معطوف به غارت خودِ زمین‌داران مصری بوده است و پارسیان هنگام راندن و دفع حمله‌ی ایشان از یاری مصریان برخوردار می‌شده‌اند. ناگفته نماند که حتا حاکمان محلی این مناطق چندان هم با حاکمیت پارس‌ها سر ناسازگاری نداشتند و گذشته از چند دست‌اندازی و حمله‌ی غارتگرانه‌شان به شهرهای همسایه، در کل تابع شاهنشاه بودند. چنان که خشایارشا از دو قبیله‌ی مهمِ باتلاق‌نشین، کالاسیری‌ها و هرموتیبی‌ها، رسته‌ای از سربازان را در سپاه خود داشت.[2]

بریان در مقاله‌ای نشان داده که تصویر امروز اروپاییان از ملی‌گرایی مصری و مقاومت و شورش ایشان در برابر هخامنشیان از ادبیات ضدایرانی دوران بطلمیوسیان برخاسته که برای خوشایند اربابان مقدونیِ تازه توسط کاهنان

1. Kitchen, 1973: 318-325.

۲. هرودوت، کتاب نهم، بند ۳۲.

مصری نوشته می‌شد و نه دلالت تاریخی دقیقی داشت و نه ریشه و زیربنای جامعه‌شناختی پردامنه‌ای را در مصر نمایندگی می‌کرد. مرور سرنوشت واپسین فرعونِ آزادی‌خواه و ملی‌گرای مصری، که در برابر اشغال‌گران پارسی قد علم کرده بود، به خوبی می‌تواند ماهیت این جنبش‌های استقلال‌طلبانه‌ی مصری و دامنه‌شان را در دوران دودمان‌های ۲۹ و ۳۰ نشان دهد.

واپسین «فرعون» مستقل مصری، تاخوس (۳۶۱–۳۶۳ پ.م.) نام داشت. او نیز مانند اسلافش با پشت‌گرمی سپاهی از مزدوران کاریایی و یونانی تنها بر بخشی کوچک از دلتای نیل حکومت می‌کرد و همواره در معرض رقابت امیران همسایه‌اش قرار داشت. او که انگار از سایر پیشینیانش مقتدرتر و مهاجم‌تر بود، بلندپروازانه‌ترین حرکت ضدایرانی را سازمان داد و با سپاه بزرگی از مصریان و مزدوران یونانی به سوی سوریه لشگر کشید. سربازان او، به بهانه‌ی گرفتن خراج، معابد مصری و روستاها را چاپیدند و کار نارضایتی از او چندان بالا گرفت که خودِ سربازانش سر به شورش برداشتند.

وقتی تاخوس به خاک سوریه وارد شد برادرزاده‌اش، تِخاهَپ‌ایمو، را به عنوان جانشین خود بر حکومت دلتا گماشت.[1] اما او به همراه پسرش نکتانبو و سربازان مصری‌اش با هم ساختند و بر او شوریدند و این نایب سلطنت ادعای تاج‌وتخت کرد.[2] فرجام کار این شد که تاخوس به اردشیر سوم پناه برد و تنها با پشتیبانی سپاهی ایرانی توانست

۱. پلوتارک، *آگسیلائوس*، ۶۶–۶۵.

۲. هرودوت، کتاب دوم، بندهای ۱۶۳–۱۶۱.

بار دیگر به قلمرویش برگردد و برادرزاده‌اش را بیرون براند.[1] در این میان، امیر دیگری به نام مندس نیز از گوشه‌ی دیگری سر برافراشت و در نهایت نکتانبوی یادشده به کمک اسپارتی‌ها به حکومت رسید. روشن است که این شرایط به درگیری‌های محلی چند امیرنشین کوچک در بخش‌های دست نیافتنی و دوردستِ دلتای نیل مربوط می‌شود و ربطی به حکومت کل مصر ندارد. وگرنه کاملاً ابلهانه است که اردشیر سوم، که با اقتدار و سرسختی ناوگان‌های سرکش یونانی را قتل‌عام می‌کرد، نیروی خطرناکی مانند یک فرعونِ مهاجم به سوریه را با قوای خود تقویت کند و او را دوباره بر تخت مصر بنشاند.

اگر از منابع یونانی – که به خاطر پیوندهای اقتصادی میان شمال مصر و یونان تنها به این منطقه توجه داشته‌اند – درگذریم و گزارش‌های ایشان را رخدادهایی محلی و جزئی در درون دلتای نیل بدانیم، با انبوهی از اسناد و داده‌های به دست آمده از شهرهای دیگر مصری و مراکز تمدن مصری روبه‌رو می‌شویم که نشانگر حضور استوار و پایدار پارسیان در مصر و جوش خوردن تدریجی طبقات بالای مصری و ایرانی است. شهربان‌های مصر و استانداران (نومارک‌ها) همگی پارسی بوده‌اند. اگر بخواهیم از استانداران مصر یادی کنیم باید به نام‌های آریاند، فرندات یکم، هخامنش، ارشام، فرندات دوم، و سَباکسه‌مازَک اشاره کنیم. در مواردی – مثلاً شخصیت بحث‌برانگیزی به نام اوسورْوِر که والی یکی از ولایت‌های جنوبی بوده – چنین می‌نماید که انگار یک پارسی نامی مصری برای خود برگزیده است. این که پارسیان نام مصری داشته باشند چندان غریب نبوده، چون از آریاوَرته نامی خبر داریم که جِهو هم نامیده

1. Diodor, XV, 92, 5.

می‌شده است، و هم‌چنین سرداری به نام آماسیس را می‌شناسیم که انگار در اصل ارشام نام داشته[1] و به قبیله‌ی پارسی مارفی تعلق داشته است.[2] هم‌چنین از شمار زیادی از مقام‌های اداری پارسی خبر داریم که در دوران هخامنشی بر شهرهای گوناگون مصر حکم می‌رانده‌اند. حاکم شهر تب مردی به نام مزدایَسن بوده و در میان قاضیان و داوران شهر الفانتین به این نام‌ها برمی‌خوریم: اردوان، وازیاتا، آفروفرنه، و هوم‌داد.[3] هم‌چنین نام فرماندار الفانتین، ویدرَنگ، هم از مجرای اسناد بازمانده از دعوای حقوقی میان سربازان یهودی ساکن این شهر و کاهنان معبد خنوم برای ما باقی مانده است.[4]

این در حالی است که در میان طبقه‌ی دیوان‌سالاران نخبه‌ی مصر شمار فراوانی از نام‌های مصری وجود دارد و حتا گاه به چند نام اکدی و کاریایی هم برمی‌خوریم و این‌ها نشانه‌ی ترکیب موفق و کارآمد اقوام در دستگاه بوروکراتیکِ مصرِ هخامنشی است.[5] یک نشانه‌ی موفقیت این سیاست آن است که اسناد مصری نشان می‌دهند در فرآیندهای حقوقی و اقتصادی و دیوان‌سالاری بعد از فتح مصر توسط پارسیان هیچ گسستی رخ نداده و به عنوان مثال دعوایی حقوقی که در خاندان پتاح‌ایسه‌ی کاهن در طی سه نسل جاری بوده، با همان روند دادرسی و بدون آشفتگی،

1. Polyanus, VII, 28, 1.

۲. هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۲۵ و کتاب چهارم، بند ۱٦۷.

۳. بریان، ۱۳۸۸، ج. ۳: ۲۳۷.

٤. بریان، ۱۳۸۸، ج. ۳: ۲۱۷–۲۱۲.

۵. بریان، ۱۳۸۸، ج. ۳: ۲۳۸.

از دوران پسامتیک دوم تا دوران شهربانان ایرانی هم‌چنان ادامه داشته است و تازه در این هنگام حل و فصل شده است.[1]

دوران زمام‌داری پارسیان بر مصر با دگردیسی مهم و عمیقی در جامعه‌ی مصری همراه بود که معمولاً به نادرست به عصری پسین‌تر و دوران بطلمیوسی منسوب شده است. در مصر نخستین نشانه‌های اقتصاد پولی استانده در زمان حکومت داریوش بزرگ پدیدار شد. در این هنگام خزانه‌ی شهر ممفیس، پایتخت مصر، نقره‌ای ضرب کرد که در سراسر مصر به عنوان معیار تبادل اقتصادی قرار داده شد.

آیین پرستش جانوران و این باور که حیوانات نمودهای مقدس ایزدان هستند هم در دوران سائیس با تجدید حیاتی چشمگیر روبه‌رو شد و این احتمالاً بخشی از احیای سنت دینی باستانی مصریان در این عصر بود. بدنه‌ی اصلی تحول آیین تقدیس جانوران در دوران سیطره‌ی پارسیان بر مصر انجام پذیرفت و نشانه‌های زیادی در دست داریم که نشان می‌دهد خودِ شاهنشاه هخامنشی در مراسمی مانند تدفین گاو مقدس آپیس شرکت می‌کرده است.[2] ناگفته نماند که پیوستنِ سنت گاو آپیس با آیین شهریاری اصولاً در مصر رخدادی متأخر است و احتمالاً زیر تأثیر آیین‌های ایرانی پدیدار شده است. چون کهن‌ترین سندی که از اجرای این مراسم «مادران آپیس»، داریم به سال سی‌وهفتم سلطنت آماسیس – یعنی تنها سه چهار سال قبل از فتح مصر به دست ایرانیان – مربوط می‌شود. بخش عمده‌ی اسناد به جا

---

1. Bresciani, 1958: 154-164.
2. Kessler, 1989.

مانده از این آیین به دوران هخامنشی مربوط می‌شود و مثلاً دخالت مستقیم کمبوجیه، داریوش، خشایارشا و اردشیر را در این مراسم نشان می‌دهند.[1]

هم‌چنین این را می‌دانیم که تأثیرپذیری مصریان از تمدن هخامنشی بسیار بیشتر از واژگونه‌ی آن بوده است. تمام نمودهای وام‌گیری پارس‌ها از عناصر هنری یا دینیِ مصری، به دوران‌های پیشین بازمی‌گردند و معمولاً با واسطه‌ی میان‌رودان، ماد و سوریه انجام پذیرفته است. تنها ردپای مشخصی که از تأثیر سنن مصری در پارسیان در اختیار داریم، به مصری‌گرایی برخی از مقامات دولتی پارسی که در مصر می‌زیستند مربوط می‌شود. سند اصلی برای اثبات این تأثیر به دیوارنگاره‌های وادی حمامه مربوط می‌شود که توسط حاکمان شهر قبط (کوپتوس) ساخته شده است. حکومت این شهر برای دیرزمانی در دست دو برادر پارسی بود که آریاوَرتَه و آتیَه‌واهی نام داشتند.[2] در زمان زمام‌داری این پارسیان و در همین شهر بود که گویش و خط استانده‌ی مصری جدید صورت‌بندی شد و تا به امروز هم در کلیسای مصری دوام آورده است و به همین دلیل هم آن را قبطی می‌نامند. هم‌چنین می‌دانیم که در زبان قبطی اسم گیزه – شهرِ کنار اهرام بزرگ در نزدیکی قاهره – «پارسیان» بوده است.[3]

این در حالی است که شبکه‌ای عمیق از ساختارهای فرهنگی مانند نظام حقوقی و خط در مصرِ دوران هخامنشی دگرگون می‌شود و بخشی از این تحول به دوران زمام‌داری کوروش مربوط می‌شود که هنوز مصر فتح نشده

1. Smith, 1972: 176-179.
2. Posener, 1936: 117-129.

۳. توپلین، ۱۳۸۸ (پ): ۲۵۳.

است و بنابراین به تأثیر فرهنگی مستقیم و مستقل از نفوذ سیاسی دلالت می‌کند. نمایان‌ترین تحولی را که هخامنشیان در جهانِ باستان پدید آوردند در اسناد حقوقی مصری می‌توان بازیافت. در مصرِ پیش از عصر سائیس تقریباً تمام اسناد حقوقی یک طرفه هستند، یعنی بیشتر به یادداشت و سندی شخصی شباهت دارند که توسط یک طرف قرارداد نوشته شده و از تأیید سوی دیگر قرارداد بی‌نیاز است. این قاعده در اواخر عصر سائیس و دوران هخامنشی به شکلی از قرارداد حقوقی تبدیل می‌شود که دو طرف در آن اهمیت دارند و به تعبیری اسناد حقوقی به معنای واقعی کلمه تازه در عصر هخامنشیان در مصر پدیدار می‌شود. این بدان معناست که تازه در این هنگام دو طرف یک قرارداد اقتصادی به رسمیت شناخته می‌شوند[1] و پیمان، به معنای ایرانیِ کلمه، شالوده‌ی نظام حقوقی قرار می‌گیرد.

شاخص دیگری که ماهیت این دگرگونی را نشان می‌دهد، به صورت‌بندی عبارت‌های حقوقی مربوط می‌شود. در اسناد اندک مصر باستان که در آن دو سویه‌ی قرارداد مورد توجه هستند، عبارت‌پردازی با شکل مکانیکی و ساده‌ای انجام می‌پذیرفته که مثلاً طبق آن «من فلان چیز را به تو می‌دهم و تو بهمان چیز را به من می‌دهی». این در حالی است که در عصر هخامنشیان با ظهور مفهوم اراده و نیت قلبی در قراردادهای حقوقی روبه‌رو می‌شویم و جمله‌بندی‌های قراردادی طوری تغییر می‌کند که بر میل و نیت دو طرف قرارداد هم تأکید کند.[2] این را به ویژه در قراردادهای مربوط به ازدواج می‌توان دید.

1. Menu, 1988: 164.
2. Lloyd, 1983: 313.

در فاصله‌ی قرن نهم تا ششم پ.م، قراردادهای ازدواج مصری میان داماد و پدر عروس منعقد می‌شد. شکل قرارداد چنان که گفتیم یک طرفه بود و داماد بر عهده می‌گرفت تا اموالی را «در مقابل زن/ برای یک زن» (شپ.ن شم.ت) به وی پرداخت کند. برای نخستین بار در سال ۵۳۷ پ.م. عقدنامه‌هایی نوشته شد که در آن داماد به طور مستقیم با خود عروس سر و کار داشت و به عبارت دیگر زن هم تازه از این هنگام در معادلات مربوط به ازدواج خودش به حساب آورده شد. در این‌جا هم باز قرارداد برای پرداخت اموالی از سوی داماد تنظیم می‌شد، با این تفاوت که زن هم دریافت‌کننده‌ی آن به شمار می‌آمد. پولی شدن این تبادلِ اقتصادیِ مربوط به ازدواج تنها در دوران داریوش بزرگ محقق شد و نخستین سندی که به پول اشاره می‌کند به سال ۵۱۷ پ.م. مربوط است. در این عبارت قدیمیِ سند اموال «در مقابل زن/ برای یک زن» به تعبیر جدیدترِ «پولِ شایسته‌ی همسر» (خدن عر خمت) نامیده شده است. جالب آن است که در برخی از این سندها این داماد است که پول می‌گیرد و خانواده‌ی عروس است که پول می‌پردازد.[1]

تحول چشمگیر و مهم دیگر، منسوخ شدن تدریجی خط هیروگلیف و جایگزین شدنش با خط دموتیک است که ساختاری الفبایی دارد و نشانه‌ی چرخشی عمیق و ریشه‌دار در تمدن مصری است. مصریان از ابتدای شکل‌گیری تمدن دره‌ی نیل تا اواخر دوران پسامتیک اول (٦٦٤–٦٤١ پ.م.) – مؤسس دودمان سائیس – با محافظه‌کاری بی‌مانندی به خط هیروگلیف بسنده کرده و تنها شکلِ فراگیر و مهم از خط اندیشه‌نگار را در قلمرو میانی دارا بودند. این خط ابتدایی و کهن‌سال، که حدود دو هزار و پانصد سال بی‌تغییرِ مهمی باقی مانده و توسط نگارگران و دبیرانِ سنت‌گرا

---

۱. جانسون، ۱۳۸۸، ج. ۸: ٢٣٦–٢٣٥.

سینه به سینه منتقل می‌شد، هم‌زمان با ورود پارس‌ها و مادها به صحنه‌ی تاریخ جهان دستخوش دگردیسی شد و جای خود را به خطی آوانگار و هجانگار داد.

این خط را نخستین بار هرودوت با اسمِ دموتی (δημοτικός /دموتیکوس) یعنی «مردمی» نام‌گذاری کرد و این نامی است که تا به امروز بر روی آن باقی مانده است. خودِ مصریان آن را «ششن‌شت» (sš n šˤ.t) می‌نامیدند که یعنی «خطِ متنی». نخستین نشانه‌های این خط در حدود سال ٦٠٠ پ.م. در سقره در شمال مصر پدیدار شد و این زمانی بود که مادها پس از نابود کردنِ آشور بر شمال سوریه و جنوب آناتولی چیره شده و با مصر و لودیه بر سر کنترل این ناحیه رقابت می‌کردند. خط دموتی تا پایان عصر سائیس چندان رواج نیافت و تنها در دوران واپسین شاه مهم این دودمان یعنی آماسیس بود که با هیروگلیف وارد رقابت شد و برای نوشتن چند متن درباری و آیینی مورد استفاده قرار گرفت.[1]

روی هم رفته تا زمان فراز آمدن پارس‌ها خط دموتی در مصر هم‌چنان نوعی نوآوری فرهنگی غریب بود که کاربردش به حلقه‌ی کوچکی از نخبگان محلی محدود بود. جالب آن است که پیدایش خط دموتیک با ظهور نظام حقوقی جدید هم‌زمان و مربوط بود، چنان که نخستین اجاره‌نامه‌های زمین‌های کشاورزی در مصر در دوران پادشاهی کمبوجیه و کمی پیش از فتح مصر در شمال این سرزمین نوشته شده‌اند.[2] هم‌چنین آن اسنادِ ازدواجی که گفتیم با توجه

1. Betrò, 1996: 230–239.
2. Hughes, 1952: 75.

به نقش نوعروس نوشته شده، همگی به خط دموتیک هستند. چنان که بعدتر نشان خواهم داد، همه‌ی این تغییرها در تحول فراگیر و مهمی ریشه دارند که فهمِ مردم این عصر از ماهیت انسان را دگرگون ساخت.

ناگفته نماند که به گواهی یک سند مصری، خودِ قوانین مربوط به سال‌های واپسینِ سلطنت آماسیس در دوران داریوش بزرگ گردآوری شدند.[۱] به احتمال زیاد، زمانی که داریوش به شهربان مصر فرمان می‌داد تا تمام قوانین مصر باستان، به ویژه قواعد عصر آماسیس، را گردآوری کند به تدبیری حقوقی اشاره می‌کرد تا بر مبنای آن ساختارهای حقوقی نوظهور و روندهای قانونی معرفی‌شده از سوی هخامنشیان با شخصیت‌های نام‌دار کهن مصری پیوند بخورد و به این ترتیب، اعتبار و مشروعیتی در میان مردم به دست آورد. وقتی این قوانین در سال نوزدهم حکومت داریوش گردآوری شد، همه را به خط دموتی نوشتند و به این ترتیب، نوعی قانون مدنی عمومی در مصر تدوین شد که هم خط دموتی را به جایگاهی مرکزی می‌نشاند و هم قوانین تازه‌ی متأثر از نظم پارسی را در چارچوبی تاریخی به آخرینِ شاه مهمِ پیشاهخامنشی – آماسیس – منسوب می‌کرد.

این دگرگونی آشکار و روشن در نظام حقوقی را برخی از نویسندگان به تأثیر قوانین آرامی یا میان‌رودانی مربوط دانسته‌اند و مثلاً آن را ناشی از نفوذ یهودیان ساکن در الفانتین دانسته‌اند.[۲] اما پستمن به درستی استدلال کرده که حقوق میان‌رودان نمی‌توانسته خاستگاه این سبک جدید باشد.[۳] از سویی در زمانِ مورد نظرمان پیوند و ارتباط میان

۱. جانسون، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۲۳۷.

2. Pestman, 1961: 64.
3. Pestman, 1961: 185.

سپهر فرهنگی مصر و میان‌رودان سابقه‌ای دو هزار ساله داشته و معلوم نیست چرا در این فاصله چنین وامگیری‌ای انجام نشده، و از سوی دیگر خودِ دستگاه حقوقی بابلی که در قالب متن‌های آرامی باقی مانده چندان پیشرفته‌تر از نمونه‌ی مصری نبوده و ظهور قواعد یادشده در آن امری متأخر و ناشی از نفوذ فرهنگ ماد و پارس است.

در زمانی که وام‌گیری مورد نظر انجام می‌پذیرد، رخدادی بسیار مهم در سطح جهانی رخ داده و نیروی فرهنگی نوینی با درجه‌ی نفوذ خیره‌کننده بر صحنه ظاهر شده که به شکل غیرقابل توضیحی توسط تحلیل‌گران این روند نادیده انگاشته شده است. دورانی که چرخش در متن‌های حقوقی و تحول در سندهای ازدواج مصری آغاز می‌شود، دقیقاً هم‌زمان است با دوره‌ی دوم سلطنت کوروش بزرگ. در زمانی که شیوه‌ی ازدواج در شمال مصر دگرگون شد، در قلمرو میانی تنها یک کشور دیگر به جز مصر وجود داشت و آن هم دولتی بود که کوروش بزرگ تأسیس کرد. تحول در نظام حقوقی جهان باستان با به قدرت رسیدن هخامنشیان آغاز شد و در سنت‌های دینی زرتشتی و قواعد حقوقی برخاسته از آیین وَر و پیمان‌مداریِ مهرپرستانه ریشه داشت. بنابراین آشکار است که مهم‌ترین نامزد برای سرچشمه‌ی این تحول، تمدن نوپای ایرانِ متحد بوده که اتفاقاً بابل و سوریه و آناتولی و سایر سرزمین‌های پیرامون مصر را نیز در اختیار داشته است. روشن است که نفوذ فرهنگی پارس‌ها در مصر پس از پایان کشورگشایی‌های کوروش و هم‌زمان با وارد شدنش به مرحله‌ی تثبیت قدرت و سازماندهی انجام پذیرفته است. می‌توان این تحول را ناشی از تلاش‌های آماسیس برای همگام شدن با ضرباهنگ سریع تحولات اجتماعی در دولتِ کوروش دانست، یا آن را ناشی از وام‌گیری کور و تدریجی نظم پارسی در میان مردم مصر قلمداد کرد. یا چنان که حدسِ من است، فرض

کرد که این نظم نوین در خط و نظام حقوقی تا پیش از سیطره‌ی پارس‌ها بر مصر اصولاً قوت و اهمیتی نداشته و تنها در دوران داریوش بوده که با جای گرفتن در سنتی تاریخی همه‌گیر شده است.

۵. وقتی کمبوجیه به مصر وارد شد، از پشتیبانی یک طبقه‌ی نیرومند از فرزانگان مصری برخوردار گشت. در میان این اشخاص، باید به ویژه درباره‌ی وجاهورسنه بیشتر بنویسیم، چون درباره‌اش اطلاعاتی در دست داریم و زندگی‌اش می‌تواند نمونه‌ای باشد از سرنوشت مصریانِ بلندپایه‌ی دوستدار پارسیان.

نخستین نکته‌ی شایان ذکر آن است که نام اصلی این مرد «وِجا- هور- رِسِنه»[1] بوده است که در این کتاب همین شکل مصری‌اش ذکر شده است. دیگر این که او مردی همه فن حریف بوده است. او هم دریاسالاری بلندمرتبه و مقتدر بوده و هم بهترین پزشک مصر محسوب می‌شده است. این را می‌توان از این‌جا دریافت که او پزشک مخصوص فرعون بوده و در زمان داریوش بازسازی مکتب پزشکی سائیس را بر عهده گرفت و آن را به مرکز علمی‌ای در سطحی جهانی تبدیل کرد. در زمان یادشده، مصر مرکز دانش پزشکی محسوب می‌شد و نام‌دارترین پزشکان جهان را در خود می‌پرورد. از این رو، بی‌اغراق می‌توان او را ماهرترین پزشکِ جهان در آن روزگار دانست.

در مورد پیوستن‌اش به کمبوجیه تردیدی وجود ندارد. چون می‌دانیم که وقتی پارس‌ها مصر را گرفتند، او در موقعیت والای پیشین‌اش ابقا شد. او همان کسی بود که رفتار احترام‌آمیز پارس‌ها نسبت به معابد مصری را در سائیس

1. Wedjahor-Resne

مدیریت کرد و به ایشان یاد داد که چگونه از ورود به معابد و نقض تابوهای مصری در مورد ایزدبانوی نِئیت پرهیز کنند و بر آیین تطهیر معبد ایزیس در این شهر نیز نظارت کرد. کمبوجیه با رایزنی او پادگان پارس‌ها را از درون شهر سائیس به حومه‌ی آن منتقل کرد تا خاطر ساکنان شهر آزرده نشود. در ضمن او همان کسی بود که نام سلطنتی مِسوتی رع[1] (یعنی زاده‌ی خدای رع) را برای کمبوجیه برگزید و به این ترتیب او را در قالب یک فرعون رسمی تثبیت کرد. هم‌چنین این را می‌دانیم که وجاهورسنه به مقام پزشک مخصوص کمبوجیه منصوب شده و همراه او به سوی شوش بازگشته است. خیانت او به فرعون و پیوستنش به پارس‌ها را کتسیاس نیز در تاریخ خویش آورده است، هر چند نامش را به صورت کومبافیس[2] تحریف کرده است.[3]

او در دوران داریوش نیز موقعیت ممتاز خود را در میان پارس‌ها حفظ کرد و تأسیس مجدد مکتب سائیس را با امر این شاه آغاز کرد. او در سندی که درباره‌ی انجام این کار نوشته به بازدید داریوش از مصر در ۵۱۸–۵۱۹ پ.م. اشاره‌ای نکرده است. از این رو، باید پذیرفت که در فاصله‌ی میان ۵۲۲ تا ۵۱۹ پ.م. که تازه داریوش بر تخت نشسته بود، به این مأموریت گماشته شده است. او به احتمال زیاد در سال ۵۱۵ پ.م. در مصر درگذشته است. در سال ۱۹۹۵ م. مقبره‌ی او در ابوسیر کشف شد، هر چند جز بقایای تابوتی که نامش را بر خود داشت شواهد ارزشمند دیگری در

1. Mesuti-Ra
2. Combaphis
3. Ctesiasm Persica, 10.

آن‌جا یافت نشد. از منابع یونانی چنین برمی‌آید که او تا سال ۳۴۰ پ.م، یعنی دویست سال پس از دوران زندگی‌اش در شهر ممفیس، موجودی مقدس دانسته می‌شده است.

از وجاهورسنه تندیسی سنگی با بلندای هفتاد سانتی‌متر به دست آمده که او را در لباسی شبیه به پارس‌ها مجسم می‌کند. این تندیس از این رو اهمیت دارد که کتیبه‌ای مفصل بر آن نوشته شده است و در آن ماجرای زندگی این مرد شرح داده شده است. تندیس یادشده از نوعی است که در یونانی نائوفوروس (ναοφοροσ) نامیده می‌شود که یعنی آورنده‌ی (فوروس) تندیسِ مقدس (نائوس). این از آن روست که تندیس این مرد در حالی بازنموده شده که پرستشگاهی کوچک و جعبه‌مانند را در دست دارد و در آن پیکرکِ اوزیریس قرار گرفته است. قرن‌ها بعد از دوران وی امپراتور روم، هادریان، به مصر رفت و این تندیس را همراه خود به ویلایی در ایتالیا برد. امروز این مجسمه در موزه‌ی واتیکان قرار دارد.

بر تندیس وجاهورسنه نوشته‌ای به چشم می‌خورد که یکی از مهم‌ترین سندهای مربوط به دوران کمبوجیه است و تا حدودی کردار و خلق‌وخوی او را از دید مصریان نشان می‌دهد. به خاطر اهمیت این سند، و ناشناخته ماندنش در زمینه‌ی زبان فارسی، کل آن را ترجمه می‌کنم:

شاه (داریوش بزرگ) به اوزیریس- هِماگ این‌ها را پیش‌کش کرد: هزاران نان و آبجو، گوشت و پرنده و بسیاری از چیزهای خوب و پاکیزه‌ی دیگر را، برای آن که «کا»ی (روحِ) مردی – رئیس پزشکان، وجاهورسنه – نزد خدایان استانِ سائیس سرفراز گردد.

پیشکشی از شاه برای اوزیریس، که در خِت‌جِت زندگی می‌کند. پیشکشی برای مراسم تدفین، متشکل از نان و آبجو و گوشت و پرندگان و کاسه‌های مرمرین و پارچه و عود و عطر و تمام چیزهای خوبِ دیگر، برای کای مردی که توسط خدایان استان سائیس سرفراز گشت، رئیس پزشکان وجاهورسنه.

ای اوزیریس، ای سرورِ جاودانگی، ای پزشکِ اعظم.

وجاهورسنه تو را در بازوان خود نگاه می‌دارد تا از تو مراقبت کند. شاید کای تو به مردمان فرمان دهد تا تمام رفتارهای سودمند را با وی داشته باشند. زیرا که او در پشت پرستشگاه جاودانه‌ات به پاسداری ایستاده است.

این مرد توسط نِیت بزرگ، مادرِ ایزد (رع) و ایزدان سائیس، شاهزاده، مشاور سلطنتی، و ندیمِ یگانه سرفراز گشته است.

کاتب، ناظرِ کاتبانِ دربارِ ددِت، بلندپایه‌ترین کس در میان کاتبان زندان، کارگزارِ کاخ، کسی که به راستی نزدِ شاه شناخته شده و محبوب است. دریاسالارِ ناوگان سلطنتیِ شاهِ مصر بالا و پایین، خنمیب‌رع (آماسیس)، دریاسالارِ ناوگان سلطنتیِ شاه مصر بالا و پایین، آنخ‌کاانِ‌رع (پسامتیک سوم)، وجاهورسنه، پسر کارگزار قصر، پریستارِ خرجِپ، پریستارِ رِنِپ، پریستارِ خِپِت‌ودِت، پیام‌آورِ نِیت، کسی که در راس استان سائیس پِفتوئونِیت قرار دارد، می‌گوید: شاه بزرگِ تمام سرزمین‌های بیگانه، کمبوجیه، به مصر آمد و تمام بیگانگان را از تمام کشورهای بیگانه همراه با خود آورد. زمانی که سراسر کشور را در اختیار خود گرفت، آنان در آن اقامت گزیدند، و او فرمان‌روای بزرگ مصر و شاه بزرگ تمام کشورهای بیگانه شد. اعلی‌حضرت (کمبوجیه) مرا به مقام پزشک دربار خویش برکشید و باعث شد تا من در مقام ندیم و کارگزار کاخ با او همراه شوم، و فرمان داد تا نامِ درباری‌اش مِسوتی‌رع (زاده‌ی رع) را به عنوان شاه مصر

بالا و پایین تدوین کنم. و من در این مورد خاطرجمع شدم که اعلی‌حضرت در مورد عظمت سائیس می‌داند که اقامتگاه نئیت بزرگ است، آن مادری که رع را زاده، و کسی که زایش را مکشوف ساخت، در آن هنگامی که هنوز زایشی وجود نداشت. (و مطمئن شدم که اعلی‌حضرت می‌داند که) معبد نئیت چقدر مهم است، که آن‌جا آسمان در تمام موقعیت‌هایش است، و این که درباره‌ی عظمت قصرهای تاجِ سرخ اطلاع دارد و درباره‌ی تمام ایزدان و ایزدبانوانی که در آن‌جا سکونت دارند؛ و می‌داند که عظمت خِت‌بجِت که جایگاه فرمان‌روا- سرورِ آسمان (اوزیریس)- است، چقدر اهمیت دارد. و این که درباره‌ی عظمت رِسِنِت و مِخنِت، درباره‌ی جایگاه رع و جایگاه آتوم می‌داند، که این‌ها رازهای تمام خدایان هستند.

آن مرد نزد ایزدِ شهرش (اوزیریس) و تمام خدایانِ دیگر، نزد شاهزاده، مشاور سلطنتی، ندیم یگانه، کسی که به راستی نزد شاه شناخته شده و محبوب است، سرفراز شد. وجاهورسنه پسر آتِمیرتیس می‌گوید: من نزد اعلی‌حضرت شاه مصر بالا و پایین، کمبوجیه، اظهار نظر کردم، درباره‌ی بیگانگان زیادی که مجاز شده بودند به معبد نئیت وارد شوند که سزاوار است ایشان از آن‌جا بیرون بروند تا معبد نئیت به عظمت سابق خود بازگردد. و اعلی‌حضرت فرمان داد تا تمام بیگانگان که در حریم نئیت زندگی می‌کنند باید بیرون بروند، و تمام خانه‌های‌شان و زباله‌های‌شان باید از معبد بیرون ریخته شود، و تمام اثاثیه‌شان از حریم بیرون برده شود. اعلی‌حضرت امر کرد تا معبد نئیت پاکیزه شود و به مردم بازپس داده شود... و برنامه‌های پریستاران. اعلی‌حضرت فرمان داد تا درآمد استانِ واکف به ایزدان سائیس و نئیت بزرگ داده شود، که مادرِ خداست. اعلی‌حضرت فرمان داد که تمام جشن‌ها و همه‌ی دارایی‌های‌شان هم‌چنان که

سابق بر این بود دوباره برقرار شود. اعلی‌حضرت چنین فرمان‌هایی داد چون که من او را از عظمت سائیس آگاه کردم، همان جایی که همه‌ی خدایان اورنگ جاودان خود را در آن‌جا نهاده‌اند.

مرد نزد خدایان سائیس سرافراز شد. رئیس پزشکان وجاهورسنه می‌گوید: شاه مصر بالا و پایین، کمبوجیه، به سائیس آمد. اعلی‌حضرت شخصاً به معبد نئیت آمد. مانند تمام پادشاهانِ پیشین او در برابر علیاحضرت (نئیت) بر پا ایستاد. مانند تمام پادشاهان خوبِ پیشین قربانی بزرگی گزارد از تمام چیزهای خوب برای نئیت، مادرِ خدا؛ و برای تمام خدایان بزرگ سائیس. اعلی‌حضرت چنین کرد، چون من او را از عظمت علیاحضرت خبردار کردم که مادرِ خودِ رع است.

مرد نزد اوزیریس- هماگ سرفراز شد. رئیس پزشکان وجاهورسنه می‌گوید: اعلی‌حضرت تمام کارهای سودمند را در معبد نئیت به انجام رساند. او مانند همه‌ی شاهان پیش از خود در اندرونیِ معبد نئیت نذرهایی را برای سرور جاودانگی گزارد. اعلی‌حضرت چنین کرد چون من اعلی‌حضرت را از همه‌ی کارهای سودمندی که شاهان پیشین به خاطر عظمت پرستشگاه در معبد نئیت کرده بودند، آگاه کردم، جایی که اقامتگاه جاودانه‌ی خدایان است. مرد نزد ایزدان استان سائیس سرافراز شد. رئیس پزشکان وجاهورسنه می‌گوید: من وقف استان واکف را برای نئیت، مادرِ خدا، احیا نمودم برای ابد، هم‌چنان که درباره‌ی فرقه‌های علیاحضرت چنین کردم. من سرمایه‌ای پاکیزه برای نئیت، بانوی سائیس، قرار دادم، هم‌چنان که خدمتگزاری هنگام بزرگداشتِ سرورش چنین می‌کند. من برای شهرم سودرسان بودم. من ساکنانش را از مشکلات بزرگی نجات دادم که بر سرِ سراسر کشور آمده بود و پیش از این در این کشور وجود نداشت. من از ناتوان در برابر توانگران دفاع کردم. من آنانی را که بعد از رخ نمودنِ حادثه‌ای بر

ایشان هراسیده بودند، نجات دادم. من به آنها چیزهایی سودمند دادم در آن هنگام که نمی‌توانستند از خود مراقبت کنند.

مرد در برابر ایزدان شهرش سربلند است، رئیس پزشکان وجاهورسنه می‌گوید: پدرم مرا به افتخار رساند و مادرم مرا ستود، و برادرانم به من اعتماد دارند. من بر اساس فرمان اعلی‌حضرت، ایشان را به مقام پیام‌آور خدایان برکشیدم و به ایشان املاکی موقوفه دادم تا ابد. من برای آنان که مقبره‌ای نداشتند، مقبره فراهم ساختم. من همه‌ی فرزندان‌شان را خوراک دادم. من سراهای‌شان را استوار ساختم. من برای‌شان تمام کارهای سودمندی را انجام دادم که پدری برای فرزندانش انجام می‌دهد. در آن زمان که بلاهایی بر این استان نازل شده بود، وقتی که بلاهایی بزرگ نازل شده بود بر کلیت این کشور.

شاهزاده، مشاور سلطنتی، ندیم یگانه، پیام‌آورِ آن ایزدی که همراه ایشان زندگی می‌کند. رئیس پزشکان وجاهورسنه پسر آتمیرتیس می‌گوید: اعلی‌حضرت شاه مصر بالا و پایین، داریوش، که تا ابد زنده باد، زمانی که اعلی‌حضرت در ایلام بود و شاه بزرگ تمام سرزمین‌های بیگانه و فرمان‌روای بزرگ مصر شده بود، مرا به مصر بازپس فرستاد، و دستور داد که خانه‌ی زندگی و... را پس از آن که ویران شده بودند. چنان که فرمانِ سرور دو کشور (مصر بالا و پایین) بود، بیگانگان مرا از کشوری به کشوری بردند، تا ما به مصر رسیدیم. من آنچه را اعلی‌حضرت فرمان داده بود انجام دادم. من برای (خانه‌ی زندگی) دانشجویانی فراهم آوردم، که همه پسران مردمی والا بودند. در میان‌شان پسری از مردم معمولی (رعیت) نبود. من آنان را زیر سرپرستی همه‌ی استادان قرار دادم ... همه‌ی کارهای‌شان را. اعلی‌حضرت فرمان داد تا برای‌شان تمام چیزهایی را که برای انجام کارشان نیاز دارند، فراهم سازند. من هرچه را نیاز

داشتند به همراه کاتب‌هایی اضافی به ایشان دادم، چنان که رسم همیشگی بود. اعلی‌حضرت چنین کرد، چون می‌دانست که این هنر می‌تواند چقدر برای رهایی از شر بیماری سودمند است و چگونه تضمین می‌کند که نام ایزدان، معابدشان، وقف‌های‌شان از استان واکف و مراسم‌شان تا ابد به یاد آورده شوند.

رئیس پزشکان وجاهورسنه می‌گوید: من نزد تمام سرورانم در سراسر زندگی‌ام سرافراز بودم. آنان به من زیورهایی زرین و همه نوع چیزهای سودمند دادند. مردی که نزد نئیت سرافراز است می‌گوید: ای ایزدان بزرگِ سائیس تمام کردارهای درست‌کارانه‌ای را که رئیس پزشکان وجاهورسنه انجام داد، به یاد آورید. مطمئن شوید که همه نوع چیزهای سودمند برایش انجام شود و مطمئن شوید که شهرت نیکش تا همیشه در این کشور خدشه‌ناپذیر باقی بماند.

آنچه در مورد نوشته‌ی وجاهورسنه اهمیت دارد آن است که توسط یک مصریِ بلندپایه، پس از درگذشت کمبوجیه و در زمان زمام‌داری داریوش (که نظر چندان مساعدی به کمبوجیه نداشت) نوشته شده است. از این رو، نمی‌توان ارجاع‌های آن به کمبوجیه را حمل بر چاپلوسی یا هراس از فرمان‌روایی مستقر دانست. هر چند این کتیبه در دوران داریوش نوشته شده، اما بدنه‌ی اصلی متن به کردارهای کمبوجیه اختصاص یافته است و آنچه در مورد وی روایت شده، می‌تواند با روایت‌هایی که درباره‌ی پدرش کوروش وجود دارد اشتباه گرفته شود.

وجاهورسنه به روشنی بیان می‌کند که خودش شخصیتی بسیار برجسته بوده است. او نه تنها پزشک دربار مصر، یعنی برجسته‌ترین پزشکِ دوران خود در جهان، بود که از دوران آماسیس فرماندهی نیروی دریایی مصر را بر عهده داشت، که به همین ترتیب بزرگ‌ترین نیروی دریایی جهان محسوب می‌شد. این بدان معناست که او در همان دورانی که کوروش در ایران‌زمین فرمان می‌راند، مردی جاافتاده و نیرومند بوده که هم داناترین پزشک و هم بزرگ‌ترین

دریاسالار زمین محسوب می‌شده است. وجاهورسنه کسی است که در عصر کوروش به طور هم‌زمان رهبری بزرگ‌ترین نیروی دریایی دنیای آن روزگار را بر عهده داشته و در ضمن نماینده‌ی دانش پزشکی مصر هم بوده است. چنین کسی، مقام خود را در دوران واپسین دو فرعونِ مصری (آماسیس و پسامتیک) و نخستین دو شاه هخامنشیِ حاکم بر مصر (کمبوجیه و داریوش) حفظ کرد و این با توجه به مقام بلندش در ارتش مصر، از درایت سیاسی خیره‌کننده‌اش حکایت می‌کند. این‌ها همه بدان معناست که کتیبه‌ی او به عنوان گزارشی دست اول از یکی از مهم‌ترین و پخته‌ترین شاهدانِ روزگارش باید مورد توجه قرار گیرد.

وجاهورسنه آشکارا به ایزدان شهر سائیس، که در این هنگام مرکز دینی مصر بود، دلبستگی دارد و از تندیس‌اش برمی‌آید که در کیش پرستش اوزیریس و نئیت مقامی ارجمند داشته است. او می‌گوید که کمبوجیه پس از فتح مصر از وی به عنوان نوعی مشاور و استاد بهره گرفت و او بود که کمبوجیه را با کیش نئیت و اوزیریس و رازهای ایزدان سائیس آشنا کرد. کمبوجیه نیز، در مقابل، این خدایان را بزرگ داشت و سپاهیان بیگانه (یعنی همان ارتش پیروزمند ایرانیِ فاتح مصر) را از ورود به معبدهای این شهر باز داشت و کسانی را که در حریم مقدس آن اقامت می‌کردند به جاهای دیگر منتقل کرد. او معبدها را تطهیر کرد، اموال وقفی قدیمی را بار دیگر به آن بازگرداند، و مهم‌تر از همه این که خودش در این شهر حاضر شد و به سنت فرعون‌های مصری برای ایزدان این شهر قربانی گزارد و مناسک مرسوم را اجرا کرد. توجه به این نکته اهمیت دارد که وجاهورسنه این گزارش را در زمانی به دست می‌دهد که کمبوجیه دیگر زنده نیست، و شاهِ حاکم هم چندان در بزرگ‌داشت خاطره‌ی وی نمی‌کوشد. از این رو، وقتی می‌خوانیم که کمبوجیه در یادگیریِ آیین‌های مصری و محترم شمردن دین مردم چنین با دقت رفتار کرده، می‌توانیم روایت را راستین

بدانیم. این‌ها همه گزارش‌هایی دست اول و کهن‌سال است که سیمایی به نسبت دقیق از کمبوجیه ترسیم می‌کند، و این رخساره‌ای است کاملاً متفاوت با آنچه در منابع یونانی و برخی از کتاب‌های درسیِ بی‌مایه‌ی امروزین می‌یابیم.

تصویر یونانی از کمبوجیه یکسره، با آنچه گذشت، متفاوت است. هرودوت کمبوجیه را هم‌چون تجلی کامل و خالصِ صفتِ غرور (هوبریس/ ʽυβρισ) در نظر گرفته است و این کاری است که در مورد خشایارشا نیز انجام می‌دهد. او برای توصیف کمبوجیه از صفاتی مانند سنگدل (خالِپوس/ χαληποσ) و گستاخ و بی‌شرم (اوبلیگوروس/ oβλιγωροσ)[1] و نیمه‌دیوانه (هوپوماگوِتروس/ ʽυπομαργοτεροσ)[2] بهره می‌برد. گاه چنین می‌نماید که انگار هرودوت هیجان‌ها و عواطفِ اهریمنیِ نکوهیده‌شده در نبشته‌ی نقش‌رستم را برگرفته و آنها را به کمبوجیه منسوب می‌کند. چنان که می‌گوید فرزند کوروش در برابر گاو آپیس دستخوش خشم و رشک (فْتونوس/ φθονοσ)[3]، در ماجرای کشتن بردیا اسیر حسد و ترس، و هنگام ازدواج با خواهرش با شهوت‌زدگی[4] و زیاده‌روی (مثلاً در نوشیدن شراب)[5] درگیر بوده است. این‌ها همه صفت‌هایی است که داریوش در نقش‌رستم خویش را از آنها مبرّا می‌داند و انگار هرودوت به سادگی

---

۱. هرودوت، کتاب سوم، بند ۸۹.

۲. هرودوت، کتاب سوم، بند ۳۰.

۳. هرودوت، کتاب سوم، بند ۱۷.

٤. هرودوت، کتاب سوم، بند ۳۱.

۵. هرودوت، کتاب سوم، بند ۳٤.

سیاهه‌ای از سجایای اخلاقی منسوب به پارسیان را برگرفته و برای نکوهیدن کمبوجیه واژگونه‌اش را به وی منسوب ساخته است.

با وجود این، اشاره‌هایی که در متن همو وجود دارد، نشان می‌دهد که یونانیان هم کمبوجیه را می‌ستوده‌اند. به عنوان مثال، خردمندی او برای تأمین آب سپاهیانش هنگام عبور از صحرای سینا،[1] تلاش برای مذاکره با مصریان و پیش‌گیری از خون‌ریزی در این سرزمین،[2] و شنیدن هم‌دلانه‌ی سخن فنیقی‌هایی که می‌خواستند شاهنشاه به کارتاژ حمله نکند و قبول نظر ایشان[3] مواردی است که انگار پاره‌هایی از نسخه‌ی ستایش‌گرانه‌ی دیگری را از زندگی وی بازگو می‌کنند.

ساختار این داستان‌ها به قدری افسانه‌آمیز و رنگین است که هوفمان و فوربیشلر آن را ترکیبی از سه اسطوره‌ی متفاوت دانسته‌اند. از دید ایشان، داستان کمبوجیه از همان ابتدا ماهیتی اساطیری داشته و ایرانیان او را در بافتی مهرپرستانه و مثبت با جمشیدشاه یکی می‌دانسته‌اند. این از آن رو پذیرفتنی است که نقشِ او به عنوان توسعه‌دهنده‌ی قلمرو ایرانیان و شاه جهان و فرّ و شکوهش به جمشید شباهتی دارد. آن‌گاه در دوران زمام‌داری داریوشِ زرتشتی همین داستان دلالتی منفی یافته و به ویژه بر سویه‌ی گناه‌کار و خطاکار جمشید تأکید شده است. از دید این دو نویسنده،

---

۱. هرودوت، کتاب سوم، بند ۹-٤.

۲. هرودوت، کتاب سوم، بند ۳.

۳. هرودوت، کتاب سوم، بند ۱۹.

بابلی‌ها، که به نظر ایشان با کمبوجیه دشمن بوده‌اند، خاطره‌ی یادشده را با داستان‌های تاریخیِ مربوط به نبوکدنصر و نبونید درآمیختند و یونانیانی مانند هرودوت این آش شله‌قلمکار را دریافت کردند و در تاریخ‌های خود وارد کردند. این دو، در همین راستا، روایت هرودوت را با نگاهی اسطوره‌شناسانه بازخوانی کرده‌اند و مثلاً بندی از هرودوت را که به آغاز توفان و بارانی شدید هنگام ورود کمبوجیه اشاره می‌کند،[۱] هم‌چون نقش وی در مقام شاه– ایزدِ باران‌آور تفسیر کرده‌اند.[۲]

٦. با فتح مصر کار بزرگی که کوروش در دو دهه پیش آغاز کرده بود، به سرانجام رسید. کمبوجیه کسی بود که آرمان بزرگ کوروش، یعنی در هم آمیختنِ تمام اقوام و تمام سرزمین‌ها و تأسیس یک دولت جهانی، را برآورده ساخت. در زمانی که کمبوجیه کار فتح مصر را به پایان برد، تنها دولت‌های بازمانده بر کره‌ی زمین عبارت بودند از دولت‌شهرهای ابتدایی و پراکنده‌ی عصر بهار و پاییز در چین، دولتشهرهای نوپا و کوچکِ فنیقی در کارتاژ و شهرهای تازه تاسیس یونانی در ایتالیا، و دولتِ نوپا و کوچکِ اولمک در آمریکای مرکزی. هیچ یک از این مراکز زندگی کشاورزانه از پیچیدگی و وحدت سیاسی کافی برای آن که دولت یا پادشاهی قلمداد شوند، بهره‌مند نبودند. مردم قلمرو میانی که هسته‌ی اصلی جمعیت‌های یکجانشین و متمدن کره‌ی زمین را تشکیل می‌دادند، از وجود واحدهای

۱. هرودوت، کتاب سوم، بند ۱۰.

2. Hoffman and Vorbichler, 1980: 86-105.

تمدنی دوردستِ چینی و آمریکایی بی‌خبر بودند، و شهرهای کارتاژی یا ایتالیایی به عنوان واحدی سیاسی اهمیت و اعتبار نداشتند. از این رو، برای مردمی که در قلمرو میانی می‌زیستند، تنها، یک دولت در کل زمین وجود داشت و کمبوجیه پادشاه آن بود. این بدان معنا بود که بازرگانان، سربازان، مسافران و جهانگردان در قلمرو میانی شهری بزرگ نمی‌یافتند و سرزمینی نمی‌شناختند که بخشی از دولت غول‌آسای پارسی نباشد.

شدت تبلیغاتی که شاهان بعدی، و به ویژه مصریان، بر ضد کمبوجیه به راه انداختند و شور و شوق ساده‌لوحانه اما مؤثری که یونانیان در بازگو کردنِ آرای ایشان به خرج دادند، باعث شده تا این حقیقت از یادها برود که کمبوجیه نخستین شاهی بود که بر کل سرزمین‌های شناخته‌شده برای تمام مردم یک قلمرو فرمان می‌راند. به عبارت دیگر، کمبوجیه نخستین پادشاهِ جهان بود. شکی نیست که او این لقب برازنده را تنها با نشستن بر دوشِ غولی تناور مانند پدرش به دست آورد. اما نباید از یاد برد که خودِ کمبوجیه نیز غولی بود مانند پدرش، که هم توانست بر دوش چنان پدری استوار بنشیند، و هم شایستگی‌اش را با فتح مصر و قد کشیدن بر آن بلندا نشان دهد.

آنچه اقتدار و پایگاه مردمی کمبوجیه در مصر را اثبات می‌کند، سیاست و کردارهای وی پس از فتح مصر است. کمبوجیه نخستین شاهی بود که به طور هم‌زمان بر تختگاه بابل و مصر و آناتولی حکومت می‌کرد و به همین دلیل توانست نیروی سرشاری را که در دو هزاره‌ی پیش صرف کشمکشِ میان این سه مرکز سیاسی بر سر سوریه شده بود، آزاد کند و از آن برای بازسازی شهرها و فتح سرزمین‌های نو بهره ببرد.

آماسیس و پسامتیک که دل‌نگرانِ خطرِ پارس‌ها بودند، از مدت‌ها پیش مرزهای جنوبی مصر را به حال خود گذاشته بودند و کوششی برای توسعه‌ی نفوذ مصر در اتیوپی و سودان به خرج نداده بودند. کمبوجیه در دوران سه

ساله‌ای که بر مصر حکومت کرد، کوشید تا مرزهای این سرزمین را گسترش دهد. این که او پس از فتح مصر به چنین عملیات نظامی‌ای دست گشوده، نشان می‌دهد که جایگاهش به عنوان حاکم مصر چقدر استوار بوده است. وگرنه می‌بایست قوای خود را برای سرکوب مقاومت‌های محلی مردم مصر و چیرگی بر جنبش مخالفانش در مرکز حکومت، در سائیس و ممفیس در مصر بالایی، متمرکز کند. این نکته‌ای است که حتا در تاریخ‌های اخیراً منتشرشده توسط تاریخ‌نویسان ایرانی نیز نادیده انگاشته شده است. چنان که دکتر کاوه فرخ توقف سه ساله‌ی کمبوجیه در مصر را ناشی از مقاومت چشمگیر این مردم در برابر پارس‌ها دانسته است؛[1] برداشتی که با تمام شواهد موجود ناسازگار است. سقوط سریع پایتخت، خیانت سرداران بلندپایه‌ی مصری و پیوستن‌شان به پارس‌ها، اسیر شدن فرعون و اعدام نشدنش، غیاب یک مدعی سلطنت جدید در مصر، و لشگرکشی‌های کمبوجیه به جنوب و غرب مصر کاملاً با این برداشت در تعارض است.

کمبوجیه، برعکسِ رویکرد فرعون‌های پیشین دودمان بیست‌وششم، خود در رأس ارتشی به جنوب پیش رفت و کوشید تا کل آفریقا را فتح کند. او در سودان با قبایلی جنگاور و متحرک روبه‌رو شد و در گذر از بیابان‌ها رنج بسیاری تحمل کرد و بعد از تلفاتی سنگین ناگزیر شد از این نقشه‌ی بلندپروازانه دست بردارد. پس، پادگانی از سربازان یهودی را در پایین آبشار نخستِ نیل مستقر ساخت و به این ترتیب، مرز جنوبی مصر را در یکی از دوردست‌ترین نقطه‌هایی که در تاریخ فراعنه‌ی مصر سابقه داشت، تثبیت کرد.

---

1. Farrokh, 2007: 50.

هرودوت که مفصل‌ترین شرح از ماجراجویی‌های کمبوجیه در آفریقا را به دست داده، نوشته که هدف وی مطیع ساختن اهالی اتیوپی بوده که در کتاب *تواریخ* «درازعمر» (ماکروبیوس/ μαχροβιοσ) خوانده شده‌اند.[۱] توصیف هرودوت از این مردم افسانه‌آمیز است. مثلاً می‌گوید که ایشان در مرزهای پایانی زمین زندگی می‌کنند و معبدی در محل برآمدن خورشید ساخته‌اند. از دید او این درازعمران مردمی صلح‌جو و آرام هستند.[۲] این مردم باید همان کوش‌ها باشند که بعدتر داریوش نیز در فهرست استان‌های تابع به نام‌شان اشاره می‌کند. در عین حال انگار گروهی دیگر از مردم سیاهپوست، که در ناحیه‌ای به نام نیسا ساکن بودند، مطیع کمبوجیه شدند و قرار گذاشتند هر چهار ماه یک بار برای او خراج ببرند.[۳] اشاره به تناوب چهار ماه نشان می‌دهد که این مردم فرهنگ و دستگاه گاه‌شماری مصری داشته‌اند، چون مصریان بودند که سال را به سه فصلِ چهار ماهه تقسیم می‌کردند. نام نیسا از t3nhsj مصری گرفته شده که همان نوبیه یا سودان است. اشاره به این که کوهی مهم در نیسا وجود داشته، باعث شده تا برخی آن را با کوه مقدسِ جبل برکه در نَپَتا همسان بدانند.[۴] هرودوت نوشته که این مردم به افتخار دیونوسوس (خدای شراب و مستی) جشن‌هایی برگزار می‌کردند و اگر همان سودانی‌ها باشند، از قرن‌ها پیش فرهنگی مصری را پذیرفته بودند.

---

۱. هرودوت، کتاب سوم، بند ۱۷.

۲. هرودوت، کتاب سوم، بند ۲۵، ۱۱۴.

۳. هرودوت، کتاب سوم، بند ۹۷.

٤. مورکوت، ۱۳۸۸، ج. ٦: ٤۷۷.

شواهد باستان‌شناختی نشان می‌دهد که شهرهای مهم سودان و حبشه در دوران کمبوجیه عبارت بوده‌اند از مِروئه و نَپَتا. نپتا شهری بزرگ بود که در حدود چهارصد کیلومتری شمال خارطومِ امروزین، بر کرانه‌ی باختری نیل در نزدیکی آبشار چهارم ساخته شده بود. این شهر را مردم نوبه در حدود سال ۱۳۴۵ پ.م. ساختند. این منطقه زیر نفوذ فراعنه‌ی مصری قرار داشت که به خاطر وجود معادن طلا در این منطقه بدان چشم طمع دوخته بودند و در این منطقه حضوری زورآور داشتند. وقتی در ۱۰۷۵ پ.م. کاهن بزرگ آمون در تِب مدعی تاج و تخت شد و فرعون را از قدرت عزل کرد، سومین دوران فترت در تاریخ مصر آغاز شد و در این هنگام بود که مردم نوبه استقلال خود را به دست آوردند و پادشاهی کوش را با مرکزیت نپتا تأسیس کردند.

صدور طلای نوبه‌ای و افزایش جمعیت این منطقه باعث شد تا در زمان حمله‌ی لیبیایی‌ها و آشوریان به مصر، پادشاهی کوش به مقتدرترین واحد سیاسی آفریقا تبدیل شود. در سال ۷۵۰ پ.م. شاه کوش که کاشتا نام داشت به بخش‌های شمالی و سرزمین مصر دست‌اندازی کرد و بعد از او پسرش پی‌یِه و جانشین او شاباکا موفق شدند مصر را به تدریج فتح کنند. شاباکا در دومین سال سلطنتش (۷۱۹ پ.م.) کل مصر را گرفت و با سنت فرعون‌های باستانی بر آن فرمان راند. سیطره‌ی کوشی‌ها بر مصر ۵۷ سال ادامه یافت، و در تاریخ مانتو در قالب سلسله‌ی بیست‌وپنجم نام‌گذاری شد. از نیمه‌ی قرن هفتم پ.م. دست‌اندازی آشوری‌ها فرعون‌های سیاهپوستِ این دودمان را سخت ناتوان ساخت، تا آن که در سال ٦٦٤ پ.م. یکی از شاهان دست‌نشانده‌ی آشور به نام نِخوی نخست اعلام استقلال کرد و با وجود آن که به دست شاه کوشی، تانتامانی (٦٦٤–٦٥٣ پ.م.)، کشته شد فرزندش پسامتیک اول با همکاری آشوری‌ها

بر کوشی‌ها غلبه کرد و ایشان را از مصر راند و به این ترتیب دودمان بیست‌وششم فراعنه‌ی مصری تأسیس شد و این همان بود که یک قرن بعد به دست کمبوجیه نابود شد.

تانتامانی بعد از شکست خوردن از پسامتیک به نپتا برگشت و این شهر در دوران او شکوفایی اقتصادی چشمگیری را تجربه کرد. به این ترتیب، یک دولت کوشی مستقل در جنوب تشکیل شد که قلمرو قدیمی‌اش در مصر را از دست داده بود. کوشی‌ها از نظر فرهنگی مصری شده و خط و لباس و رسوم مصری را پذیرفته بودند و خدای بزرگ‌شان هم آمون بود. آرامگاه شاهان کوشی تا قرن چهارم پ.م. در این شهر قرار داشت، اما پس از آن هم‌زمان با فروپاشی هخامنشیان مسیرهای تجاری‌ای که ایشان را با مصر مربوط می‌کرد مختل شد و شهر نپتا به تدریج متروک شد به طوری که در حدود سال ۲۳ پ.م. کاملاً خالی از سکنه گشت.[۱]



گورستان شاهان کوشی در مروئه

1. Bianchi, 1994.

مروئه شهری دیگر است که در حدود دویست کیلومتری شمال شرقی خارطوم و پایین‌تر از آبشار پنجم در کرانه‌ی خاوری نیل قرار دارد. این شهر در منطقه‌ای به نام کَبوشیَه قرار گرفته و از قرن ششم پ.م. مسکونی بوده است. هرودوت می‌گوید که این شهر در حدود زمان کمبوجیه پایتخت حبشه بوده است. این شهر از همان ابتدای دوران هخامنشی یک مرکز بازرگانی مهم بود و پس از ویرانی تدریجی نپتا به پایتخت دولت کوش تبدیل شد. در این منطقه نیز تأثیر فرهنگ مصری به چشم می‌خورد، اما سلیقه‌ی آفریقایی بیشتر نمایان است. امروز می‌توان در ویرانه‌های مروئه بقایای دویست گورِ هرمی شکل را دید که در زمان حکمرانی شاهان کوشی در این شهر ساخته شده‌اند.[۱]

باور عمومی در مورد انتقال قدرت از نپتا به مروئه آن بوده که این فرآیند درست پیش از ورود هخامنشیان به صحنه و در زمان لشگرکشی پسامتیک دوم (۵۹۵–۵۸۲ پ.م.) به نوبه انجام پذیرفته است. کتیبه‌ای از این فرعون که در معبد ابوسیمبل باقی مانده، ماجرای این تهاجم را شرح می‌دهد. بر این مبنا درمی‌یابیم که پسامتیک در سال ۵۹۳ پ.م. به همراه سپاهی آمیخته از مصریان و مزدوران یونانی و کاریایی به جنوب حمله کرد و با شاه کوشی در نزدیکی آبشار پنجم جنگید. این نخستین نبرد مصر و کوشی‌ها بعد از دوران تانتامانی بود.[۲] پسامتیک تا نپتا پیش رفت و این شهر را غارت کرد، اما نتوانست آن‌جا را نگه دارد و با غنایم بسیار به سرزمین خود بازگشت.

رونق گرفتن مروئه می‌تواند هم‌زمان با این حمله و انتقال دربار کوش از ناپاتا به مروئه صورت گرفته باشد. اما باید توجه کرد که معمولاً جنگ و غارتِ پایتخت‌ها در جهان باستان به تغییر مکان مراکز سیاسی منتهی نمی‌شده

1. Adams, 1977: 294–432.
2. Clayton, 1994: 195.

است و این تنها در مواقعی رخ می‌داده که به دلیل تحولات سیاسی یا اقتصادی شهری دیگر در نزدیکی آن تأسیس شود و از نظر تجاری یا نظامی با آن وارد رقابت شود و اهمیتی بیشتر به دست آورد. چنان که مثلاً شهر بابل و شوش بارها و بارها توسط ارتش‌های مهاجم غارت و ویران شدند اما هم‌چنان شکوفا ماندند. اما وقتی سلوکیه در نزدیکی بابل تأسیس شد، روند ویرانی آن آغاز شد. بر این اساس، بعید است حمله‌ی پسامتیک دوم به نابودی کامل نپتا انجامیده و مروئه را جایگزین آن ساخته باشد.

در عین حال، در مورد مروئه چند نکته را می‌دانیم: نخست آن که این شهر در ابتدای کار مرکزی بازرگانی بوده است؛ دوم آن که زمان تأسیس آن در ابتدای قرن ششم پ.م. و دوران رونق گرفتنش به پایان این قرن مربوط می‌شود، یعنی بعید نیست حمله‌ی پسامتیک تأسیس اردوگاهی موقت یا شهرکی را در این منطقه به دنبال داشته باشد، اما نامحتمل است که توسعه و مرکزیت یافتن آن در این زمان صورت پذیرفته باشد.

از سوی دیگر شواهدی وجود دارد که رونق مروئه را به کمبوجیه مربوط می‌سازد. توافقی در این مورد وجود دارد که کمبوجیه تا نپتا پیش رفته است. چون جایی در شمال غربی این شهر وجود دارد که از دیرباز اردوگاه کمبوجیه (به یونانی کَمبوسوتامیون/ καμβυσοταμιον) نامیده می‌شده است.[1] بر این پایه، برخی از نویسندگان حدّ نهایی پیشروی سپاه کمبوجیه را به فاصله‌ای میان نپتا و مروئه محدود دانسته‌اند و گفته‌اند که کمبوجیه پس از گرفتن یا

1. Pliny, VI, 81; Ptolmey, IV, 7.



نقشه‌ی کوش باستان

تأسیس مروئه، به سوی نپتا پیش رفت اما در بیابان‌های بین دو شهر درگیر تشنگی یا توفان شن شد و ناگزیر شد بازگردد.[1]

---

۱. توپلین، ۱۳۸۸، ج. ٦: ۳۸۹–۳۸۸.

اما شواهد دیگری در دست است که رونق یا حتا تأسیس مروئه را با کمبوجیه مربوط می‌سازد. از طرفی منطقه‌ی پیرامون این شهر هنوز هم کَبوشیَه نامیده می‌شود که در زبان‌های محلی قدیم و جدید معنایی ندارد و انگار بازمانده‌ای از نام کمبوجیه باشد. از سوی دیگر، تمام تاریخ‌نویسان یونانی- رومی کمبوجیه را مؤسس این شهر دانسته‌اند.[1] استرابو اصولاً نام مروئه را پارسی دانسته و گفته که این نام خواهر یا همسرِ کمبوجیه بوده که در این شهر درگذشته و به احترام او این منطقه را بدین نام خوانده‌اند.[2] دیودوروس این نام را به مادر کمبوجیه مربوط می‌داند.[3] هلیودوروس هم در تاریخی که درباره‌ی حبشه نوشته و *آیتیوپیکا* (Αεθιοπικα) نام دارد، شاه حبشه را مردی با نامِ پارسیِ هیداسپ دانسته است و گفته که میان او و شهربان مصر، اوروَند، کشمکشی رخ داده است.[4] همچنین این گزارش تاریخ‌نویسان رومی را در دست داریم که وقتی سرداری رومی به نام پترونیوس از سوی امپراتور روم، آگوستوس، فرمان یافت تا جنوب مصر را فتح کند، به شهری در نزدیکی مروئه رسید که Forum Cambusis (محله‌ی کمبوجیه) نامیده می‌شده است.[5]

هرودوت داستان حمله‌ی کمبوجیه به آفریقای سیاه را در قالب داستانی ضدایرانی صورت‌بندی کرده که در آن کمبوجیه‌ی جاه‌طلب، تنها به خاطر عطش قدرت، به قلمرو اتیوپیایی‌های درازعمر و پرهیزگار حمله می‌برد. اما به

1. Strabo, XVII, 1, 5.
2. Diodor, I, 33, 1; Strabo, XVII, 1,5; Josephus, 249, II.
3. Diodor, I, 33.

٤. مورکوت، ۱۳۸۸، ج. ٦: ٤٧٨.

5. Pliny, VI, 35, 181.

خاطر کمبود آب و گم شدن در کویر ناگزیر شد به مصر بازگردد.[1] طبق این گزارش، قلمرویی که کمبوجیه از پیشروی در آن باز ماند، منطقه‌ای بود که در گذشته کوش نامیده می‌شد و امروز کشور سودان را برمی‌سازد. یکی از شاهان این منطقه به نام ناستاسِن در کتیبه‌ای لاف زده که هجوم فرعونی به نام کامباسوتِن را دفع کرده و کشتی‌هایی را از او به غنیمت گرفته است. برخی از تاریخ‌نویسان ابتدای قرن بیستم این اشاره را به حمله‌ی کمبوجیه به کوش مربوط می‌دانستند.[2]

هینتس این نام را به شکلی متفاوت خوانده و گفته که ناستاسن مدت‌ها پس از کمبوجیه سلطنت می‌کرده و اشاره‌اش احتمالاً به لشگرکشی فرعونی دیگر به نام خابِش مربوط می‌شود. این خابش شخصیت مرموزی است که احتمالاً تباری لیبیایی داشته[3] و در فاصله‌ی میان مرگ اردشیر و داریوش سوم (۳۳۷–۳۳۶ پ.م.) در مصر شورش کرده و برای مدتی بر این سرزمین حاکم بوده است. بیشتر مصرشناسان این تفسیر را پذیرفته‌اند و این شخص را همان خابش دانسته‌اند،[4] هر چند شواهدی هست که این تفسیر را نادرست می‌نماید. از سویی، بعید است که خابش که تازه در پی قیامی به قدرت رسیده و دایره‌ی قدرت و مشروعیتش جای بحث داشته، به برنامه‌ای بلندپروازانه مانند حمله به جنوب اندیشیده و آن را اجرا کرده باشد. از سوی دیگر، ناستاسن، که حاکمی محلی در مروئه بوده، در کتیبه‌اش

---

۱. هرودوت، کتاب سوم، بندهای ۲۵–۱۷.

2. Schafer, 1901.
3. Spalinger, 1978: 142-154.
4. Torok, 1988: 163-164.

می‌گوید که این شخص را شکست داده و رمه‌های گاوانش را به غنیمت برده است و از این‌جا برمی‌آید که حریف او نیز حاکم محلی دیگری بوده است، نه فرعون مصر، و نه بی‌تردید کمبوجیه.[1]

امروز متخصصان تاریخ هخامنشیان دو برداشت متضاد در مورد عملیات نظامی کمبوجیه در جنوب مصر دارند. برخی معتقدند کل داستانی که هرودوت نقل کرده دروغ است و بخشی از تبلیغات ضد ایرانی آتنی‌هاست که می‌کوشیدند حمله‌ی خشایارشا به شهرشان را با رفتار مشابهِ کمبوجیه نسبت به مردمی اساطیری و خوش‌نام همسان بدانند.[2] برخی دیگر این گزارش را راست می‌دانند و آن را ادامه‌ی حمله‌های مرسومِ فراعنه به مرزهای جنوبی مصر قلمداد می‌کنند.[3]

لشگرکشی کمبوجیه به جنوب مصر، احتمالاً، هدفی مهم‌تر از ماجراجویی در آفریقای سیاه را هم دنبال می‌کرده است، و آن هم فرو نشاندن آشوب و بی نظمی‌ای بوده که احتمالا بعد از فروپاشی قدرت سلسله‌ی سائیس در استان‌های جنوبی بروز کرده است. چنان که از متن حک شده بر تندیس وجاهورسنه بر می‌آید، کمبوجیه بعد از تثبیت شدن در مقام فرعونی، آشوبِ برخاسته در جنوب مصر را فرو نشاند. این اشاره احتمالاً به انگیزه‌ی اصلی لشگرکشی کمبوجیه به جنوب مربوط می‌شود.

---

1. Spalinger, 1978: 147.
2. Torok, 1988: 125.
3. Bresciani, 1985: 502-528.

هرودوت می‌نویسد که در ادامه‌ی همین لشگرکشی‌ها بود که یک ارتش کامل پارسی با پنجاه هزار سرباز در بیابان‌های واحه‌ی آمون در شمال غربی مصر گم و برای همیشه ناپدید شدند.[۱] در مورد سرنوشت این سپاه بحث‌های زیادی وجود دارد. این موضوع از دیرباز رازی جذاب برای ماجراجویان و باستان‌شناسان بوده است. شمار زیادی از این افراد در طول تاریخ به مرزهای غربی مصر رفته‌اند و صحرای سیوه را که به روایت هرودوت محل ناپدید شدنِ این سپاه بوده کاوش کرده‌اند. در میان ایشان می‌توان به کنت لازولو آلماسی[۲] اشاره کرد که همان شخصیتی است که با الهام از وی فیلمِ مشهور بیمار انگلیسی[۳] را ساخته‌اند. در قرن بیستم نخستین تلاش جدی برای گشودن این معما در سال ۱۹۳۳ م. توسط اورد وینگیت[٤] انجام پذیرفت و به هیچ دستاورد مهمی منتهی نشد. آن‌گاه در ۱۹۷۷ م. این حرف دهان به دهان گشت که باستان‌شناسان در همین صحرا بقایای سپاه پارسی را یافته‌اند، اما به زودی معلوم شد کل ماجرا شایعه‌ای بیش نبوده است.

در اواخر سال ۱۹۸۳ و ابتدای ۱۹۸٤ م. (فاصله‌ی شهریور تا اسفند ۱۳٦۲ خورشیدی) یک گروه مجهز از طرف دانشگاه هاروارد، که با بودجه‌ای کلان پشتیبانی می‌شدند، برای جست‌وجو به صحرای سیوه رفتند. این گروه به هواپیمایی مجهز بودند که می‌توانست از عوارض زیر زمین عکس‌برداری کند. آنها به دستاوردهای هیجان‌انگیزی

۱. هرودوت، کتاب سوم، بند ۲٦.

2. László Almásy
3. English Patient
4. Orde Wingate

رسیدند. مثلاً مجموعه‌ای از گوردخمه‌های سبک زرتشتی در این بیابان یافت شد که حاوی استخوان نیز بود و قدمتش به ۱۵۰۰ پ.م. باز می‌گشت. تاریخ یادشده از زمان زندگی زرتشت عقب‌تر است، از این رو ربطی به دین زرتشتی ندارد. اما این سبک از تدفین تنها در میان قبایل سکا و مردم آریایی ساکن در ایران شرقی رایج بوده و یافته شدنش در صحراهای غرب مصر شگفت‌انگیز بود. در غاری در منطقه‌ی میان بحرین و سیوه یک ابوالهول سنگی نیز یافت شد که سبک هنری هخامنشیان را دارا بود و به زمان زمامداری ایشان بازمی‌گشت.[1] با وجود این، از ارتش پارس‌ها اثری یافته نشد.

در سال ۲۰۰۰ م. گروهی از کاشفان مصری که در جست‌وجوی منابع نفتی بودند، در منطقه‌ی سیوه به پاره فلزهایی برخوردند که می‌توانست بازمانده‌ی سلاح باشد. اما گزارش بیشتری در این مورد منتشر نشد. آن‌گاه در سال ۲۰۰۹ م. برادران کاستیگلیونی[2] اعلام کردند که در همین منطقه بقایای پیکر انسان و سلاح‌های جنگی را یافته‌اند که، هم از نظر زمان و هم از نظر نوع پوشش و رزم‌افزار، با سربازان هخامنشی سازگار است. یافته‌های ایشان مشتمل است بر قطعاتی از سلاح‌های مفرغی، یک گردن‌بند و چند گوشواره‌ی نقره‌ای و چند صد استخوان انسان، که همگی به قرن ششم پ.م. تعلق دارند.[3] این دو برادر استخوان‌های انسان را زیر صخره‌ی بزرگی یافتند که سی و پنج متر درازا و ۸/۱

---

1. Chafetz, 1983.
2. Angelo and Alfredo Castiglioni
3. Lorenzi, 2009.

متر بلندا داشت و زیرش حفره‌ای به عمق سه متر پدید آمده بود. از دید ایشان، سربازان پارسی در جریان توفان شن به زیر این سنگ پناه برده و همان جا به دلیل شدت توفان مرده بودند.

هر چند گزارش این دو برادر در ایران انعکاس زیادی یافت، اما در مورد اصالت و اعتبار آن تردیدهایی جدی وجود دارد. شک از این‌جا برمی‌خیزد که ایشان به جای انتشار یافته‌های خود در مجله‌های علمی معتبر، یک فیلم مستند پر سر و صدا بر مبنای آن ساخته‌اند و همه چیز را در آن روایت کرده‌اند. ناگفته نماند که این دو برادر همان کسانی بودند که در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ م. دو فیلم مستند تکان‌دهنده به نام‌های *Addio ultimo uomo*, *Africa ama* و *Africa dolce e selvaggia* ساختند که در ایران هم به صورت فیلم ویدئویی دست به دست می‌گشت و سر و صدای زیادی به پا کرد. این فیلم‌ها صحنه‌هایی چندش‌آور از زندگی بومیان آفریقایی را نمایش می‌داد و صحنه‌هایی مانند آدم‌خواری، پوست کندن جسد انسان، و زجرکش شدن یک دختر جوان توسط جنگجویی قبیله‌نشین را نمایش می‌داد. باستان‌شناس مشهور مصری، ظهی حَواس، در واکنش به انتشار خبر یافته شدن ارتش کمبوجیه در مصاحبه‌ای رسمی اعلام کرد که این دو برادر هیچ نوع مجوزی برای حفاری در مصر نداشته‌اند و سخنان‌شان هیچ پایه و اساسی ندارد.[1]

سخن هرودوت در مورد ارتش گمشده‌ی کمبوجیه از چند زاویه قابل نقد است. مهم‌تر از همه این که دلیلِ گسیل ارتشی به این بزرگی به سیوه معلوم نیست. در دورانی که کمبوجیه مصر را گشود، بیابان‌های میان مصر و لیبی مانند امروز منطقه‌ای خشک و خالی از سکنه بود و تنها شهرِ کوچک سیوه در آن قرار داشت که به خاطر معبد آمون

1. Hawass, 2009.

و پیشگوی آن در میان دولت‌شهرهای یونانی شهرت داشت. این شهر نه در مصر اهمیت داشت و نه در تاریخ‌های بعدی ایرانی و شرقی جایگاهی به دست آورد. در واقع، تنها دلیل اهمیت شهر سیوه و معبدش است که حدود یک قرن بعد یونانیان داستان‌هایی در مورد مهارت کاهنان آن در زمینه‌ی غیبگویی تعریف می‌کردند و اسکندر به همین دلیل پس از فتح مصر به زحمت خود را به آن‌جا رساند تا ادعای خدازادگی خود را تثبیت کند.[۱]

روایت هرودوت آن است که کاهنان معبد آمون در سیوه از پذیرش حاکمیت کمبوجیه بر مصر سر باز زدند و از این رو شاهنشاه پارسی ارتش بزرگ پنجاه هزار نفره‌ای را برای تنبیه ایشان گسیل کرد، اما توفانی از شن برخاست و گردبادی مهیب این ارتش را در خود غرقه ساخت و همه‌ی جنگاوران پارسی را از میان برد.[۲] این گزارش به دو دلیل نادرست می‌نماید. از سویی شهر سیوه جز قصبه‌ی کوچک و دورافتاده‌ای در میانه‌ی صحراهای مرزی غرب مصر نیست و از این رو، نظر کاهن آن اهمیت چندانی برای مصریان و کمبوجیه نداشته است. از طرف دیگر، گزارش هرودوت به سخنان افسانه‌آمیزی که در مورد دخالت نیروهای فراطبیعی در دفع حمله‌ی پارس‌ها می‌گوید شباهت بسیار دارد.

او در مورد حمله‌ی پارس‌ها به یونان بارها و بارها به داستان‌هایی مانند برخاستن توفان، یخ زدن دریا، برخاستنِ روح دو پهلوان اساطیری از گور، ظهور خدایی مانند پان و مواردی مشابه را روایت کرده است. در تمام این موارد

---

۱. در این مورد بنگرید به: وکیلی، ۱۳۸۹ (ب).

۲. هرودوت، کتاب سوم، بند ۲٦.

ارتش مهاجمِ هخامنشی است که آماج این نیروهای طبیعی قرار می‌گیرد و همواره هم شمار زیادی از ایشان (معمولاً پنجاه یا شصت هزار تن) کشته می‌شوند. بنا بر شواهد تاریخی و گفتارهای خودِ هرودوت در جاهای دیگر می‌دانیم که این داستان‌ها هیچ ارتباطی با واقعیت ندارند، چون ارتش هخامنشی در تمام مواردِ یادشده مأموریت خود را با موفقیت انجام داده و مناطق مورد نظرش را فتح کرده است. از این رو، چنین می‌نماید که داستان ارتش گمشده‌ی کمبوجیه اولین نسخه از افسانه‌ای مشهور در میان یونانیان باشد که تنبیه ارتش‌های باشکوهِ مهاجم به دست خدایان محلی را نشان می‌دهد.[1] غیاب هر اشاره و سندی که گم شدن ارتشی چنین بزرگ را در آن هنگام نشان دهد، این حدس را تقویت می‌کند که هرودوت در این‌جا هم به یکی از افسانه‌بافی‌های معمولِ خویش سرگرم است.

با وجود این، می‌توان حدس زد که پس از فتح مصر به دست کمبوجیه نوعی عملیات نظامی در مرزهای غربی این کشور انجام شده و شاید توفان شنی هم برخاسته و چند تنی هم کشته شده باشند و به این ترتیب، بذر افسانه‌های یادشده در ذهن راویان یونانی نشسته باشد.

اگر به راستی گروهی از سربازان ایرانی در واحه‌ی آمون گم شده باشد، دلیلِ آن تلاش کمبوجیه برای فتح دولتشهرهای نوپای کارتاژ بوده است. هرودوت نوشته که کمبوجیه قصد داشت شهرهای نوبنیادِ مستقر بر شمال آفریقا و ساحل جنوبی مدیترانه را نیز فتح کند، اما دریانوردان ارتش‌اش که بیشتر فنیقی بودند و با کارتاژی‌ها خویشاوند بودند، او را از این کار بازداشتند و حاضر نشدند برایش بجنگند. این که شهرهای یادشده را با دولت نیرومند کارتاژ

---

۱. برای شرحی دقیق در مورد این افسانه‌ها بنگرید به: وکیلی، ۱۳۸۹ (ب).

یکی فرض کنیم، خطایی تاریخی است. چون کارتاژ تازه در قرن چهارم و سوم پ.م.، یعنی پس از انقراض هخامنشیان، به دولتی نیرومند تبدیل شد. با وجود این، در دوران کمبوجیه ساحل جنوبی مدیترانه چند دولت‌شهر بازرگان را در خود جای می‌داد که توسط مهاجران فنیقی تأسیس شده بود. بزرگ‌ترین این دولت‌شهرها کارتاژ نام داشت که هسته‌ی مرکزی دولت کارتاژ بعدی بود و در تونس امروزین واقع شده بود. چه بسا کمبوجیه برای فتح آن تلاشی کرده باشد. هر چند در آن هنگام هنوز اتحاد مهمی میان دولت‌شهرهای یادشده برقرار نبود و کارتاژ موقعیت برجسته‌ی آتی‌اش را به دست نیاورده بود.

۷. هر چند در جریان فتح مصر برخی از نخبگان بلندپایه، مانند وجاهورسنه، به کمبوجیه پیوستند اما سیطره‌ی شاه پارسی بر مصر در میان تمام طبقات با استقبال روبه‌رو نشد. سیاست غیردینی فرعون پارسی به بروز نارضایتی‌هایی در طبقه‌ی کاهنان مصری انجامید. کمبوجیه، بر خلاف فرعون‌های پیشین، به رابطه‌ای صمیمانه و غیررسمی میان خود و کاهنان قایل نبود و منابع سرشار مصر را در اختیار کاهنان قرار نمی‌داد. او نظمی روشن و دقیق را بر معابد مصری استوار کرد و به ویژه حساب و کتاب درآمدهای‌شان را بازبینی کرد و شفاف ساخت و به این ترتیب، از پیشکش‌های مرسوم به معابد کاسته شد و به روایتی درآمد معبدها تا نصف کاهش یافت.

واکنش کاهنان این بود که مجموعه‌ای از داستان‌ها و روایت‌های نکوهش‌گرانه را در مورد کمبوجیه و تباهکاری‌ها و کفرهایش در مورد دین مصریان ابداع کنند. ایشان بعدها نیز از شورشیانی که با حاکمیت پارس‌ها مخالف بودند، حمایت کردند و بخش عمده‌ی روایت‌هایی که هرودوت در مورد کردار کافرانه و توهین‌آمیز کمبوجیه

نسبت به معبدهای مصری و نفرین خدایان و دیوانه شدنش را باید به انعکاس تبلیغاتی از این دست مربوط دانست که به ویژه در زمان نوشته شدنِ *تواریخ* به قلم هرودوت بسیار رواج داشته‌اند. شهرت این داستان‌ها و راه یافتن‌شان به کتاب‌های رسمی تاریخ، باعث شده تا تصویری نادرست و به شدت تحریف‌شده از این شاه در ذهن‌ها تثبیت شود؛ تصویری کاملاً افسانه‌آمیز و نامستند که به هیچ عنوان سزاوارِ مردی با دستاوردها و ویژگی‌های کمبوجیه نیست.

نخستین افسانه، به دشمنی کمبوجیه با دین خدایان محلی باز می‌گردد. واقعیت آن است که کمبوجیه با دین مصریان یا خدایان‌شان هیچ مشکلی نداشت. اسناد باستان‌شناختی نشان می‌دهد که کمبوجیه در زمان خویش شاهی مشروع و نیرومند و محبوب در مصر بوده است و این از الگوی حرکت نظامی‌اش و پیروزی برق‌آسایش بر ارتش مصر نیز برمی‌آید. از این رو، روایتِ هرودوت که می‌گوید کمبوجیه گاو مقدس آپیس را با شمشیر کشت و بعد از آن به خاطر نفرین خدایان دیوانه شد،[۱] قطعاً نادرست است. چون مومیایی گاو آپیس از ٥٢٤ پ.م. به دست آمده که به دلایل طبیعی مرده و با مراسم و تشریفات عادی و شکوه و جلال بسیار دفن شده و بر روی آن مُهر کمبوجیه هم به چشم می‌خورد.[۲]

۱. هرودوت، کتاب سوم، بندهای ۲۹–۲۷.

۲. بنگرید به: بریان، ۱۳۷۷، جلد نخست.

این سخنِ هرودوت که کمبوجیه کاهنان را تازیانه زد و جسد آماسیس را از گور بیرون آورد و مو و گوشت تنش را کند و آن را سوزاند[1] نیز نادرست است. از سویی این کار از کسی که پسرِ همین آماسیس را در جنگ اسیر کرده و جانش را بخشیده نامحتمل است، و از سوی دیگر توهین به مردگان در سنت پارس‌ها تابویی بزرگ تلقی می‌شده که حتّا در شرایط ضرورت نظامی نیز از آن پرهیز می‌کردند. چنان که چند سال بعد از این تاریخ داریوش بزرگ در جریان فرو کوفتن قبایل سکا می‌دید که دشمنانش از برابرش می‌گریزند و با جنگ چریکی سپاهیانش را به تنگ آورده‌اند. آن‌گاه با این پیام روبه‌رو شد که اگر گورهای بزرگان ایشان را بگشاید و غارت کند، ایشان در برابرش صف‌آرایی می‌کنند و می‌جنگند. اما به این کار دست نیازید و مردگان را به حال خود گذاشت. داریوش، به همین ترتیب، در ارتباط با شاهان پیشین نیز احترام را رعایت کرد. چنان که مثلاً در سندی که از مصر به دست آمده، سیاهه‌ای از فرعون‌های مصری در دست است که نام کمبوجیه و داریوش را نیز در خود دارد و در دوران این شاه نوشته شده است. جالب است که در همین سیاهه، نام آماسیس هم در درون نماد قدرت فرعون (کارتوش) دیده می‌شود. بنابراین کمبوجیه تا حدودی خود را جانشین بر حقِ آماسیس قلمداد می‌کرد و بر این مبنا تبلیغاتی را بر ضد پسامتیک آغاز کرده بود. در چنین شرایطی اگر کمبوجیه به جسد فرعون قبلی بی‌احترامی می‌کرد، مشروعیت و اعتبار خود را هم در میان پارس‌ها و هم در میان مصریانی که فرعونِ مومیایی‌شده را مقدس می‌دانستند، از دست می‌داد. مشروعیت کمبوجیه

---

۱. هرودوت، کتاب سوم، بند ۱۶.

و فعالیت‌های بعدی‌اش در مصر نشان می‌دهد که او از این مشروعیت برخوردار بوده و بنابراین روایت یادشده نیز مثل ماجرای قتل گاو آپیس برساخته‌ی دشمنان اوست که باید همان کاهنان مصری بوده باشند.

بخش دیگری از داستان‌های هرودوت در مورد کمبوجیه نیز به همین ترتیب نامعقول می‌نماید. مثلاً هرودوت نوشته که کمبوجیه ابتدا با خواهرش آتوسا و بعد با خواهر دیگرش روشنک (رُخشانَه/ رُکسانا) ازدواج کرد، و بعد دومی را به قتل رساند.[1] احتمالاً خاستگاه این داستان آن است که سنت مصریِ ازدواج خواهر و برادر را با سنت ازدواج پارس‌ها اشتباه گرفته است. پارس‌ها زنان خود را از میان دختران نجیب‌زادگان قبایل ایرانی انتخاب می‌کردند، و گاه بانوانِ قصرشان زنان بابلی و یهودی بودند. از این رو، سنت سفت و سختِ مصریان برای پاسداری از خونِ فرعون، که تنها با ازدواج خواهر و برادر تثبیت می‌شد، در میان‌شان وجود نداشته است.

خودِ هرودوت هم به باب نبودنِ رسم ازدواج خواهر و برادر در میان ایرانیان آگاه بوده است. چون می‌نویسد که کمبوجیه برای انجام این کار از مغان مجوز خواست و مغان به او گفتند چنین چیزی در قوانین پارسیان ناشناخته است و قانونی در رد یا قبولش وجود ندارد.[2] این نکته را هم باید در نظر داشت که اشاره به ازدواج خواهر و برادر در کل دوران هخامنشی تنها توسط هرودوت به شاهان هخامنشی منسوب شده است. هم او اشاره‌ی مشابهی به ازدواج اردشیر دوم با دو دخترش آتوسا و آمستریس دارد که هم از نظر اسم عروس‌ها و هم شمارشان و هم سیر روایی

---

۱. هرودوت، کتاب سوم، بندهای ۳۳–۳۰.

۲. هرودوت، کتاب سوم، بند ۳۱.

داستان شباهتی چشمگیر به داستان کمبوجیه و خواهرانش دارد. با توجه به این نکته که هرودوت چیزهای عجیب و غریبِ منفی زیادی در مورد کمبوجیه می‌گوید، و این مرد به عنوان فاتح مصر وارثِ سنن پادشاهی فراعنه – از جمله ازدواج خواهر و برادر – محسوب می‌شده، قاعدتاً سخن بی‌پایه‌ی هرودوت از تعمیم بی‌جای سنتی مصری به درون دربار ایران برخاسته است. داستان ازدواج اردشیر با دخترانش هم دقیقاً رونوشتی از ماجرای کمبوجیه است و به همین ترتیب، در ادبیات یونانیِ زمانِ هرودوت سابقه دارد. یعنی هرودوت یک روایت عامیانه‌ی یونانی را – که طی آن مردی ثروتمند و دولتمند به خاطر شهوت‌پرستی و غرور (هوبریس) با دو زنِ هم‌خونش (خواهران یا دخترانش) ازدواج می‌کند و بعد به کفاره‌ی این کار به دیوانگی و فلاکت می‌افتد – گرفته و آن را بر داستان‌های مربوط به دربار هخامنشی منعکس کرده است.

هرن‌شمیت در مقاله‌ی خوبی تمام الگوهای وصلت هخامنشیان در منابع یونانی را استخراج کرده[1] و با وجود آن که بدون نگاهی انتقادی داستان هرودوت درباره‌ی کمبوجیه را پذیرفته، داده‌هایی فراهم آورده که می‌توان بر مبنای‌شان نادرستی این روایت را دریافت. بر اساس این داده‌ها، معلوم می‌شود که نزدیک‌ترین شکل ازدواج خانوادگی وصلت با فرزندان عمو، دایی، خاله یا عمه بوده است و این الگویی است که در تمام نظام‌های خویشاوندیِ قبیله‌مدار وجود دارد و احتمالاً هخامنشیان نیز آن را از سبک زندگی دیرینه‌ی خود به ارث برده بودند. گذشته از این، هیچ نشانی

۱. هرن‌شمیت، ۱۳۸۸، ج. ۲: ۱۰۸–۸۷.

از زنای با محارم در این چارچوب دیده نمی‌شود و مدارک و اسناد فراوان اکدی و ایلامی و عبریِ هم‌دورانِ هخامنشیان نیز هیچ اشاره‌ای به این موضوع ندارند.

گذشته از نقدهای درونی که به سادگی نامعتبر بودنِ داستان هرودوت در مورد زنای با محارم را نشان می‌دهد، دست‌کم در مورد کمبوجیه یک سند بیرونیِ روشن و استوار داریم که دروغ بودن سخن هرودوت را اثبات می‌کند. با توجه به کتیبه‌ای که در تخت‌جمشید پیدا شده، این حدسِ نیرومند وجود دارد که نام زنِ کمبوجیه به ایلامی اوپاندوش بوده است،[1] از این رو نشانی از ازدواج وی با خواهرش یا با کسی به نام آتوسا یا روشنک در منابع ایرانی در دست نیست، و برعکس شاهدی هست که نشان می‌دهد ملکه‌ی او نامی دیگر داشته است. اگر او به راستی با خواهرش – دختر کوروش بزرگ – ازدواج می‌کرد، قاعدتاً نام وی به عنوانِ شهربانوی ایران‌زمین مطرح می‌شد و از شخصی دیگر نام نمی‌بردند. با همه‌ی این‌ها، پژوهشگری نامدار هم‌چون مری بویس، تنها با نص هرودوت، این ماجرا را درست دانسته و آن را نمونه‌ای از آیین خویدوده قلمداد کرده و گفته که این رسم از دوران کمبوجیه در میان زرتشتیان رایج بوده است.[2] این در حالی است که هم سخن هرودوت نادرست است و هم در زرتشتی بودن کمبوجیه شک هست و هم اصولاً این که خویدوده در ایران باستان چه معنایی داشته جای بحث وجود دارد.

---

1. Henkelman, 2003: 101–172.

۲. بویس، ۱۳۷۵، ج. ۱: ۱۱۷–۱۱۱.

به همین ترتیب، ماجرای کشته شدنِ زن کمبوجیه به دست وی نیز نادرست است. داریوش که در واقع پس از کودتایی بر ضد خاندان کمبوجیه به قدرت رسید و در شرح زندگی وی از ذکر شایعه‌ها و تهمت‌های مشکوک خودداری نکرده، اشاره‌ای به این که او زن خود را کشته، نکرده است، در حالی که اگر کوچک‌ترین بارقه‌ای از حقیقت در این موضوع بود، آن را دستمایه‌ی تبلیغات سیاسی‌اش قرار می‌داد. چنان که خواهیم دید، دستمایه‌های مشابهی را با مهارت به کار گرفت. یعنی به شایعه‌ی کشته شدنِ بردیا به دست کمبوجیه دامن زد. اگر کمبوجیه به راستی خواهرش و دختر کوروش بزرگ را می‌کشت، بی‌تردید، ردپایی از این موضوع در منابع غیریونانی نیز می‌یافتیم. منابع مصریِ مخالف کمبوجیه، که بیشتر در دوران بطلمیوسیان تدوین شده‌اند، به سرزمینی تعلق دارند که سرچشمه‌ی سنت ازدواج فرعون با خواهرش محسوب می‌شود. در این متن‌ها بارها و بارها به کفر کمبوجیه و غارت معابد به دستش اشاره شده، اما اشاره‌ای به ازدواج با خواهران یا زن‌کشی در آن دیده نمی‌شود.

یکی از همین مضمون‌های مورد تأکید داریوش بوده که در منابعی مانند *تواریخ* هرودوت نیز انعکاس یافته و به این روایت ختم شده که کمبوجیه با اطرافیانش با خشونت رفتار می‌کرده است. مشهورترین اشاره به این موضوع، آن است که کمبوجیه برادرش بردیا را به قتل رسانده است.[۱] این داستان را به زودی در شرح تاریخ بردیا وارسی خواهم کرد، اما آنچه فعلاً اهمیت دارد آن است که داستان‌هایی با همین ساختار و الگو در مورد کمبوجیه وجود داشته که بی‌تردید نادرست است. مثلاً هرودوت در کنار اشاره به این برادرکشی، می‌گوید که کمبوجیه دستور داد تا کرسوس

---

۱. هرودوت، کتاب سوم، بند ٦١.

– شاه تبعیدی لودیه – را به قتل برسانند. اما بعد پشیمان شد و وقتی خبردار شد سربازانش نافرمانی کرده‌اند و او را نکشته‌اند شاد شد، ولی آن سربازان را اعدام کرد.[1] این کرسوس پادشاهی مقتدر و ثروتمند بود که بر آناتولی فرمان می‌راند و کوروش در نبردی برق‌آسا او را شکست داد. چنان که در *تاریخ کوروش هخامنشی* نشان داده‌ام، تردیدی وجود ندارد که کرسوس در جریان فتح پایتختش، سارد، به رسم باستانی شاهان این منطقه خودکشی کرد. از این رو، این داستان سراپا نادرست است.

کردارهای بعدی کمبوجیه نشان می‌دهد که تا پایان عمر از هوشیاری و تدبیری کامل برخوردار بوده است. او، با وجود مهربانی و نرمی‌ای که در جریان فتح مصر از خود نشان داد، هم‌چنان گوش به زنگ خطرات و آماده‌ی مقابله با آنها بود. مرور رفتارهای بعدی وی نشان می‌دهد که داستان رفتار خشونت‌آمیز و دیوانه‌وار وی تا چه پایه نادرست بوده است. مثلاً پسامتیک که به آسودگی در شوش می‌زیست، احتمالاً رفتار غیرعادی وی و بخشوده شدنِ جانش را به ضعف حمل کرده بود، چون پنهانی مشغول دسیسه شد و کوشید شورشی در مصر برانگیزد. غافل از این که کمبوجیه کسانی را برای پاییدن وی گماشته است و ایشان به سرعت شاهنشاه را از خیانت وی آگاه کردند. پسامتیک به مرگ محکوم شد و به روایت هرودوت ناگزیر شد خون گاو بنوشد و به این دلیل مسموم شد و درگذشت.[2]

---

۱. هرودوت، کتاب سوم، بند ۳۶.

۲. هرودوت، کتاب سوم، بند ۱۵.

کس دیگری که شاید نرم‌خویی کمبوجیه را به ضعف تعبیر کرده باشد، پلوکراتس بود. او پس از مدتی به خشونت و غارتگری روی آورد و با ناوگان بزرگی که در اختیار داشت به دولت‌شهرهای همسایه‌اش حمله برد. او در نبردی دریایی مردم موتیلنه را که تابع پارس‌ها بودند، غارت کرد و حتا به سواحل نزدیک سارد نیز دست‌اندازی کرد. نتیجه آن شد که کمی بعد شهربان سارد که نامش در یونانی اوروائِتس (هورباد) ثبت شده، وی را به دربار خود احضار کرد و در آن‌جا محاکمه‌اش کردند و اعدام شد. هورباد حکومت ساموس را به پسرِ شاه قبلی این شهر بخشید که مورسوس پسر گوگِس نام داشت[1] و پدرش به دست پلوکراتس کشته شده بود.

بنابراین اگر روایت تبلیغی و سیاسی یونانیان را با محک مدارک تاریخی بسنجیم، درمی‌یابیم که گزارشهای بدگویانه در مورد کمبوجیه نادرست است. در واقع، کمبوجیه شاهی پیروزمند و هوشمند بوده که برنامه‌هایی بلندپروازانه را با دقت طراحی می‌کرده، با شکیبایی در انتظار زمان مناسب برای اجرایشان می‌نشسته، و در نهایت با کمترین هزینه و بیشترین کامیابی اجرایشان می‌کرده است. دستاوردهای سیاسی او را به سادگی می‌توان از ردپایی که در مصر بر جا گذاشت دریافت. او نه تنها این کشورِ کهن‌سال و بزرگ را در فاصله‌ی چند ماه فتح کرد، که بنیانی چندان استوار برای حکومت خود در آن‌جا بنا نهاد که توانست در مدتی کوتاه به ماجراجویی در مرزهای آن نیز بپردازد. دست‌کم دستاوردش در جنوب مصر چشمگیر بود و به تثبیت مرز مصر در یکی از جنوبی‌ترین حدهای

---

۱. هرودوت، کتاب سوم، بند ۱۳۰.

تاریخی‌اش منتهی شد. مصرِ کمبوجیه، همان بود که با کمی اُفت‌وخیز تا دو قرن بعد هم‌چنان استانی هخامنشی باقی ماند و ردپای پارسیان را برای همیشه در فرهنگ و تمدن خویش حفظ کرد.

۸. سه سال پس از فتح مصر، کمبوجیه در شرایطی بحث‌برانگیز درگذشت. در مورد مرگ او ابهام‌های فراوانی وجود دارد. از نظر زمانی، کهن‌ترین روایت در این مورد در کتیبه‌ی بیستون ثبت شده است:

داریوش‌شاه می‌گوید: ... کمبوجیه نام، پسر کوروش، از دودمان ما، در این‌جا شاه بود. آن کمبوجیه را برادری بود به نام بردیا، که پدر و مادرش با کمبوجیه یکسان بود. سپس کمبوجیه آن بردیا را کشت. هنگامی که کمبوجیه بردیا را کشت، برای مردم روشن نشد که بردیا کشته شده است. سپس کمبوجیه رهسپار مصر شد. در آن زمانی که کمبوجیه رهسپار مصر شد، مردم متجاوز شدند. پس آن‌گاه دروغ در سرزمین بسیار شد، هم در پارس، هم در ماد و هم در سرزمین‌های دیگر.

داریوش‌شاه گوید: سپس مردی مغ بود، به نام گوماتا، از پاسارگاد برخاست، (از آن‌جا که) کوهی است به نام آرکدرَی. هنگامی که از آن‌جا برخاست، از ماه وی‌یخنه چهارده روز سپری شده بود. او به مردم این گونه دروغ گفت: من بردیا، پسر کوروش، برادر کمبوجیه هستم. پس آن‌گاه همه‌ی مردم در برابر کمبوجیه نافرمان شدند و به سوی او

رفتند. هم پارس، هم ماد و هم سایر سرزمین‌ها. از ماه گرماپده نه روز سپری شده بود که او شهریاری را درربود. پس آن‌گاه کمبوجیه به دست خود مرد.[1]

گزارش داریوش چنین است که کمبوجیه برادرش بردیا را به قتل رساند و در جریان شورشی که بردیایی دروغین برانگیخته بود، به دلیلی نامعلوم خودکشی کرد. هرودوت نیز دقیقاً همین داستان را روایت کرده و این نکته را افزوده که کمبوجیه هنگامی که خبر شورش بردیای دروغین را شنید، با شتاب بر اسب خود پرید و خنجری که بر کمر بسته بود در رانش فرو رفت و وی در اثر عفونت ناشی از این زخم درگذشت. کتسیاس روایت دیگری دارد و می‌گوید که کمبوجیه هنگامی که در بابل مشغول بریدن چوب بود، خود را زخمی کرد و بدان آسیبِ تصادفی درگذشت. در مورد مکان مرگ کمبوجیه هم اختلاف نظر وجود دارد. هرودوت گفته که او در شهر اگباتانَه در سوریه درگذشت، و این را پیش‌تر غیبگویی از شهر بوتو برایش پیشگویی کرده بود.[2] کتسیاس ماجرای چوب‌بری را به بابل مربوط می‌داند و و فلاویوس یوسفوس دمشق را محل مرگ وی می‌داند.[3]

آنچه در مورد مکان مرگ وی گفته شده، تا حدودی دلیل مرگش را هم روشن می‌سازد. روایت کتسیاس که محل مرگ را بابل می‌داند به دلایل زیادی ناپذیرفتنی است.[4] روایت یوسفوس و هرودوت را به این ترتیب می‌توان با

---

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٤۰۳.

۲. هرودوت، کتاب سوم، بند ٦٤.

3. Josephus, *Antiquities of the Jews*, XI. 2. 2.

4. Lincke, 1897: 41–61.

هم جمع بست که فرض کنیم کمبوجیه در شهرِ حمات سوریه درگذشته است. این شهر به واقع نزدیک به دمشق است. این مکان از آن‌جا درست می‌نماید که گزارش دیگری در دست است و می‌گوید سرداری به نام پِرکساسپِس (پرخاسپ)، که همراه اردوی کمبوجیه بود، پس از مرگ وی راهبری ارتش را بر عهده گرفت و آن را از حلب به حرکت درآورد و پس از بیست و چهار روز به بابل رسید. با توجه به نزدیک بودنِ حمات به حلب، بعید نیست که این گزارش نیز حقیقتی را در مورد مکان مرگ کمبوجیه در بر داشته باشد.

عنصر دیگری که در تمام گزارش‌های مربوط به مرگ کبوجیه تکرار می‌شود، آن است که او به طور تصادفی خود را زخمی کرده و به خاطر عفونت آن زخم درگذشته است. این گزارش، با توجه به وضع بهداشت در جهان باستان، دور از ذهن نیست. بعید نیست که کمبوجیه در زمان سوارکاری یا بریدن چوب یا هر فعالیت دیگری، به طور تصادفی خود را زخمی کرده باشد. در این حالت هیچ بعید نیست که زخم ناسور شده و به مرگ وی انجامیده باشد. در این حالت عبارتِ معماآمیزِ داریوش نیز روشن می‌شود. داریوش در بیستون از کلمه‌ی پارسی باستانِ «اووَمَرشیوش» استفاده کرده است که تقریباً خودکشی معنی می‌دهد. این کلمه از دو بخشِ «اووَه» (خود) به علاوه‌ی «مْرتیو» (مرگ) تشکیل شده است. عبارت مشابهی که در ترجمه‌ی ایلامی این بخش از نبشته آمده تا حدودی مبهم است، اما ترجمه‌ی اکدی همین عبارت اثبات می‌کند که منظور واقعاً «به دست خود مردن» بوده است.[1] ریچارد فرای این عبارت را چنین

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٥٧١ و ٥٧٩.

فهمیده که کمبوجیه به مرگی طبیعی و خود به خود درگذشته است. برخی از تاریخ‌نویسان اعتقاد دارند داریوش در مرگ کمبوجیه دست داشته و با این کلمه خواسته از خود رفع اتهام کرده باشد.[1]

با توجه به این که پس از کمبوجیه برادرش بردیا بدون اغتشاش و درگیری به قدرت رسید و سیاست این شخص با داریوش اختلاف داشته است، می‌توان فرض کرد که داریوش در ماجرای مرگ کمبوجیه بی‌گناه بوده است. اگر او در این مورد نقشی ایفا کرده بود، انتظار می‌داشتیم پس از آن به حرکتی برای غصب قدرت دست یازد، نه این که دست روی دست بگذارد تا برادر شاه پیشین در آرامش به قدرت برسد و سیاستی مخالف با وی را در پیش بگیرد. تازه بعد از آن هم داریوش تا هفت ماه مخالفتی بروز نداد و آخرین کسی بود که به توطئه‌ی سرنگونی شاه جدید پیوست. داریوش حدود یک سال پس از مرگ کمبوجیه نبشته‌ی بیستون را پدید آورد، و در این هنگام قاعدتاً مردم هنوز چگونگی مرگ کمبوجیه را به یاد داشته‌اند. از این رو، می‌توان پذیرفت که بخشِ مشترک در میان گزارش‌های گوناگون درست است و کمبوجیه به طور تصادفی زخمی بر خود وارد آورده و در اثر آن درگذشته است. با وجود این، گزارش داریوش که کمبوجیه را کشنده‌ی بردیا می‌داند و فراز آمدن گوماتا را پیش از مرگ وی قلمداد می‌کند، جای بحث دارد. کنکاش در این مورد را به گفتار آینده و بحثِ سرنوشت بردیا واگذار می‌کنم.

---

۱. کوک، ۱۳۸۳: ۱۰۲.

پس تا این‌جای کار روشن شد که کمبوجیه در امرداد ماه سال ۵۲۲ پ.م،[1] احتمالاً هنگام سوارکاری، زخمی تصادفی برداشت و به این دلیل درگذشت. شواهدی در دست داریم که نشان می‌دهد جانشین او – بردیا یا گوماتا – او را با تشریفات رسمی به خاک سپرده باشد. قاعدتاً فرزند مهتر کوروش نیز مانند پدرش در منطقه‌ی فارس و با شکوه و جلال بسیار دفن شده است. در ایران معمولاً آرامگاه کمبوجیه را همان زندان سلیمان در پاسارگاد می‌دانند.[2] هر چند نقش‌رستم نیز به عنوان آرامگاهی محتمل موضوع گمانه‌زنی بوده است. هنکلمان، با توجه به کتیبه‌ای به شماره‌ی NN 2174، آرامگاه وی را در فارس شناسایی کرده است. در این متن چنین آمده که «شومارِ کمبوجیه و بانو اوپاندوش در نارِزاش است» و از دید این باستان‌شناس شومار به ایلامی همان آرامگاه است.[3] اگر چنین باشد، کار راحت است چون نازارش به ایلامی نام همان نیریز در فارس است و بنابراین باید آن‌جا را مقبره‌ی کمبوجیه دانست.

---

۱. در مورد نقل تاریخ‌ها در این کتاب همواره این قاعده‌ها را رعایت خواهم کرد: سال‌ها را خورشیدی در نظر می‌گیرم و گاه‌شماری و زمان آغاز سال و نام ماه‌ها را به شیوه‌ی رایجِ امروز در ایران‌زمین به کار می‌گیرم. یعنی نوروز را ابتدای هر سال خورشیدی فرض می‌کنم و از ماه‌های رایج در غرب استفاده نمی‌کنم. فقط برای آن که مبدا تاریخ میلادی در تاریخ‌های مرسوم رواج بیشتری دارد، مبدا تاریخ را میلادی فرض می‌کنم. با این توضیح که با توجه به ایرانی بودنِ گاه‌شماری، سه ماهِ ابتدای سال مسیحی عادی را هم‌چنان ادامه‌ی سال خورشیدی قبلی در نظر می‌گیرم تا نوروز فرا برسد و سال جدید شروع شود. این از آن روست که ابتدای سال مسیحی در آغاز زمستان و پیش از نوروز قرار دارد و فصل زمستانِ سال خورشیدی پیشین‌اش را تشکیل می‌دهد. به این ترتیب، مثلا دسامبر و مارسِ سال ۵۲۱ پ.م. با بهمن و اسفند سال ۵۲۲ پ.م. در گاه‌شماری مورد نظرمان منطبق می‌شود. این کار را تنها با توجه به رواج زیرسیستم‌های گاه‌شماری کرده‌ام. چرا که آغاز سال از نوروز و نام ماه‌های ایرانی برای مخاطبان ایرانی آشناتر است، و محاسبه‌ی زمان بر حسب مبدا میلادی را نیز در تاریخ‌های باستان بیشتر در کتاب‌ها دیده‌اند.

2. Tabeshian, 2006.
3. Henkelman, 2003: 101–172.

گفتار دوم: بردیا

۱. در مورد پسرِ کهتر کوروش نیز، مانند کمبوجیه، دو تصویر کاملاً متضاد وجود دارد. یک برداشت وی را شاهزاده‌ای محبوب اما ستم‌دیده قلمداد می‌کند که به دست برادرش کشته می‌شود، و دیگری او را شاهی می‌داند که پس از برادر بر تخت می‌نشیند و چند ماه سلطنت می‌کند. برگرفتن یکی از این دو برداشت بسته بدان است که شرح نوشته‌ی بیستون درباره‌ی فرجام کار کمبوجیه را راست بدانیم یا آن را تبلیغی سیاسی فرض کنیم.

تمام منابع جهان باستان بر این نکته توافق دارند که کوروش دو پسر داشته و فرزند کهترش بردیا خوانده می‌شده است. ابهام در مورد وی از همین ابتدای کار و از نامش آغاز می‌شود. نام بردیا که در کتیبه‌ی بیستون برای اشاره به وی به کار گرفته شده،[1] در متن اکدی به صورت «بَر- زی- یا» و در ایلامی «بیر- تی- یا» ثبت شده[2] و شکلی از نامِ پارسی بَرزَیه است. این نام از ریشه‌ی ایرانی باستان «بَرد/ برز» گرفته شده، یعنی بلند بالا و به طور کنایی، ارجمند و والاگهر. به احتمال زیاد این نام لقبی برای این مرد بوده است.

منابع غربی در مورد نام وی اختلاف نظر شدیدی دارند. هرودوت نامش را به صورت اسمردیس (Σμέρδις) ثبت کرده است. احتمالاً این نام شکلی تحریف‌شده از ثبتِ دیگر نام اوست که مَردوس باشد. یوستین[3] و آیسخولوس[4]

1. Akbarzadeh and Yahyanezhad, 2006: 59.

۲. کنت، ۱۳۸٤: ٦۵۰.

3. Justin i.9, Mergis

4. Aeschylus Pers. 774.

او را مردوس خوانده‌اند. نام اسمردیس در میان مردم هوری و یونانی نامی آشنا بوده و در اشعار آلکائیوس[1] و آناکرئون[2] دیده می‌شود. هرودوت که این نام را در محیط اطراف خود شنیده بوده، نام پارسی وی را تحریف کرده و به این صورت درآورده است. کتسیاس او را تَنیوخارسِس نامیده،[3] و کسنوفون که این نام را از وی وام گرفته، تَنوخارِس نوشته است.[4] کتسیاس کمی بعدتر وقتی به شرح هویت گوماتا می‌رسد، او را سْفِندَاداتِس[5] (اسپنداد) می‌نامد.

در میان تمام این نام‌ها، چنین می‌نماید که این آخری به همراه بردیا نام راستین وی باشد. اگر، چنان که حدسِ من نیز هست، گوماتا همان بردیا باشد در این حالت اسپنداد نیز نام وی خواهد بود. بردیا، چنان که گفتیم، به خاطر طنین درباری و رسمی‌اش احتمالاً لقبی بوده که روی این شاهزاده مانده و هم‌چون نامش رواج یافته است. اسپنداد اما، نامی پارسی است که بعید است نویسنده‌ای بیگانه و یونانی مانند کتسیاس آن را از پیش خود ساخته باشد. این نام همان اسپندداد است که نامی زرتشتی است. با توجه به گرایش زرتشتی داریوش، و دشمنی‌اش با مغی که گوماتا نام داشته، بعید است که این مغ نیز زرتشتی بوده باشد. در واقع، به زودی نشان خواهم داد که، گوماتا به احتمال بسیار زیاد مهرپرست بوده و از این رو بعید است مغی مهرپرست، که بیرون از دربار هخامنشی هم پرورده شده، لقبی زرتشتی بر خود نهاده باشد. این در حالی است که چنین حدسی در مورد نام دوران کودکی بردیا، با توجه به گرایش اخلاقی

---

1. Alcaeus
2. Anacreon
3. Ctesias, Pers. 8.

٤. تربیت کوروش، ۷، ۲.

5. Sphendadates

پدرش، چندان بعید نیست. به عبارت دیگر، در میان این نام‌های بسیار، تنها اسمی که هم اشاره بدان نامنتظره است و هم درست می‌نماید، اسپندداد است.

من در کتاب *تاریخ کوروش هخامنشی* حدس خویش را در این مورد شرح داده‌ام که کوروش خود زرتشتی راست‌کیشی نبوده، اما بخشی از گفتمان سیاسی خویش را بر پایه‌ی مفهوم سوشیانس (نجات‌بخشِ جهانی) استوار کرده و قواعد اخلاقی سخت‌گیرانه و روشنی را نیز در پیوند با آرای زرتشت رعایت می‌کرده است. از این رو، نهادن این نامِ زرتشتی بر پسرش بعید نیست. این را هم باید در نظر داشت که نام خواهرِ بردیا و کمبوجیه، آتوسا بوده است و این نیز نامی زرتشتی است و به همسرِ گشتاسپِ کیانی و نخستین شهربانوی حامی زرتشت اشاره می‌کند. از این رو، حدس من آن است که اسم اولیه و اصلی بردیا اسپندداد بوده است، اما در میان مردم با لقبش – بردیا – شهرت یافته است.

در مورد دو نامِ دیگر منسوب به وی نیز می‌توان حدس‌هایی زد. نام مردوس که در آیسخولوس و یوستین آمده، همان کلمه‌ی پارسی باستانی مَرت است که در کتیبه‌های هخامنشی نیز بارها در شکلِ مَرتوم (مردم) آمده و «انسان» یا «مرد» معنی می‌دهد. آشکار است که این نام شخصی مناسبی برای یک شاهزاده‌ی پارسی نیست. هر چند شاید بتوان آن را به عنوان لقبی که نشانگر مردانگی و شجاعتِ دارنده‌اش است، پذیرفت. نام تنوخارس هم که در متن کتسیاس و کسنوفون قید شده، احتمالاً تَنووَزرکَه (تن‌بزرگ) است که یعنی درشت‌اندام و تنومند. بر پایه‌ی گزارش‌های تاریخی، می‌دانیم که بردیا به راستی پهلوانی نیرومند و غول‌پیکر بوده است. با وجود این، بعید است این موضوع از

زمان کودکی در موردش آشکار بوده باشد. پس نام تنوخارس یا تن‌بزرگ نیز باید لقبی بوده باشد که بعدتر به وی منسوب شده است. هر چند احتمال این که این نیز از همان ابتدا نامی دیگر برای وی بوده باشد، منتفی نیست.

مجموعه‌ی این حدس‌ها در مورد نام بردیا را می‌توان به این ترتیب خلاصه کرد. احتمالاً نامی که کوروش برای او برگزیده، اسفندداد بوده و در زمینه‌ای از گرایش به دین زرتشت این نام انتخاب شده است. آن‌گاه این شاهزاده با لقبِ بردیا مشهور شده و این نام بر وی مانده است. چنین می‌نماید که این مرد پس از رسیدن به سن بلوغ پهلوانی زورمند و نام‌دار از آب درآمده باشد، و از این رو لقب‌هایی مانند تن‌بزرگ و مرد را به وی منسوب کرده باشند. همین نام‌ها هستند که در یونانی به صورت مردوس و سمردیس و تنوخارس تحریف شده‌اند.

۲. به نقل از فوتیوس، می‌دانیم که کتسیاس در تاریخ خود بردیا را شاهزاده‌ای محبوب، اما فروپایه نسبت به برادرش کمبوجیه، قلمداد می‌کرده است. بر اساس این گزارش، کوروش در بستر مرگ بردیا را به مقام شهربانی سرزمین‌های ایران شرقی منصوب کرد.[۱] هم‌چنین به روایتی دیگر او شهربان ارمنستان شد و قرار شد به برادرش خراج نپردازد. از این‌جا به بعد، برداشت‌ها در مورد سرنوشت وی به دو طرح‌واره‌ی کاملاً متفاوت می‌انجامد. نگرش سنتی و جاافتاده‌ی قدیمی آن است که داریوش در کتیبه‌ی بیستون حقیقتِ ماجرا را شرح داده است.

1. Ctesias, *Persica*, XI, 9.

بر این مبنا، بدنه‌ی اصلی اشاره‌هایی که به بردیا داریم با هم چفت و بست می‌شوند. هرودوت می‌گوید که بردیا در زمان فتح مصر همراه برادرش بود و در پیروزی‌اش نیز نقشی به‌سزا ایفا کرد. اما کمبوجیه در مصر به دو دلیل نسبت به او بددل شد. نخست آن که سفیران شاه حبشه (کوش) کمان بزرگی برایش آوردند و گفتند تنها در شرایطی به پارسیان خراج می‌دهند که کسی در میان‌شان بتواند این کمان را بکشد. آن‌گاه همه دست به کمان بردند و از کشیدنش عاجز ماندند. مگر بردیا که اندامی درشت و تنومند داشت و کمان را تا انتها کشید و چیرگی پارس‌ها بر کوش را رقم زد. بعد از آن، کمبوجیه به برادرش رشک ورزید و وی را به شوش گسیل کرد. آن‌گاه کمبوجیه خوابی دید و در آن بردیا را دید که بر اورنگ او تکیه زده است. پس نسبت به خیانت برادر بدگمان شد و قاضی‌ای به نام «پرکساسپس» (پرخاسپ) – یا به روایت یوستین «کوماِتس» – را برای کشتن وی فرستاد. این مرد بردیا را کشت.[1]

پس از آن کمبوجیه به خاطر قانقاریای پایش در راه بازگشت به ایران درگذشت و تاج‌وتخت ایران بی‌صاحب ماند. پس یکی از نگهبانان کاخ شاهنشاهی که به مغان وابسته بود و برادرش به بردیا شباهتی داشت، دسیسه کرد و وی را به جای بردیا بر تخت نشاند. همه توافق دارند که این شخص مغ بوده است، اما در مورد نام و تبارش اختلاف نظر هست. هرودوت نامش را اوروپاستِس (هورپات؟)[2] دانسته و گفته که برادر نگهبانی به نام پاتیزِیتس[3] (پاتی‌زاد)

۱. هرودوت، کتاب سوم، بندهای ۳۰–۲۷.

2. Oropastes
3. Patizeithes

بوده است.[1] یوستین گفته که او برادرِ خودِ قاتل بردیا –کوماتس– بوده است. کتسیاس هم‌چنان که گفتیم نام اصلی او را اسپندادات می‌داند.

در مورد زمان شورش گوماتا نیز توافقی میان منابع باستانی وجود ندارد. داریوش در بیستون به صراحت گفته که بردیا پیش از حمله به مصر کشته شد و گوماتا بی‌درنگ بعد از آن، زمانی که کمبوجیه در مصر بود، شورش کرد. هرودوت چنان که دیدیم، مرگ بردیا را به بعد از فتح مصر مربوط می‌داند و گفته که شورش گوماتا مدت‌ها بعد از فتح مصر و در اواخر عمر کمبوجیه رخ داد.[2]

به هر صورت، روایت سنتی آن است که این مدعی سلطنت در زمان زندگی کمبوجیه قیام کرد و هوادارانی برای خود یافت و کمبوجیه که برای دفع وی به حرکت درآمده بود، به طور تصادفی خود را زخمی کرد و در راه درگذشت. به این ترتیب، گوماتا بر تخت استقرار یافت و برای آن که دل مردم را به دست آورد خراج سه سال را بخشید.[3] اما در این میان گروهی از بزرگان پارسی، که رهبرشان داریوش پسر ویشتاسپ بود، به رازِ هویت دروغین وی پی بردند و با هم دست به یکی کردند و در جریان جشنی به او حمله بردند و وی را کشتند. مفصل‌ترین و رنگین‌ترین روایتی که از این ماجرا در دست داریم، در *تواریخ* هرودوت ثبت شده است. بر اساس این داستان، یکی

۱. هرودوت، کتاب سوم، بند ٦١.

۲. هرودوت، کتاب سوم، بند ٦١ و ٦٢.

۳. هرودوت، کتاب سوم، بند ٦٨.

از اشراف به نام اوتانس (هوتن)، که دخترش در عقد بردیا بود، به داریوش و هم‌دستان دیگرش خبر داد که شاهِ غاصب در واقع مردی مغ و جنایتکاری سابقه‌دار است که بابت گناهی گوش‌هایش را بریده‌اند. آتوسا، دختر کوروش که همسرِ دیگرِ گوماتا بود، این قضیه را تأیید کرد و به این ترتیب اراده‌ی دسیسه‌چیان را در تلاش برای نابودی وی راسخ ساخت.[1]

این داستان کاملاً با روایت داریوش هم‌خوانی دارد و حتا نام و نشان شش پهلوانِ هم‌دست داریوش نیز در آن، هم‌چون کتیبه‌ی بیستون، قید شده است. در مواردی عبارتی مانند «*کمبوجیه برادری داشت به نام بردیا، با پدر و مادری همسان*» که در بیستون آمده در *تواریخ* هرودوت هم عیناً بازگو شده است. با توجه به بی‌دقتی هرودوت و خطاهای بزرگی که معمولاً در این زمینه‌ها مرتکب می‌شود، روشن است که در این مورد به مرجعی دقیق و رسمی دسترسی داشته است و این به احتمال زیاد تبلیغات رسمی و دولتی دربار هخامنشی بوده که متن بیستون را نیز تولید کرده است. در کنار این بازنویسی از روی روایت رسمی، تخیل هرودوت نیز در نهایت کار خود را کرده و مثلاً با بدفهمیِ لقبِ مَگوش (مغ)، آن را به صورت «دارنده‌ی گوش کوچک» ترجمه کرده و فرض کرده که لابد قبلاً به دلیل جرمی گوش‌های گوماتا را بریده بوده‌اند.

داریوش در بیستون توالی دقیقی از رخدادها را گوشزد می‌کند. به گفته‌ی او گوماتا ادعای سلطنتش را در کوه ارکدری در پارس اعلام کرد و این در روز چهاردهم ماه وی‌یخنَه بود (اواسط اسفند سال ۵۲۳ پ.م). روزی که گوماتا

---

۱. هرودوت، کتاب سوم، بند ٦٨ و ٦٩.

تاج‌گذاری کرد، حدود صد روز بعد، در نهم ماه گرماپده (اوایل تیرماه ۵۲۲ م.) بود. داریوش گفته که کمبوجیه پس از این تاریخ درگذشت. آن‌گاه داریوش در بندی دیگر می‌گوید که با هم‌دستانش گوماتا را در روز دهم ماه بَگیایادی (مهر ماه) از پای درآوردند. به این ترتیب، گوماتا حدود هفت ماه بر اورنگ سلطنت مستقر بوده است. هرودوت هم نوشته که سمردیس بدون اشکال و مخالفتی بر تخت نشست و هفت ماه حکومت کرد.[۱]

برداشت سنتی از تاریخ هخامنشیان همان است که داریوش در بیستون نوشته و هرودوت با کمی خیال‌پردازی آن را بازگو کرده است. بر اساس این ماجرا، پایان زندگی کمبوجیه با گناهِ برادرکشی، دسیسه‌ای پیچیده و غریب برای جعل هویت برادرش، و کشته شدنِ مرموزش گره خورده است. مهم‌ترین مدافع این نگرش در زمانه‌ی ما، رولاند کنت است که کتاب‌خوانانِ ایرانی به خاطر اثر مرجعش در مورد زبان پارسی باستان با او آشنایی دارند. از دید او، داستانی که داریوش در مورد گوماتا تعریف می‌کند حقیقت دارد. چرا که اگر چنین نبود، هرودوتِ ضد ایرانی برای رسوا ساختنِ داریوش و حمله به اعتبار هخامنشیان آن را بر ملا می‌ساخت. به گمان من این استدلال نادرست است، چرا که منبع اطلاعاتی هرودوت در این مورد خودِ متن بیستون یا رونوشتی از آن بوده است. در ضمن هرودوت مانند سایر نویسندگان یونانی – از جمله آیسخولوس که زمانی با سربازان پارسی جنگیده بود– برای داریوش احترامی بسیار زیاد قایل بود و همواره در نوشتارش او را می‌ستاید. از این رو، هم‌خوانی سخن وی با روایت داریوش، به سادگی، با این که دومی منبع اطلاعاتی اولی بوده، توضیح داده می‌شود.

---

۱. هرودوت، کتاب سوم، بند ٦٧.

۳. درستی روایت «داریوش- هرودوت» برای مدتی بسیار طولانی مورد توافق همگان بود، تا آن که در قرن بیستم میلادی بحث‌هایی در این زمینه درگرفت و نگاهی نقادانه درباره‌ی گزارش بیستون پدید آمد. گزارش «بیستون- *تواریخ*» از رخدادهای شش ماه آغازین سال ۵۲۲ پ.م. ابهام‌های فراوانی ایجاد می‌کند و از چند زاویه ناپذیرفتنی می‌نماید. از سویی، مگر ممکن است شاه بزرگی مانند کمبوجیه، که خود پسر و جانشینی نداشته، دستش را به خون برادرش بیالاید؟ معمولاً شاهانی که مدعیان محتملِ سلطنت و خویشاوندان خویش را به قتل می‌رسانند، به خاطر لرزان بودن موقعیت خود چنین می‌کنند، یا نگرانی از این که پس از درگذشت‌شان تاج‌وتخت به فرزند و ولیعهدِ مورد نظرشان نرسد. کمبوجیه در زمانی به قتل برادرش دست یازید که بر اورنگ پارسیان سخت استوار بود و با فتح سریع و بی‌خونریزی مصر به فرّ و شکوهی بی‌مانند دست یافته بود. او پسر یا ولیعهدی نداشت و نگرانی‌ای هم بابت مشروعیت خویش نداشت. پس برای چه باید برادرش را بکشد؟

از سوی دیگر، چگونه ممکن است در جهان باستان که تمام ارتباط‌ها رو در رو و مستقیم بوده، کسی خود را به جای کسی دیگر جا بزند؟ چطور ممکن است آتوسا برادر خود را نشناسد و برای تشخیص هویت وی ناگزیر شود به گوشِ بریده‌اش بنگرد؟ مگر ممکن است مغی خود را به جای پسر کوروش جا بزند و از سوی سرداران و درباریانی که هر روز پسر کوروش را می‌دیده‌اند، پذیرفته شود؟ اگر به راستی بردیای دروغین در زمان زندگی کمبوجیه قیام کرده و تاج‌وتخت را به دست آورده، چگونه است که هیچ مدعی دیگری برای سلطنت پیدا نشده و با مخالفت هیچ کس روبه‌رو نشده؟ در حالی که هفت ماه بعد که داریوش به ظاهر با دلایلی محکمه‌پسند چنین می‌کند، مخالفان و

مدعیان پادشاهی از گوشه‌وکنار سر بر می‌کشند؟ اگر به راستی گوماتا همان بردیا نبوده و شخصی دیگر بوده، چرا داریوش و هم‌دستانش که به این موضوع پی بردند به سادگی او را در جمع درباریان رسوا نکردند و بریده بودنِ گوشش را افشا نکردند و ناگزیر شدند در موقعیتی مناسب او را به قتل برسانند؟ اگر گوماتا به راستی شاهی غاصب بود، چرا مردم به این سادگی پادشاهی‌اش را پذیرفتند؟ و چرا بی‌درنگ پس از مرگش آتش شورش و آشوب در سراسر مناطق مرکزی دولت پارسی شعله‌ور شد؟

این‌ها پرسش‌هایی است که با خواندنِ نقادانه‌ی گزارش داریوش– هرودوت در ذهن پدید می‌آید. قضیه وقتی جدی‌تر می‌شود که ببینیم برخی از نویسندگان باستانی مانند آیسخولوس، که کهن‌ترین گزارش را نیز بعد از بیستون به دست داده، اصولاً به دروغین بودنِ بردیا اشاره‌ای نکرده‌اند و او را پسر راستینِ کوروش دانسته‌اند. در میان تاریخ‌نویسان معاصر نیز برخی به این ناهمخوانی‌ها اشاره کرده‌اند و در این میان به ویژه داندامایف در رواج نگاهی تجدید نظرطلبانه در این مورد اثرگذار بوده است.[۱] نظریه‌های دیگری نیز البته وجود دارند. مثلاً وان دو میروپ حدس زده که خودِ کمبوجیه هم به دست داریوش یا هواداران بردیا به قتل رسیده باشد[۲].

روایت داریوش، که گوماتا را مغی شبیه به بردیا معرفی می‌کند، چند ایراد اساسی دارد:

---

۱. داندامایف، ۱۳۷۳.

2. Van De Mieroop, 2003.

الف– در کتیبه‌ی بیستون، بر خلاف دیگر شورشیان، اصل و نسب بردیای دروغین ذکر نشده و تنها به نامش اشاره شده است. علاوه بر این، پس از کشته شدن وی، جسدش را در محل‌های عمومی به تماشای مردم نگذاشتند، و این تنها مورد استثنایی در میان شورشیان است.[1]

ب– داستان قتل بردیا به دست پرخاسپ،[2] که هرودوت روایت کرده، و این که کمبوجیه در حال دیوانگی پسر او را به قتل رساند و به دنبال آن پرخاسپ بر برجی رفت و به قتل بردیا اعتراف کرد اما بی‌درنگ خودکشی کرد،[3] بیشتر به داستان‌های پلیسی می‌ماند تا حادثه‌ای تاریخی. در این‌جا ما با قاتلی روبه‌رو هستیم که به دلیلی نامعقول پشیمان شده و خودکشی می‌کند. به بیان دیگر، قاتلی داریم که نمی‌توان در مورد قتل از او بازجویی کرد و این معمولاً نشانه‌ی سپربلا و بزِ طلیقه است که قرار است گناه کسی دیگر را بر دوش بکشد.

پ– بردیا به عنوان شاهی رسمی بر تخت نشست و هیچ شورشی در زمان او رخ نداد و حتا می‌گویند به این دلیل که خراج سه سال مردم را بخشیده بود محبوبیت زیادی هم داشت. در نتیجه اطرافیانش و اشراف ایرانی، که بی‌تردید پیش از آن بردیا را دیده بودند، برای او مشروعیت قائل بوده‌اند و این با جعلی بودن بردیا جور درنمی‌آید.

---

1. Dandamaev, 2001.

۲. هرودوت، کتاب سوم، بند ٦١ و ٦٢.

۳. هرودوت، کتاب سوم، بند ۷۵.

در اثبات مشروعیت بردیا این نکته بس که از زمان زمام‌داری او لوحی در بابل به دست آمده که در آن تاریخ بر حسب زمان تاج‌گذاری او مشخص شده است. او در این کتیبه «بردیا» نامیده شده است.[1]

ت- گوماتا به محض بر تخت نشستن، به اصلاحاتی پردامنه و انقلابی دست زد و از سویی مالیات‌ها را بخشید و از سوی دیگر اموال برخی از بزرگان را از ایشان ستاند. چنین رفتار تندروانه و جسورانه‌ای از کسی که با حیله و مکر هویت کسی دیگر را به خود گرفته و نگرانِ رسوا شدن است، بعید می‌نماید.

ث- به محض انجام گرفتن توطئه‌ی داریوش و هم‌پیمانانش، همه‌ی اشراف ماد و پارس طغیان کردند و این بدان معناست که مشروعیت او از گوماتا کمتر بوده است.

ج- دست‌کم یکی از کسانی که در برابر داریوش طغیان کرد و مدعی سلطنت شد، خود را بردیا نامید. بنابراین معلوم است شاهِ قبلی که با نام بردیا حکومت می‌کرده برای خود اعتبار و اصالتی در ذهن مردمان داشته است.

چ- نویسندگان قدیمی‌تری که نزدیک به عصر بردیا می‌زیستند، اشاره‌ای به دروغین بودن او نکرده‌اند. آیسخولوس، که قدیمی‌ترین اشاره به او را دارد، از او به عنوان پسر کوروش نام می‌برد که به دست نجیب‌زاده‌ای به نام آرتافرن – از یاران داریوش و به روایتی برادر ناتنی‌اش[2]– به قتل رسیده است.

---

1. Parker and Dubberstein, 2007.

۲. آیسخولوس، *پارسیان*، بیت‌های ۷۷۷-۷۷٤.

اگر بپذیریم که داستان بر تخت نشستنِ غاصبی هم‌شکلِ بردیا داستانی دروغین بوده و توسط خودِ داریوش ابداع شده، کل رخدادها معنایی دیگر به خود می‌گیرند. در این حالت، هم بر تخت نشستن بردیا با سادگی بیشتری توجیه می‌شود، و هم واکنش داریوش و یارانش در برابر وی به شکلی منطقی‌تر توجیه می‌شود. کلید واسازی این معما آن است که ببینیم چرا داریوش و یارانش در برابر بردیا دست به شورش زدند و با طراحی توطئه‌ی قتل وی، خود را به خطر افکندند.

٤. مواردی که در بند پیشین برشمردیم، نشان می‌دهند که فرضیه‌ی محتمل‌تر آن است که بردیا پسر کوروش را جانشین برادرش کمبوجیه بدانیم؛ کمبوجیه‌ای پیروزمند و محبوب که به دلیل حادثه‌ای در سنین میان‌سالی بیمار شد و درگذشت و جانشینی جز برادرش از خود باقی نگذاشت. با وجود این، شورش داریوش و هم‌دستانش بر ضد وی و روایت پیچیده‌ای که در بیستون ارائه شده و توسط هرودوت رونویسی شده، نیازمندِ توضیح است.
با این فرض که بردیا به دست کمبوجیه کشته نشده و پس از وی به قدرت رسیده، باید به دنبال دلیلی بگردیم که داریوش را به کشتن وی برانگیخت. این دلیل را به روشنی در منابع باستانی و کتیبه‌ی خودِ داریوش می‌توان بازجست.

اگر فرض کنیم جانشین کمبوجیه بردیا بوده، چند نکته در مورد حکومتش روشن می‌شود:

نخست آن که، در این حالت، بردیا همان کسی است که در بیستون گوماتا نامیده شده است. چنان که گفتیم، کتسیاس نیز به همین نام اشاره می‌کند، اما آن را لقبی برای مردی مغ به نام اسپندداد می‌داند. مغ بودنِ گوماتا باعث شده تا برخی از پژوهش‌گران وی را یک پریستار زرتشتی بدانند. مهم‌ترین هوادار این دیدگاه در دوران ما متسلر است.

او از سویی اعتقاد دارد که زرتشت در قرن ششم پ.م. و تقریباً هم‌زمان با کوروش می‌زیسته،[۱] و از سوی دیگر بر این باور است که گوماتا یکی از شاگردان و جانشینان او بوده است.[۲] دلیل او برای هم‌زمانی زرتشت با هخامنشیانِ آغازین اعتماد بی‌قید و شرطش به روایت زرتشتیان در مورد تاریخ خودشان است، و بدگمانی – و به نظرم بی‌توجهی– نسبت به یافته‌ها و روش‌های زبان‌شناسی تاریخی و جامعه‌شناسی تاریخی. اما دلیل آن که او گوماتا را زرتشتی می‌داند، به پیوندی بازمی‌گردد که میان این شخصیت و لقبِ پاتیزاد (پاتی‌زَئیت) برقرار است. پاتیزاد، طبق روایت‌های یونانی، نام نگهبانی از تبار ماد بود که از مرگ بردیا آگاه شد و برادر خویش، گوماتای مغ، را به جای او بر تخت نشاند.[۳] نخستین بار آلتهایم بود که این اسم را لقبی برای گوماتا دانست و اعلام کرد که قیام وی با الهام از عقاید زرتشتی انجام گرفته و خودِ نظام سیاسی هخامنشی را هدف می‌گرفته است.[٤] متسلر بر این باور است که این پاتیزاد همان پازاتِس است که کسانتوس لودیایی[٥] نامش را برده و گفته که یکی از جانشینان زرتشت بوده است. هم‌چنین او نظر آلتهایم را در این مورد که این پاتیزاد در سال ۵۲۱/۵۲۲ پ.م. در سن هفتاد و هفت سالگی کشته شده است می‌پذیرد. آلتهایم این حرف را بر گزارشی استوار ساخته که از پورفیریوس نقل شده است.[٦]

1. Metzler, 1977: 261.
2. Metzler, 1977: 6.

۳. هرودوت، کتاب سوم، بند ٦١ .

4. Altheim and Stiehl, 1970: 46.
5. Diogenes Laertius, I, 2.

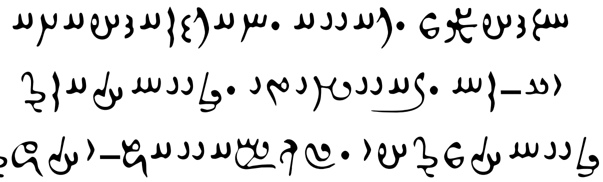
٦. متسلر، ۱۳۸۸، ج. ۷: ١٨٤–۱۸۰.

کل بحثی که متسلر و آلتهایم درباره‌ی هویت گوماتا کرده‌اند، به نظرم نادرست است. این یکی از نمونه‌های برجسته‌ای است که نویسندگان اروپایی به سادگی با نادیده انگاشتن منابع ایرانی و بسنده کردن به روایت‌های یونانی، که آشکارا افسانه‌آمیز و از نظر تاریخی نادقیق هستند، به تحریف تاریخ دامن می‌زنند. در مورد سخنان متسلر و آلتهایم چند نکته را گوشزد می‌کنم و به مرور منابع ایرانی می‌پردازم که به نظرم به سادگی معمای هویت گوتاما را می‌گشاید. این که زرتشت جانشینی به نام پاتیزاد داشته و این شخص هم همان گوماتا بوده است، بازسازی بسیار تخیلی و نامستندی از پاره‌گفتارهای پراکنده‌ی نویسندگان یونانی است، که خودشان به شکلی داستان‌سرایانه سخن گفته‌اند. نام پاتیزاد، که در چند متن یونانی تکرار شده، اصولاً نام شخص نیست بلکه شکلی تحریف‌شده از پَتی‌خْشَیَه در پارسی باستان است که حاکم و فرمان‌روا معنا می‌دهد و واژگان امروزینِ پادشاه و پاشا (در ترکی) از آن مشتق شده‌اند.[1] در روایت اصلی هرودوت هم این پاتیزاد یک نایب شاه و رئیس نگهبانان است که با گماردن برادرش گوماتا به جای بردیا در پشت پرده به قدرت و پادشاهی دست می‌یابد. بنابراین هرودوت به سادگی یک لقب دیوانی هخامنشی را نفهمیده و آن را با اسم شخصی اشتباه گرفته است. نامی که کسانتوس لودیایی آورده پازاتس است که به احتمال زیاد ربطی به این پاتیزاد ندارد. این ثبتی یونانی از یک نام پارسی ناشناخته است که ممکن است پازاد یا حتا آزاد بوده باشد. گذشته از این که یکی دانستنِ پاتیزادِ هرودوتی و پازاتس کسانتوس به نظرم آسمان و ریسمان به هم بافتن است، با گواهی روشن و مستندِ بیستون که داریوش را شاهی زرتشتی و گوماتا را مغی دشمن او می‌داند در تضاد است.

1. Asheri et al, 2007:460.

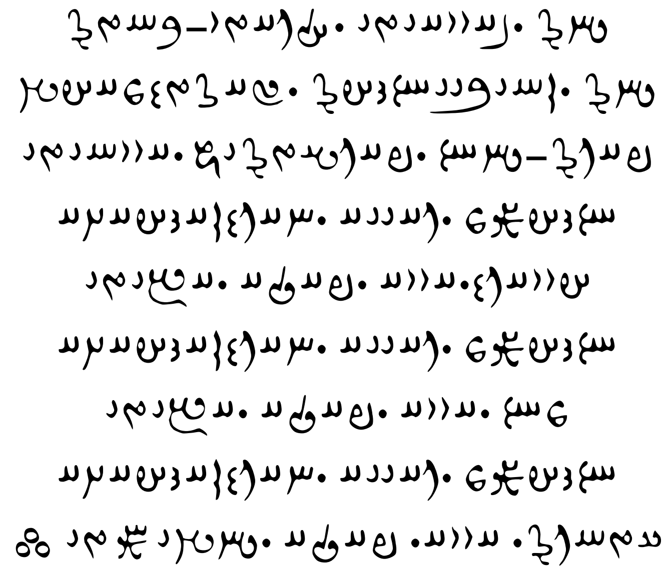
نامِ گوماتا در کل اسمی غیرعادی است و بیشتر به لقبی دینی شبیه است. این به ویژه زمانی محتمل‌تر می‌نماید که به تأیید داریوش و سایر منابع درباره‌ی مغ بودنِ گوماتا توجه کنیم. این نام در پارسی باستان گئوماتَه ثبت شده و در ترجمه‌ی اکدی «گو- ما- آ- تو» و در ترجمه‌ی ایلامی «کام- ما- اد- دا» آمده است.[۱] گوماتا واژه‌ای است مرکب که از «گئو» (گاو) و «ماتَه» (احتمالاً یعنی دانستن، شناختن) تشکیل یافته است. این نام با این معنی، شباهتی به لقب‌های دینی مغان مهرپرست دارد، که گاو را مقدس می‌دانستند و آن را طی مراسمی برای ایزدِ مهر قربانی می‌کردند. در زمان یادشده، سرزمین ماد مقر مغان بود و داریوش نیز به این که گوماتا مغی از ماد بوده اشاره کرده است. یکی دیگر از بزرگان ماد در این دوران، نامی داشته که به همین شکل از عنصر گاو تشکیل یافته، و او گَئوبَروَه سردار گوتی- مادی است که با کوروش در برابر نبونید بابلی متحد شد. نامش از دو بخشِ گئو (گاو) و برووَه (سرور) تشکیل شده است.[۲] شخصیتی با همین نام از متحدان داریوش در برابر گوماتا بود و نامش هم در بیستون ثبت شده است.

در منابع باستانی اشاره‌ی روشن و صریحی به نام گوماتا وجود دارد که به شکل غریبی نادیده انگاشته شده است، در حالی که به خوبی گره از معمای این نام می‌گشاید. در فروردین یشت، از متن‌های اوستایی چنین می‌خوانیم:

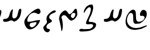


۱. کنت، ۱۳۸٤: ۵۸۸.

۲. کنت، ۱۳۸٤: ۵۸۸.



یعنی: *«از فرّ و فروغ آنان است که مردِ انجمنی زاده می‌شود. مردی که بتواند در انجمن سخن خویش را در گوش‌ها فرو بَرَد. مردی دانشور که بتواند از بحث با «گوَتمَه» پیروز به در آید. از فرّ و فروغ آنان است که خورشید راه خویش را می‌پیماید. از فرّ و فروغ آنان است که ماه راه خویش را می‌پیماید. از فرّ و فروغ آنان است که ستارگان راه خویش را می‌پیمایند»*[1].

در این بند آشکارا می‌بینیم که موقعیتی دینی و رسته‌ای از کاهنان به نام گئوتمَه (/gaotvmahe ) وجود داشته که معارض و رقیب زرتشتیان قلمداد می‌شده است. در حدی که در متن فروردین‌یشت یکی از خویشکاری‌های فروشی‌های نیاکان، آن است که مردِ دین‌دار را برای غلبه بر ایشان در مجلس بحث یاری رسانند. در این‌جا این نام را کمابیش به همان شکلی می‌بینیم که در بیستون وجود دارد. با این تفاوت که

۱. فروردین‌یشت، کرده‌ی یکم، بند ۱۶.

به جای گئوماته، گئوتَمَه داریم که انگار واژه‌ای دیگر با جناس آوایی و همسانیِ معنایی است. چه بسا هم که مقلوب همان واژه‌ی اوستایی باشد. جالب‌تر از همه آن که نام خانوادگی بودا – که حدود هشتاد سال بعد از این جریان‌ها در خانواده‌ای از قبیله‌ی خورشید/ مهرپرستِ سکیه (سکا؟) زاده شد – هم گوتَمه بوده است.

پس نامی را داریم که به اشکال گوناگون در یک دوره‌ی زمانی در سراسر ایران‌زمین و شمال هند رواج داشته است. در مورد گوتمه که لقب بوداست به زودی شرحی مفصل به دست خواهم داد، اما درباره‌ی گئوماته‌ی پارسی باستان و گئوتمه‌ی اوستایی این را می‌دانیم که هر دو به کاهن و مغی معارض و ستیزه‌جو اشاره می‌کرده‌اند و در هر دو مورد دارنده‌ی این لقب مردی زیرک و سخن‌آور و فریب‌کار قلمداد شده است. داریوش و هرودوت از فریب‌کاری و هویت ساختگی گئوماته نوشته‌اند و فروردین‌یشت از مهارت وی در بحث و سخن‌آوری در انجمن خردمندان سخن گفته است. در دوران زرتشت مهم‌ترین رقیبان و معارضانِ آیین زرتشتی، مغان مهرپرست بوده‌اند. بخش‌های یادشده از فروردین‌یشت کهن هستند، و کلمه‌ی مورد بحث نیز به خاطر ارتباطش با تقدس گاو به همین سنت تعلق دارد.

بنابراین نخستین چیزی که در مورد اسمِ گوماتا می‌توان حدس زد آن است که این کلمه لقبی دینی بوده که در ماد رواج داشته و از این رو، با مغان و آیین مهرپرستی پیوند داشته است. این حدس از آن‌جا تقویت می‌شود که هم داریوش و هم سایر تاریخ‌نویسان باستانی بر مغ بودن گوماتا تأکید کرده‌اند. کلمه‌ی مغ در آن هنگام برچسبی عمومی بوده که تمام کاهنان رازورزِ قبایل ایرانی‌زبان را مشخص می‌ساخته است. کهن‌ترین ثبت این کلمه را در *گاهانِ* زرتشت

می‌بینیم و در این‌جا مقصود از مغ عضوی فعال از انجمن مبلغان و شاگردان زرتشت است.[1] با وجود این، در منابع هندی و یونانی اواخر عصر هخامنشی می‌بینیم که این کلمه کاربردی عام‌تر دارد و به ویژه برای اشاره به کاهنان مهرپرست کاربرد یافته است.[2]

داریوش در میان شاهان پارسی نخستین کسی است که نام اهورامزدا را به طور رسمی به عنوان ایزدِ یگانه‌ی حامی دودمان شاهی به کار می‌گیرد و در نوشته‌هایش کاملاً لحنی زرتشتی دارد. از این رو، بعید است مغی که دشمن اوست و بارها بر مغ بودنش تأکید شده خود زرتشتی بوده باشد، به خصوص که نام یا لقبش هم با معارض بزرگ زرتشتیان در انجمن خردمندان شبیه است. شاهد دیگری که زرتشتی نبودنِ گوماتا را تأیید می‌کند، آن است که این شخص پس از تاج‌گذاری، در روز دهم ماه بگایادی، در دژی گمنام در ماد به همراه پیروانش مراسمی را برگزار می‌کند و در جریان همین مراسم به دست داریوش کشته می‌شود.[3]

داریوش به دقت ثبت کرده که بردیا در روز هفتم ماه مهر (دهم بگایادی) کشته شده است. هرودوت نوشته که قتل بردیا زمانی رخ داد که در کاخی به شدت حفاظت‌شده، به همراه مغ‌های دیگر، حضور داشت. هرودوت با آب و تاب زیاد شرح داده که هفت پهلوان برای ورود به این کاخ ناگزیر شدند دروغ بگویند و داریوش در مورد این که

---

۱. مثلاً: *یسنه*، هات ۵۳، بند ۷.

۲. درباره‌ی این کاربرد واژه‌ی مغ بنگرید به فصلِ مربوط به ایزدِ مهر از کتاب *اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی* به قلم نگارنده (زیر چاپ).

۳. کنت، ۱۳۸٤: ٤۰۳.

دروغ بگویند یا نه دچار دغدغه‌ی خاطر بود و در نهایت با این فرض که هدف وسیله را توجیه می‌کند، گفتنِ یک دروغ را برای دستیابی به این هدفِ مهم مجاز دانست. هم‌چنین در *تواریخ* آداب و رفتار هفت پهلوان، پیش از حرکت به سوی قصر گوماتا، به شکلی تقریباً دینی بازنموده شده است. هفت یار پیش از حرکت نزد خدایان دعا می‌کنند، و زمانی که خبر مرگ پرخاسپ را می‌شنوند و در مورد انجام مأموریت خود دچار تردید می‌شوند، هفت کرکس در آسمان پدیدار می‌شوند و فرو ریختن پرهای‌شان ایشان را به پیشروی تشویق می‌کند. به عبارت دیگر، هرودوت بدون این که زیاد به زیر و بم موضوع آگاه باشد، به شبکه‌ای از نمادهای دینی اشاره کرده که قتل گوماتا را احاطه کرده است.

به خاطر تکرار نام اهورامزدا در نوشته‌های داریوش می‌دانیم که این مرد خود زرتشتی بوده است. از این رو، اشاره‌ی هرودوت که او دروغ گفتن را بد می‌دانسته و برای گفتن یک دروغ و ورود به کاخ بردیا دلیل‌تراشی می‌کرده، به این خصلت وی مربوط می‌شود. اما دروغی که داریوش برای گشوده شدن دروازه‌های کاخ می‌گوید، آن است که از طرف پدرش برای شاهنشاه پیامی آورده است. روشن است که هرودوت در این هنگام از چند چیز بی‌خبر بوده است. از سویی فکر می‌کرده بردیا در کاخ حکومتی‌اش در شهری مهم کشته شده، و از سوی دیگر از مقام بلند داریوش در دربار کمبوجیه و بنابراین بردیا بی‌خبر بوده است. با این همه، روشن است که بردیا در زمان مورد نظر به همراه مغان در دژی بوده که ورود به آن برای عموم و حتا بلندپایگانی مانند داریوش ممنوع بوده است.

اگر بدنه‌ی گزارش هرودوت و بیستون را با هم ترکیب کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که بردیا به همراه مغان (هرودوت) که پیروانش بودند (بیستون) به دژی دورافتاده در ماد رفته، و درگیرِ کاری بوده که داریوش و شش پهلوانِ

همراهش مجاز به حضور در آن نبوده‌اند. داریوش می‌توانسته با تکیه بر مقام بلند خود به دژ راه یابد، اما ناگزیر بوده دروغ بگوید. در این‌جا، به احتمال زیاد، منظور از دروغ همان گناه و سرپیچی از اشه است که طنینی زرتشتی دارد و در بیستون نیز با همین تعبیر و در بافتی سیاسی به کار گرفته شده است. داریوش و همراهانش انگار می‌بایست عقاید زرتشتی خود را انکار کنند، تا به دژ راه یابند و این دروغی بوده که گفته‌اند. وگرنه، مگر ممکن است کاخ حکومتی بر روی همگان از جمله سپه‌سالار ارتش و سرداران بلندپایه بسته باشد و بعد هم با مکری چنین کودکانه – بهانه‌ی آوردنِ پیامی از پدر– گشوده شود؟

موقعیت مکانی این دژ، ممنوع بودنِ ورود بدان برای اغیار، و آلوده شدنِ داریوش به دروغ – زمانی که در آن‌جا حضور یافت – نشانگر آن است که احتمالاً در این‌جا با مراسمی دینی سر و کار داریم. شاید بردیا در یکی از مراکز دینی ماد به اجرای مراسمی مشغول بوده باشد. از این روست که تنها پیروانش و مغان در صحنه حضور داشته‌اند، و از این روست که داریوش – که لابد با بهانه‌ی گرویدن به آن آیین به آن‌جا راه یافته – خود را با دروغ آلوده می‌دیده است.

اما آن چه جشنی است که مردی با لقب گوماتا در روز هفتم مهرماه در ماد برگزارش می‌کرده و داریوش زرتشتی از ورود بدان اکراه داشته و همتای دروغش می‌دانسته است؟ این مراسم بی‌تردید یکی از آیین‌های مربوط به خدایان باستانی ایرانی بوده است. چرا که کلمه‌ی دروغ در اوستا دقیقاً برای اشاره به همین ایزدان و مراسم‌شان کاربرد دارد. در میان این آیین‌ها، تنها یکی است که با قربانی گاو پیوندی چنین اندام‌وار دارد و لقبی مانند گوماتا را توجیه می‌کند، و آن هم آیین مهر است. مهرپرستی در آن دوران آیینی بوده در کنار سایر مراسمِ مربوط به خدایان آریایی، و

مانند دین زرتشت یک چارچوب مستقل و یکتاپرست در برابر سایر ادیان نبوده است. یعنی مهرپرستی عصر هخامنشی، که اتفاقاً ماد هم یکی از مراکزش بوده و نواده‌ی داریوش هم به زودی آن را رسمیت می‌بخشد، عنصری در درونِ دینِ مشرکانه‌ی باستانی ایرانیان بوده، و نه آیینی مستقل و جداسر و نکوهش‌گرِ خدایان کهن، مانند کیش زرتشتی.

آیین مهرِ عصر هخامنشی، دینی رازورز بوده که به ویژه در میان جنگاوران محبوبیت داشته و توسط مغانی رازآشنا تبلیغ می‌شده است، بی آن که نسبت به خدایان دیگر مخالفت یا دشمنی‌ای را برانگیزد. ایرانیان در آن هنگام چندان با این خدا خو کرده بودند که نام یکی از ماه‌های سال (بگیادی) و یکی از بزرگ‌ترین جشن‌های سال (مهرگان) و حتا گاه آغازگاه سال (یلدا) را بر مبنای داستان‌های مربوط به وی مشخص می‌کردند. حدس من آن است که در بیستون ما با نخستین اشاره‌ی تاریخی به جشن مهرگان روبه‌رو هستیم، و داریوش به خاطر شرکت در مراسمی مهرپرستانه بوده که چنین دغدغه‌ی دروغ را داشته است. دلایلی که این دعوی را می‌توان بر آن استوار کرد، بر این قرار است:

– نام این ماه، بگایادی است. این نام در ایلامی به صورت بَگی‌ایاتیش و در اکدی به شکل تَشریتو آمده است. ماه تشریتوی بابلی همتای مهر ماه است و از این رو تردیدی نیست که این نام به ماه مهر اشاره می‌کند. نکته‌ی جالب آن که نام بَگیایادی از دو بخشِ بَگَه (بغ، خداوند) و یادی (از ریشه‌ی یس/ یز، یعنی ستودن) تشکیل یافته است. یعنی نام این ماه به معنای ستایش بغ است. بغ از دیرباز لقبی ویژه‌ی ایزد مهر بوده و بعدتر به معنایی عام‌تر به کار گرفته شده است. از این رو، در بیستون نخستین اشاره به نام ماه مهر را نیز می‌بینیم با این تفاوت که در آن زمان این ماه را با لقبِ مهر (بغ) می‌خوانده‌اند.

– از روایت داریوش برمی‌آید که در روز دهم از ماه بگایادی (هفتم مهرماه) مراسمی برگزار می‌شده و گوماتا در این جشن نقشی مهم بر عهده داشته است. جشن مهمی که در ماه مهر قرار دارد، مهرگان است. این جشن در تقویم امروز زرتشتیان نیز در روز دهم ماه مهر (بگیادی) قرار دارد که به تقویم خورشیدی عادی (به خاطر وجودِ شش ماهِ ۳۱ روزه) همتای شانزدهم مهر ماه می‌شود. به عبارت دیگر، جشنی که در دهم بگیادی برگزار می‌شده، مهرگان است و گوماتا در جریان این مراسم به قتل رسیده است.

– هرودوت و سایر تاریخ‌نویسان یونانی نوشته‌اند که ایرانیان برای بزرگداشت شورش داریوش بر گوماتا، از آن پس روزِ کشته شدن گوماتا را جشن می‌گرفتند و آن را جشنِ مغ‌کشان می‌نامیدند.[۱] هرودوت نام این جشن را به یونانی μαγιοφανι (مَگیوفانی) نوشته که به یونانی «کشتنِ مغان» معنا می‌دهد. به روایت کتسیاس و هرودوت، در این روز مغ‌ها مجاز نبودند از خانه خارج شوند.[۲] برداشت یادشده، آشکارا، تحریفی از جشنِ مهرگان است. به احتمال زیاد این نویسندگان نام بَگیادی یا نام مشابه دیگری را به مَگیوفانی تحریف کرده‌اند.

تقریباً قطعی است که بخش اول این نام – مَگیو – معنای مغ را نمی‌دهد و شکلی تحریف‌شده از همان بَگیو (بغ) است. چون یونانیان مغ را در زبان خود ماگوس می‌گفتند و نه ماگیو یا ماگیوس. برگرداندن واج «ب» به «م» هم در ورود نام‌های خاص پارسی باستان به یونانی باستان سابقه دارد و چنین می‌نماید که پارسیان حرف «ب» را به شکلی

---

1. Ctesias, Pers. 15.

۲. هرودوت، کتاب سوم، بند ۷۹.

تلفظ می‌کردند که یونانیان آن را شبیه به «م» می‌شنیده‌اند. چنان که مثلاً بَغَه‌بوخشَه (بغ‌بخش، هم‌معنا با مهرداد) که نامی پارسی است و در الواح بارویی تخت‌جمشید هم به صورت «بَکَه‌پوکشَه» آمده[1] را مِگابوزوس نوشته‌اند،[2] و این همان است که امروز با تلفظ فرانسوی‌اش – مگابیز – باز به فارسی بازگشته است.[3] ثبت مگیوفانی نیز باید مشتقی از نام بغ/

---

1. Mayrhofer, 1973: 210.

۲. در مورد این تحریف نام‌های پارسی در زبان یونانی نظریه‌ی بامزه و سرگرم‌کننده‌ای وجود دارد که درجه‌ی ایمان قلبی تاریخ‌نویسان اروپایی نسبت به منابع یونانی، سطح دانش‌شان، و میزانِ حجت بودنِ گزارش‌هایی مانند *تواریخ* هرودوت را نشان می‌دهد. کوک در تاریخی که برای هخامنشیان نوشته (کوک، ۱۳۸۳: ۹۳) اشاره‌ی نامستند پلوتارک درباره‌ی بزرگ بودن دماغ کوروش را گرفته و آن را به کل پارس‌ها تعمیم داده و به این نتیجه‌ی بدیع در علمِ زبان‌شناسی و آناتومی دست یافته که پارس‌ها چون همگی دماغ‌هایی بزرگ داشته‌اند، «ب» را شبیه به «م» تلفظ می‌کرده‌اند! بی‌اعتنا به آن که هیچ یک از این دو واج مخرجی وابسته به بینی ندارند، و بی‌خبر از این که اندازه‌ی دماغ در هیچ جمعیت، نژاد یا زبان شناخته‌شده‌ای به تفاوت در تلفظ واج‌ها منتهی نمی‌شود، این احتمال ساده به ذهن او نرسیده که شاید ماجرا به تفاوت واج‌بندی در زبان‌های پارسی باستان و یونانی کهن مربوط باشد و هرودوت و چند یونانی دیگری که این نام‌ها را به شکلی تحریف‌شده ثبت کرده‌اند، شاید در شنیدن یا نوشتن‌شان دستخوش خطا شده باشند. او هم‌چنین از کنار این واقعیت که یونانیانِ آشناتر به ایرانیان – مانند کتسیاس– بیشترِ نام‌ها را درست ثبت کرده‌اند، به سادگی گذشته است. به عبارت دیگر، او برای آن که مبادا در صحت و دقت گزارش هرودوت خدشه‌ای وارد شود، تمام پارسیان را هم دماغ‌گُنده و هم دچار اختلال گویشی تصور کرده است!

۳. در مورد ثبت و نقل نام‌های پارسی باستان در این نوشتار، گوشزد کردنِ این نکته سودمند است که همواره شکلِ اصلی نام به پارسی باستان را ابتدا می‌آورم و اگر ثبتی در زبان‌های دیگر (ایلامی، اکدی، یونانی) از آن موجود باشد بدان هم اشاره خواهم کرد. اما برای روان شدن متن از شکلِ فارسی دری نام‌ها استفاده خواهم کرد. از این رو، داریوش را به جای دَریه‌وَهوشَهیه و بردیا را به جای بَرزَیه کار می‌گیرم. در مواردی که نامی به فارسی دری منتقل نشده باشد، همتای آن را بر مبنای تبدیل آواها از پارسی باستان به پارسی دری بازسازی خواهم کرد. مثلا ارته‌بامه را آرتابام و اورپاتَه را هورباد خواهم آورد.

بگیو را نشان دهد و چه بسا که خودِ بگیوبادی یعنی «ستایش بغِ مهر» بوده باشد، و چه بسا که این کلمه با طنین مناسک‌آمیزش در ابتدای کار نام خودِ جشن مهرگان بوده و بعدتر به کل ماه مهر تعمیم یافته باشد.

روشن است که داریوش پس از کشتن گوماتا، مانند سایر شاهان هخامنشی، جشن مهرگان را هم‌چنان جشن می‌گرفته است. او احتمالاً این جشن را با خاطره‌ی پیروزی‌اش بر گوماتا ترکیب کرده و در تبلیغات سیاسی خویش مهرگان و پیروزی خویش را مترادف فرض کرده است. یونانیان که با ماهیت جشن مهرگان آشنا نبوده‌اند و از دیرینه بودن این آیین در میان ایرانیان خبر نداشتند، فکر کرده‌اند این جشن توسط داریوش ابداع شده است. ایشان، بی‌تردید، با نام بغ و اسم ماه باگیادی هم آشنا نبوده‌اند و این نام را در زبان خود به صورت کشتنِ مغان معنی کرده‌اند و بعد حدس زده‌اند لابد مغان در این روز از خروج از خانه منع می‌شده‌اند. این در حالی است که جشن مهرگان اصولاً با هدایت و رهبری کاهنان مهرپرست و همین مغان انجام می‌پذیرفته و نامعقول است فرض کنیم ایشان در روزِ جشنی که خود برگزارکنندگانش بوده‌اند، مجاز به نمایان شدن در خیابان نبوده‌اند.

پس تا این‌جای کار روشن شد که گوماتا لقبی احتمالاً مهرپرستانه است برای کسی که بدون تنش و مخالفت پس از کمبوجیه بر تخت می‌نشیند. این شخص قاعدتاً خودِ بردیا بوده است، چون دست‌کم یک لوح بابلی، که به این دوران تعلق دارد، وی را با این نام مشخص می‌کند. این شخص احتمالاً در زمان تولد با نامِ زرتشتی اسپندداد شناخته می‌شده، اما وقتی بالغ شده، با لقب درباری‌اش (بردیا) یا مقام دینی‌اش (گوماتا) نام‌دار گشته است. او در نزدیکی نوروز، بعد از مرگ برادرش، تاج‌گذاری می‌کند و بعد در جریان مراسم مهرگان به قتل می‌رسد. چنین می‌نماید که او در اجرای سخت‌گیرانه‌ی مراسم مهرگان هم‌چون کاهنی معتقد و متعصب عمل کرده است؛ چون مراسم خود را در

جایی دوردست و مقدس انجام داد که برای سربازان و سپاهیانِ وفادارش به سادگی قابل دسترسی نبود، و به همین دلیل هم در معرض خطر کودتا قرار داشت. این دانندهی صفت گاوان (گوماتا) که مراسم مهرگان را برگزار می‌کرد، در ضمن با لقب مغ شناخته می‌شد و دشمنانش – از جمله داریوش – او را عضوی از جرگه‌ی مادهای مهرپرست می‌پنداشتند. به گمانم، از تمام این‌ها یک نتیجه برمی‌آید و آن هم این که کسی که در دهم باگیادی به قتل رسید، خود بردیا بود، که در ضمن کاهنی مهرپرست هم بود و لقبِ مغ و گوماتا را به همین دلیل بر خود پذیرفته بود.

چنین می‌نماید که گوماتا/ بردیا علاوه بر گرایش دینی شدیدی که داشته، در سیاست نیز راهبردی انقلابی و تندروانه را دنبال می‌کرده است. داریوش می‌گوید که «*آن‌گاه من، با تعدادی از مردان، آن گوماتای مغ و آنان را که برجسته‌ترین مردانِ پیرو او بودند کشتم*»[1]. به این ترتیب، معلوم می‌شود گوماتا گروهی پیرو و دنباله‌رو نیز داشته است. داریوش در شرح کردار انقلابی گوماتا می‌گوید: «*پرستشگاه‌هایی را که گوماتای مغ ویران کرده بود، من همانند قبل ساختم. من چراگاه‌ها، و نیز بردگان خانگی، و نیز رمه‌ها و نیز خانه‌هایی را که گوماتای مغ آنها را ستانده بود، به مردم بازگرداندم. من مردم را در جای خود استوار کردم؛ هم پارس، هم ماد و هم دیگر کشورها را. من آنچه را ستانده شده بود، همانند قبل بازگرداندم*»[2].

---

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٤۰٤، بندهای ٦۱–٤۸.

۲. کنت، ۱۳۸٤: ٤۰٤، بندهای ۷۱–٦۱.

از این‌جا چند نکته‌ی دیگر روشن می‌شود. معلوم است که گوماتای مغ پرستشگاه‌ها را ویران می‌کرده، و بنابراین انقلاب او خصلتی دینی داشته است. گویا گوماتا بنیان‌گذار نسخه‌ای تندرو و تمامیت‌طلب از آیینی مغانه بوده باشد. احتمالاً در دوران کوروش، هم‌زمان با باب شدنِ آیین زرتشتی و رسمیت یافتنِ تدریجی‌اش در میان سپاهیانی مانند داریوش و خودِ کوروش، شاخه‌ای از مهرپرستی افراطی نیز پا به پای آن تکامل یافته که بردیا نماینده‌ی آن است. در واقع، چنان که به زودی نشان خواهم داد، انگار در چند قرنِ پیش از ظهور هخامنشیان تلفیقی میان آیین مهر و دین زرتشتی صورت گرفته باشد. حدس من آن است که کوروش همان کسی بوده که این ترکیب زرتشتی- مهری را ترویج کرده و توانسته با این قالب فراگیرترِ عقیدتی، اقوام کوچ‌گرد مهرپرست ایرانی را با ایرانیان شهرنشینی متحد سازد که بیشترشان زرتشتی بوده‌اند. به این ترتیب، داریوشی که مدام از اهورامزدا سخن می‌گوید و بردیایی که لقب گوماته و مغ دارد، احتمالاً، رهبران دو جناح مذهبی در درون این آیین ترکیبی بوده‌اند.

از ویران کردن پرستشگاه‌ها برمی‌آید که بردیا نیز مانند داریوش یکتاپرست بوده و این با آیین مهر باستانی، که گرایشی در دین چندخداییِ باستانی آریایی‌هاست، تفاوت دارد. یعنی بردیا بی‌تردید مهرپرستی سنتی نبوده که به تکثر خدایان ایرانی باور داشته باشد و مهر را نیز یکی از ایشان بداند. او قاعدتاً به خاطر دفاع از ایزدی یکتا و راستین بوده که معبدهای خدایان دیگر را ویران می‌کرده است. اما نوآوری‌های بردیا تنها به عرصه‌ی دین محدود نبود. او در ضمن چراگاه، رمه، خانه و بردگان خانگی را از مردم می‌گرفته است. مردم، که در این بندها چند بار به آنها اشاره شده، در متن پارسی باستان به شکل «کارَه» آمده که مفهومی خاص‌تر از عموم مردم را در بر می‌گیرد و به طور خاص آزادمردانِ جنگاور را مشخص می‌کند. کارَه در پارسی باستان دقیقاً ارتش معنی می‌داده است و به مردمِ بسیج‌کننده‌ی

ارتش یا آزادمردانی که می‌توانند به خدمت سربازی بروند نیز اشاره می‌کرده است. چنین می‌نماید که این کلمه از دیرباز در معنای تعمیم‌یافته‌ی دوست و هم‌قبیله‌ای، و هم‌رزم و هم‌قطار نیز کاربرد داشته باشد. این واژه در بُنِ ایرانی‌اش جنگ و جنگیدن معنی می‌دهد و بقایای آن در فارسی دری امروزین در واژگانی مانند کارزار، پیکار، و کرنا (کارنای، نی یا شیپورِ جنگی) باقی مانده است. این واژه از نظر تبار با karis و karias لیتوانایی به معنای جنگ/ ارتش و harjis آلمانی کهن به همین معنا هم‌ریشه است.[1]

روشن است که «گئوماتَه هیه مَگوش» (گوماتای مغ)، نماینده‌ی دسته و طبقه‌ای بوده که با کارَه، یعنی طبقه‌ی جنگاور پارسی، مخالف بوده‌اند. او پرستش‌گاه‌های ایشان را ویران کرده و اموال‌شان را تصاحب کرده است. در میان اموال ایشان رمه و چراگاه و بردگان خانگی وجود داشته است. از این رو، چنین می‌نماید که مردم/ کارَه‌ی مورد نظر، مردمی کوچ‌گرد بوده باشند و این به خوبی با وصفی که از طبقه‌ی جنگاورِ آریایی آن دوران در دست داریم هم‌خوانی دارد. به خصوص که داریوش تصریح کرده که این ستم گوماتا به‌ویژه در پارس و ماد رخ نموده بود. سایر قلمروها با عبارت مبهمِ «و سایر سرزمین‌ها» مورد اشاره واقع شده‌اند و در مقابل به پارس و ماد به طور خاص اشاره شده است. این دقیقاً همان قلمرویی است که شهسواران و جنگاوران پارسی و مادی از آن‌جا برخاسته و گیتی را تسخیر کرده بودند.

---

1. Farrokh, 2007: 39.

این جنگاوران بودند که در دوران کوروش و کمبوجیه، یعنی در زمان تأسیس شاهنشاهی پارسی، بیشترین نقش را ایفا کردند و تمام جهانِ شناخته‌شده‌ی پیرامون‌شان را فتح کردند. ایشان همان کسانی بودند که از غنیمت‌ها و مزایای مادی نظام سیاسی جدید بیشترین بهره را می‌بردند و بنابراین رمه‌ها و چراگاه‌ها و بردگان خانگی‌ای که در اختیار داشتند، قاعدتاً از انباشت سرمایه‌ای ناشی شده که در فاصله‌ی سال‌های ۵۶۰ تا ۵۲۰ پ.م، یعنی دوران جهان‌گشایی کوروش و کمبوجیه، به مرکز نخستین دولت جهانی، یعنی پارس و ماد، سرازیر شده بود.

گوماتا، که احتمالاً رهبر جناح مهرپرست در دینِ زرتشتیِ «مهری‌شده»ی عصر کوروش بوده و مصلحی دینی به شمار می‌آمده است، با پشتیبانی مردم ماد – که احتمالاً در این دوران نسخه زرتشتی شده‌ی آیین مهر در میان‌شان رواج بیشتری داشته – دست به اصلاحاتی انقلابی زد و این طبقه‌ی رزم‌آورِ نوظهور و تازه ثروتمندشده را از درآمد و دارایی خود محروم ساخت. این حرکت همراه با تصمیمی به همین اندازه انقلابی انجام گرفت که عبارت بود از بخشیده شدنِ مالیاتِ تمام سرزمین‌ها به مدت سه سال. آنچه داریوش در مورد غصب اموال مردم پارس و ماد نوشته، و اشاره‌ی هرودوت به بخشیده شدنِ مالیات، در واقع دو سوی یک سکه است و آن همانا رفتار تندروانه و غیرمتعارف بردیا در مقام شاهنشاهی تازه بر تخت نشسته است.

رفتار غیرعادی بردیا باعث شده تا تاریخ‌نویسان معاصر در مورد او برداشت‌های ضد و نقیضی به دست دهند. کردار او به ویژه در میان دانشمندان روسی مهم قلمداد شده، چرا که بیشتر ایشان در چارچوبی مارکسیستی و در دوران دولت شوروی در این مورد قلم می‌زدند. در میان ایشان، دیاکونوف مهم‌ترین وتأثیرگذارترین برداشت را دارد و بردیا را مصلحی اجتماعی دانسته که به ناروا کشته شد. پیگولوسکایا او را مردی ستمگر دانسته که اموال مردم را به زور از

ایشان می‌گرفت. استرووه و تیورین به پیروی از داریوش او را مغی دروغزن دانسته‌اند و سیاستش را نوعی مردم‌فریبی برای حفظ تاج‌وتخت انگاشته‌اند. هم‌چنین این حدس جای طرح دارد که این مرد نماینده‌ی شورش مغانِ غیرزرتشتی در برابر حاکمیت شاهان زرتشتی بوده است.

در این نکته شکی نیست که سیاست موفقیت‌آمیز کوروش و کمبوجیه و بسیج نیروهای نظامی آریایی و فتح به نسبت مسالمت‌آمیزِ سراسرِ جهان شناخته‌شده، در هسته‌ی مرکزی دولتِ جهانی نوظهور دگردیسی اجتماعی عمیقی را پدید آورده است. ستون فقرات نظم پارسی را نیروی نظامی قبایل ماد، پارس و ایلامی‌ها تشکیل می‌داد. این نیروی بزرگ با هدایت و مدیریت مدبرانه‌ی کوروش و کمبوجیه توانست با کمترین تلفات انسانی و بیشترین پذیرش و مشروعیتِ ممکن، تمام دولت‌های آن روزگار را یکی یکی فتح کند و به شکلی استوار آن را در نظم سیاسی نو ادغام نماید. شورش نکردنِ این دولت‌های تازه ادغام‌شده و وفاداری چشم‌گیر و شگفت‌انگیزی که تا دو قرن بعد نسبت به پارسیان از خود نشان دادند، چنان که به زودی شرح داده می‌شود، نتیجه‌ی راهبری خردمندانه و شیوه‌های برنده–برنده‌ای بود که کوروش برای نخستین بار در عالم سیاست ابداع کرده بود.

هر چند این روش در حفظ و تحکیم قدرت پارس‌ها در سرزمین‌های فتح‌شده کامیاب بود، اما تسخیر جهان فرآیندی بود که در زادگاه این قدرتِ نوپا پیامدهای محاسبه ناشده و نامنتظره‌ای بر جای گذاشت. قدرت و ثروتی که از نظم جدید پارسی برآمد، قاعدتاً در گرانیگاهِ سیاسی و جمعیتی شاهنشاهی نوپا بیشترین تأثیر را بر جای می‌گذاشت. این همان دلِ ایرانشهر است که کوروش حرکت خود را از آن‌جا آغاز کرده بود. در این هنگام احتمالاً یک طبقه‌ی ثروتمند و نیرومندِ نوظهور از جنگاورانِ پیروزمندِ پارسی و مادی و ایلامی پدید آمده بود که پشتوانه‌ی نظامی دولت

نو محسوب می‌شد. با وجود این، انباشت سرمایه و شکاف طبقاتی میان این جنگاوران و سایر مردم مسأله‌ای بود که می‌توانست برای شاهزاده‌ای انقلابی مانند بردیا دستمایه‌ی تصمیم‌های تندروانه قرار گیرد.

برخی از نویسندگان با مرور شواهد باستان‌شناختیِ بازمانده از استقرارگاه‌های مهم قلمرو ماد – نوشی‌جان تپه، گودین‌تپه، و باباجان I – به این نتیجه رسیده‌اند که کوچکی این مراکز سکونت نشانه‌ی فقر بی‌امان و تهیدست شدنِ مردم ماد در بامدادِ اقتدار پارسیان بوده است.[1] امروز می‌دانیم که این برداشت نادرست بوده و شواهد بازمانده از استقرارگاه‌ها به هیچ عنوان نشانگر تهیدستی یا فقیر شدن مردم نسبت به دوره‌ی پیشاهخامنشی نیستند.[2] بنابراین انگیزه‌ی اصلی اصلاحات بردیا و پیوستن بعدیِ مردم ماد به شورش‌های ضدداریوش، فقر نبوده است. حدس من آن است که ایراد اصلی، شکافِ طبقاتی و فعال شدن شکاف میان طبقه‌ی نوظهور جنگاوران حرفه‌ای و رهبران قبیله‌ای قدیمی و جنگاوران وفادار به ایشان بوده باشد.

با توجه به این سابقه‌ی اجتماعی است که می‌توان کردار غیرعادی گوماتا/ بردیا، آن شاهزاده‌ی ارجمندِ داننده‌ی راز گاوان، را تفسیر کرد. بردیا فرزند کوروش بود، اما بر خلاف برادر بزرگش قصد نداشت از سیاست پدرش پیروی کند؛ سیاستی که مبتنی بر رواداری دینی، مدیریت تولید ثروت در قلمرو تازه فتح‌شده، و توجه به رفاه مردمان بود، اما هم‌چنان بر ستونِ قدرت نظامی طبقه‌ی جنگاوران استوار بود. به گمان من آن چیزی که بردیا را به رفتاری تا این پایه

---

1. Ingraham, 1986: 806.

۲ براون، ۱۳۸۸، ج. ٤: ۱۲۱–۱۲۰.

غریب و تندروانه وا داشته، همان شور و اشتیاقی دینی بود که لقب مغ را نیز برایش به ارمغان آورد و تثبیت کرد. وجود همین گرایش انقلابی و ظهور و بروز سریع آن بی‌درنگ پس از تاج‌گذاری، دلیل دیگری است که یکی بودنِ گوماتا و بردیای راستین را نشان می‌دهد. وگرنه بعید است کسی که با نیرنگ به جای کسی دیگر بر تخت نشسته، به این سرعت و پیش از تثبیت پایه‌های قدرتش به رفتاری چنین تندروانه دست یازد.

وقتی کمبوجیه درگذشت و بردیا به قدرت رسید، کار را با تلاش برای ایجاد برابری اقتصادی آغاز کرد. حرکتی انقلابی که از آن هنگام تا دوران معاصر یکی از چالش‌های اصلی پیشاروی سیاست‌مداران در ایران‌زمین بوده است. دولت رفاهی که کوروش و کمبوجیه و بعدتر داریوش معماران نابغه‌اش بودند، و بعدتر در دولت‌های نام‌دارانی مانند اردشیر بابکان و انوشیروان دادگر بازسازی شد، همواره در لبه‌ی درغلتیدن به سوی شعارهای افراطی و ایجاد برابری زورآورانه قرار دارد. این نشیبی است که شخصیت‌های مهم و تأثیرگذاری مانند قباد و مزدک از آن فرو غلتیدند، و به نظرم بردیا نخستین ابداع‌کننده‌ی آن بود.

بردیا، هم‌زمان با ستاندن اموالِ تازه تصرف‌شده‌ی طبقه‌ی جنگاورِ نوظهور، روند دریافت خراج و مالیات از سرزمین‌های تازه فتح‌شده را مسدود کرد. این که مبانی اعتقادی او برای دست یازیدن به این حرکت چه بوده، درست دانسته نیست. اما با توجه به ویران شدن پرستشگاه‌ها می‌دانیم که ماهیتی دینی داشته و بیانی زورمدارانه و متعصبانه به خود گرفته است. نام گوماتا و برگزاری جشن مهرگان نشان می‌دهد که این شور دینی احتمالاً خاستگاهی مهرپرستانه داشته است اما با وجود این، نقاط مبهم در این میان بسیار است. این که چگونه دینِ مهرپرستی، که بیشتر گروندگانش

جنگاوران هستند، از جریان انقلابی بردیا هواداری کردند نامعلوم است. هم‌چنین محبوبیت و آوازه‌ی نیکی که او با وجود این سیاست افراطی‌اش به دست آورد، جای کنکاش و اندیشه‌ی بیشتری دارد.

از این‌جا که داریوش و یونانیان بعدها او را مغی مادی دانستند، روشن می‌سازد که گویا آیینِ مورد نظر او فرقه‌ای خاص از دین مهری بوده که در قلمرو ماد هوادار داشته است. این به خصوص از آن‌جا روشن می‌شود که مراسم مهرگانِ یادشده، بر خلاف انتظار، در شهری مرکزی مانند پاسارگاد یا شوش یا بابل اجرا نشده، بلکه در دژی به نام سیکَه‌یئوتی در منطقه‌ی نسایه در ماد برگزار شده است. داریوش و همراهانش انگار بعد از گفتن دروغی در این مراسم حضور یافتند و بنابراین انگار همه‌ی سرداران و جنگجویان بلندپایه بدان دعوت نشده بودند. با این همه، این که شاهنشاه مراسم مهرگان را در دژی دورافتاده در سرزمین ماد برگزار کند، غریب است؛ چه بسا که این دژ مکانی مقدس بوده که برای آن فرقه‌ی خاصی که بردیا بدان وابسته بوده، موقعیتی مرکزی یا معنادار داشته است.

داریوش، به عنوان نماینده‌ی طبقه‌ی جنگاور، گوماتا بردیا را از میان برداشت و با حمایت و پشتیبانی ایشان بود که توانست، در نهایت، شورش‌های برخاسته در گوشه‌وکنار را سرکوب کند. او، در واقع، پاسدار نظم و ترتیبی بود که در زمان کوروش بنیان نهاده شده بود و در زمان کمبوجیه با موفقیت برای تکمیل طرح بزرگ نظم پارسی به کار بسته شده بود. گوماتا/ بردیا با کردار پرشور اما نابخردانه‌اش در شُرُفِ فرو پاشیدن نظمی بود که با زحمت و درایت بسیار در مدت سه دهه پدید آمده بود، و داریوش کسی بود که از این مخاطره پیش‌گیری کرد. شاید از این روست که در بیستون این جمله‌ی معنادار را نوشت که: « *به خواست اهورامزدا چنین کردم، کوشیدم تا دودمان‌مان را*

همانند قبل در جای خود استوار سازم. هم‌چنین به خواست اهورامزدا کوشیدم تا گوماتای مغ دودمان ما را برنیندازد»[1].

احتمالاً حق با او بوده است و اگر گوماتا بردیا بر اورنگ سلطنت باقی می‌ماند، به سرعت باعث تضعیف استخوان‌بندی نظامی دولتِ نوپای پارسی می‌شد و نظمِ نوپدید را به باد می‌داد.

---

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٤۰٤.

گفتار سوم: بستر جغرافیایی دولت هخامنشی

۱. در آن لحظه که داریوش بردیا را به قتل رساند و خود را جانشین وی خواند، حد و مرزِ دولتی که مورد ادعایش بود تقریباً تمام جهانِ شناخته‌شده‌شان را در بر می‌گرفت. برای فهم آنچه بعدتر در دوران داریوش رخ داد، نخست باید تصویری روشن از بستر مکانی و بافت جغرافیایی رخدادها به دست آوریم.

تاریخ دوران هخامنشی، با هر معیاری که بدان بنگریم، نقطه‌عطفی در تاریخ جهان محسوب می‌شود. دوران به نسبت کوتاهِ ۲۳۰ ساله‌ی هخامنشی، زمانی است که گذار از مرحله شهرنشینی ابتدایی به شهرنشینی پیشرفته در آن انجام گرفت. در این دوران بود که برای نخستین بار دولتی در ابعاد جهانی بر سطح زمین پدیدار شد. هم‌چنین در همین دوران به نسبت کوتاهِ دو و نیم قرنی، شاهد ظهور نخستین ادیان یکتاپرست جهانی، نخستین ساختارهای اجتماعی فراقبیله‌ای و فرامحلی و نخستین نهادها و چارچوب‌های تمدنی و فرهنگی فراگیر و بِینانژادی یا بِینازبانی هستیم. دوران هخامنشی، با وجود اهمیت و تأثیر شگرفی که در تاریخ تمدن انسانی باقی گذاشته است، به دلیل کمبود منابع و فاصله‌ی تاریخی زیادی که با تاریخ‌نویسان امروزین دارد، معمولاً هم‌چون دورانی ناشناخته تجسم می‌شود.

برای فهم آنچه در دوران هخامنشی گذشت، نخست باید زیربنای جغرافیایی و چارچوب اقلیمی حاکم بر مردمان آن دوران را بهتر بشناسیم. برای دست‌یابی به درکی بهتر در این زمینه، در سه گام پیاپی به جمعیت‌های انسانی و الگوی توزیع سازمان‌یافتگی آن‌ها در ابتدای عصر هخامنشی خواهم نگریست. در مرتبه‌ی نخست، قلمروها و زمینه‌های تمدنی گوناگون را از یکدیگر تفکیک خواهم کرد و شمار و نژاد مردمی را که در این سرزمین‌ها می‌زیستند، برخواهم شمرد. در گام بعدی، سازمان‌یافتگی اجتماعی تمدن هخامنشی و جایگاه این تمدن در زمینه‌ی یادشده را دقیق‌تر خواهم نگریست؛ به این ترتیب که – به تفکیک – مساحت و جمعیت، مراکز تجمع جمعیت آن دوران و

تمدن‌های پدیدآمده در ابتدای دوران هخامنشی را وارسی می‌کنم. در پایان، از درون به نظام هخامنشی می‌نگرم و به داده‌های موجود در مورد انگاره‌ی مردمان این دوران از اقوام و سرزمین‌های درون قلمرو دولت هخامنشی می‌پردازم. چنان که در نوشتارهای دیگر نشان داده‌ام، کل تمدن‌های کره زمین را می‌توان به چهار قلمرو جغرافیایی متمایز تقسیم کرد. یکی از آن‌ها، قلمرو آمریکا است که دو پاره‌ی آمریکای شمالی و جنوبی را در بر می‌گیرد و تا قرن پانزدهم و ورود دریانوردان اسپانیایی به این قلمرو، نسبت به بقیه قلمروهای تمدنی در انزوایی کامل قرار داشت. دیگری، تمدن آفریقای سیاه است که منطقه‌ی وسیع اما به نسبت کم‌جمعیت پایین صحرای بزرگ آفریقا خاستگاه آن است. این منطقه زادگاه گونه‌ی انسان نیز بوده است. اما تمدن‌های این قلمرو دیرتر از دیگران بر صحنه‌ی تاریخ ظاهر شدند و با تأخیر به نویسایی، یکجانشینی و شهرنشینی دست یافتند. سوم، قلمرو خاوری است که مرکز تمدنی آن، چین محسوب می‌شود. این گستره‌ی پهناور از کوه‌های هندوکش آغاز شده و از ترکستان و سیبری تا مرزهای چین و هندوچین ادامه می‌یابد.

در میان آمریکا، آفریقای سیاه و خاورزمین منطقه‌ی دیرینه، پرجمعیت و از نظر تمدنی پیشرویی قرار دارد که آن را قلمرو میانی نام نهاده‌ام. قلمرو میانی نیمه‌ی غربی اوراسیا به همراه حاشیه‌ی شمالی آفریقا یعنی کرانه‌های دریای مدیترانه و ساحل نیل – مصر و کارتاژ – را در بر می‌گیرد. در این قلمرو است که نخستین تمدن‌های یکجانشین و اولین اَشکال زندگی شهرنشینی و سبک زیستن کشاورزانه پدید آمد. ایران‌زمین، یکی از هسته‌های مرکزی این قلمرو به شمار می‌رود. در نیمه‌ی نخست دوران هخامنشی یعنی در فاصله‌ی سال‌های ۵۵۰ تا ۴۰۰ پیش از میلاد، تنوع جمعیتی و سطح تمدنی قلمروهای چهارگانه‌ی یادشده، کاملاً ناهمگن و نامتقارن بود. در آمریکا، هنوز تمدن یکجانشین

متمرکز به معنای واقعی کلمه تکامل نیافته بود. در آفریقای سیاه نیز اوضاع چنین بود و در چین، تازه نخستین اَشکال زندگی شهرنشینی در حال تکوین بود، اما هنوز به ظهور دولت‌های متمرکز منتهی نشده بود. در این دوران تنها قلمرو میانی و آن هم نیمه‌ی شرقی این قلمرو بود که از شهرنشینی پیشرفته و سبک زندگی متمدنانه، به معنای دقیق کلمه، برخوردار بود. برای آن که تصویری دقیق‌تر در مورد توزیع جغرافیایی جمعیت در این چهار قلمرو به دست آوریم، بهتر است نگاهی ریزبینانه‌تر و با درشت‌نمایی بیشتر به این قلمروها بیندازیم.[1]

قلمرو آمریکایی از دو پاره‌ی سرزمینی بزرگ در دو سوی شمالی و جنوبی خط استوا تشکیل شده است. در سال ٤٠٠ پیش از میلاد، یعنی ١٢٠ سال پس از کشته شدن بردیا، آمریکای شمالی عملاً خالی از سکنه بود و تنها جمعیتی کوچک از گردآورندگان و شکارچیان در آن زندگی می‌کردند. کانادای امروزین، با ده میلیون کیلومترمربع وسعت، تقریباً خالی از جمعیت‌های انسانی بود و بخش عمده‌ی آن زیر یخ‌پاره‌های قطبی پنهان شده بود. کشور امروزین ایالات متحده آمریکا نیز با نُه میلیون و چهار صد هزار کیلومترمربع مساحت، وضعیتی مشابه داشت؛ یعنی جز چند هزار نفری که به سبک گردآوری و شکار روزگار می‌گذراندند، ساکن دیگری نداشت. در نیم‌کره‌ی جنوبی نیز وضعیت چنین بود؛ یعنی در برزیل و آرژانتین، که بزرگ‌ترین کشورهای آمریکای جنوبی هستند، جمعیت بسیار اندک بود و برخی از کتاب‌ها آن را در حد صفر قلمداد کرده‌اند.

---

۱. تمام داده‌های جمعیتی که پس از این می‌آید از کتاب مک‌ایودی و جونز (۱۳۷۲) برگرفته شده است.

تنها مراکز جمعیتی مهم در این قاره، در آمریکای مرکزی قرار داشت. در آن‌جا، مستقل از سایر قلمروها، نخستین هسته‌ی زندگی کشاورزانه پدید آمده و تکامل یافته بود. بزرگ‌ترین مرکز جمعیتی در این هنگام، کشور امروزین مکزیک بود که حدود دو میلیون کیلومترمربع مساحت دارد و در ٤٠٠ پیش از میلاد نزدیک به یک میلیون نفر را در خود جای می‌داد. آمریکای مرکزی که از باریکه‌ی مرتبط‌کننده‌ی آمریکای شمالی و جنوبی به یکدیگر تشکیل یافته،کشورهای بولیوی، نیکاراگوئه و اوروگوئه را با ٥٢٠ هزار کیلومترمربع وسعت در بر می‌گیرد. در این قلمرو سیصد هزار نفر زندگی می‌کردند. بافت نژادی جمعیت سراسر قاره آمریکا با مردم ساکن چین، همسان بود. مردم این سرزمین، در واقع، همان مهاجرانی بودند که از چین و نواحی شمالی سیبری به حرکت درآمده و از راه پل برینگ به کانادا نقل مکان کرده بودند.

بزرگ‌ترین سرزمین نیم‌کره‌ی جنوبی یعنی استرالیا با ٧/٦٩ میلیون کیلومترمربع وسعت، در این هنگام حدود دویست هزار تن را در خود جای می‌داد که همه‌ی آنها به سبک گردآوری و شکار زندگی می‌کردند. بنابراین در این نواحی عملاً زندگی کشاورزانه‌ی متمرکز و دولت‌های پیچیده‌ای که در قلمرو میانی شاهد آن هستیم، هنوز تکامل نیافته بود.

در قلمرو آفریقایی نیز اوضاع چنین بود. به جز مصر و کارتاژ که به قلمرو میانی تعلق داشتند، تنها مرکز جمعیتی در آفریقای غربی قرار داشت و به حدود یک میلیون نفر بالغ می‌شد. آفریقای غربی از مجموعه‌ای از کشورها در نیمه‌ی غربی آفریقای سیاه تشکیل شده که روی هم رفته ٢/٦ میلیون کیلومترمربع وسعت دارند. در مقابل این جمعیت نسبتاً بزرگ که به تازگی به زندگی کشاورزانه روی آورده بودند، در آفریقای شرقی با وسعت ١/٧٢ میلیون

کیلومترمربع، تنها صد هزار نفر می‌زیستند. به این ترتیب، در قلمرو آفریقای سیاه عملاً مرکز جمعیتی بزرگی تکامل نیافته بود و تنها در آفریقای غربی بخشی از جمعیت بانتو به تدریج به سمت زندگی کشاورزانه روی می‌آوردند.

در قلمرو خاوری، بزرگ‌ترین مرکز تمدنی در چین خاص قرار داشت که چهار میلیون کیلومترمربع وسعت دارد و در ۴۰۰ پیش از میلاد بیست و پنج میلیون نفر را در خود جای می‌داد. مردمی که در این سرزمین زندگی می‌کردند زردپوست بودند و بخش عمده آنها به گروهی قومی تعلق داشتند که امروز به نام «هان» شناخته می‌شود. چینیان در این هنگام شهرنشینی پیشرفته‌ای را ابداع کرده بودند و در فنون کشاورزی، ذوب فلز و کندن آب‌راهه‌ها و فنون هیدرولیک تسلط یافته بودند و نویسا بودند. اما این جمعیت بزرگ در سرزمینی بسیار وسیع پراکنده شده بود و واحدهای سیاسی کوچکی در قالب امیرنشینی‌ها و پادشاهی‌های کوچک همسایه در آن تکامل یافته و به جنگ با یکدیگر مشغول بودند، به شکلی که هنوز در این دوران نمی‌توان از دولت متمرکز چین سخنی به میان آورد. در سایر نقاط قلمرو خاوری، زندگی کشاورزانه هنوز رواج چندانی نیافته بود؛ چنان که کشور کُره، با ۲۲۰ هزار کیلومترمربع مساحت، تنها جمعیتی حدود ده هزار نفر را در خود جای می‌داد و ژاپن، با ۳۷۰ هزار کیلومترمربع وسعت، تنها سی هزار نفر سکنه داشت که تمام این افراد به سبک گردآوری و شکار زندگی می‌کردند و با زندگی شهرنشینانه، کشاورزی و نویسایی بیگانه بودند.

در قلمرو میانی بزرگ‌ترین مراکز جمعیتی در بخش شرقی این منطقه، یعنی خاستگاه زندگی کشاورزانه، قرار داشتند. یکی از مراکز جمعیتی بزرگ این ناحیه، شبه‌قاره هند است که با گستره‌ی عظیم چهار و نیم میلیون کیلومترمربعی خود، جمعیت بزرگی حدود بیست و پنج میلیون نفر را در خود جای می‌داد. از این جمعیت بزرگ، پانزده میلیون نفر

در حاشیه‌ی رود گنگ، در بخش شمالی هند، زندگی می‌کردند. بخش عمده‌ی جمعیت یادشده در کشورهای بنگلادش، پاکستان، ایالت اوتارپرادِش امروزین و پنجاب ساکن بودند. این وزنه‌ی جمعیتی بزرگ در اطراف رودهای سِند و گنگ پدیدار آمده بود و از رواج زندگی کشاورزانه در این منطقه خبر می‌داد.

نیمه‌ی غربی قلمرو میانی با وجود دارا بودن هسته‌هایی از جمعیت‌های بزرگ، هم‌چنان از نظر سطح زندگی و پیچیدگی جوامع انسانی، وضعیتی بدوی و ابتدایی داشت. در نیمه‌ی غربی قلمرو میانی، بزرگ‌ترین تراکم‌های جمعیت در نواحی جنوبی و غربی دیده می‌شد. شبه‌جزیره‌ی ایبریا، که امروز کشورهای اسپانیا و پرتغال در آن قرار گرفته‌اند و ۵۰۷ هزار کیلومترمربع وسعت دارد، حدود سه میلیون نفر جمعیت را در خود جای می‌داد. بخش عمده‌ای از این جمعیت مهاجرانی از یونان و فینیقیه بودند که سبک زندگی کشاورزانه را به سواحل این سرزمین منتقل کرده بودند. در شمال ایبریا کشور کنونی فرانسه، با ۵۵۰ هزار کیلومترمربع، حدود سه میلیون نفر را در خود جای می‌داد.

در همسایگی فرانسه، بزرگ‌ترین مرکز جمعیتی اروپا یعنی ایتالیا با چهار میلیون نفر جمعیت و وسعتی به نسبت اندک یعنی ۳۰۰ هزار کیلومترمربع قرار داشت. با وجود این، هنوز در ایتالیا دولت به معنای واقعی کلمه شکل نگرفته بود و هم‌چنان دولت‌شهرهای کوچکی وجود داشتند که به جنگ با یکدیگر مشغول بودند. در شمال این منطقه، بزرگ‌ترین مرکز جمعیتی در آلمان و اتریش قرار داشت که مساحتشان روی هم رفته به ۴۴۰ هزار کیلومترمربع می‌رسید و حدود دو میلیون نفر جمعیت را در خود جای می‌داد. گذشته از این وزنه‌های جمعیتی بزرگ در اروپای غربی، سایر سرزمین‌های نیمه‌ی غربی قلمرو میانی عملاً خالی از سکنه و فاقد زندگی شهرنشینی پیچیده بود. به عنوان مثال، کافی است به این نکته اشاره کنیم که کشورهای اسکاندیناوی با وسعت ۱/۱۵۰ میلیون کیلومترمربعی‌شان، تنها ۱۵۰ هزار

نفر را در خود جای می‌دادند و انگلستان با ۳۱۰ هزار کیلومترمربع وسعت، در سال ۵۰۰ پیش از میلاد تنها پانصد هزار نفر جمعیت داشت. بنابراین گرانیگاه اصلی جمعیت و سازمان‌یافتگی زندگی انسانی، در نیمه‌ی شرقی قلمرو میانی متمرکز شده بود. بی‌تردید هسته‌ی مرکزی این نیمه‌ی شرقی در زمان یادشده، ایران‌زمین محسوب می‌شد و به همین دلیل بود که سازمان‌یافتگی نخستین دولت جهانی نیز در همین قلمرو و توسط همین مردم به انجام رسید.

نیمه‌ی شرقی قلمرو میانی از چندین تمدن دیرینه و نام‌دار تشکیل یافته بود که هر یک برای خود سبک زندگی، شیوه‌های سازمان‌دهی قدرت سیاسی و نژادها و زبان‌های خاصی داشتند. بی‌تردید، کهن‌ترین نظم سیاسی در این زمینه به کشور مصر تعلق داشت. در ابتدای قرن پنجم پیش از میلاد، مصر با یک میلیون کیلومترمربع وسعت حدود دو و نیم میلیون نفر جمعیت را در خود جای می‌داد. مصر هسته‌ی تمدنی بزرگی بود که سرزمین‌های مجاور و همسایه‌اش سخت تحت تأثیر آن قرار داشتند.

در غربِ مصر، سرزمین مغرب با ۳/۱ میلیون کیلومترمربع مساحت قرار داشت که کشورهای الجزایر، مراکش و تونس امروزین را شامل می‌شود. این باریکه‌ی بالایی صحرای بزرگ آفریقا به تدریج توسط مهاجرانی از فینیقیه مسکونی می‌شد و در اواسط دوران هخامنشی حدود دو میلیون نفر از مردم فینیقیه را در خود جای می‌داد. اینان همان مردمی بودند که در پایان دوران هخامنشی و هم‌زمان با ظهور قدرت روم، به کشور کارتاژ دگردیسی یافتند. در فاصله‌ی میان مغرب و مصر، کشور پهناور لیبی با ۱/۷۶ میلیون کیلومترمربع مساحت قرار داشت که تنها حدود هزار نفر را در خود جای می‌داد و عملاً خالی از سکنه بود. در جنوب مصر، سرزمین اتیوپی با ۱/۲ میلیون کیلومترمربع وسعت قرار گرفته بود که هم‌چنان فاقد نهادهای سیاسی و دولت متمرکز محسوب می‌شد. در این سرزمین تنها چند صد هزار نفر

می‌زیستند و تازه در سال ۵۰۰ پیش از میلاد بود که بخش‌هایی از مهاجران سامی، که از شبه‌جزیره‌ی عربستان به این منطقه کوچیدند، بخشی از نهادهای زندگی شهرنشینانه را به این منطقه وارد کردند؛ با وجود این، در همسایگی اتیوپی سرزمین سودان با دو و نیم میلیون کیلومترمربع قرار گرفته بود که در قرن ششم پیش از میلاد حدود یک و نیم میلیون نفر جمعیت داشت. مردم سودان، از نظر تمدنی و فرهنگی، وام‌دار مصریان بودند و پادشاهان دوران متأخر ایشان، که حتا موفق شدند در قرن‌های هفتم و هشتم پیش از میلاد مصر را فتح کنند، خود را مصری فرض می‌کردند و این‌ها همان کوشی‌هایی بودند که تابع کمبوجیه شدند.

قلمرو مصر آمیخته‌ای از جمعیت‌های سیاه‌پوست آفریقایی و مهاجران سپیدپوست سامی را در خود جای داده بود. این جمعیت را امروز با نام حامی می‌شناسند، اما شایسته است آن را به عنوان رگه‌ای خاص از جمعیت سیاه آفریقایی در نظر بگیریم. در جنوب مصر، مردم اتیوپی به تدریج با ورود قبایل سامی مهاجر، دچار آمیختگی نژادی می‌شدند و به عناصری از فرهنگ و زبان سامی مجهز می‌گشتند؛ اما سودان، با وجود وام‌گیری تمدن و فنون کشاورزی از مصر، هم‌چنان جمعیتی سیاه‌پوست را در خود جای می‌داد. سرزمین‌های موجود در حاشیه‌ی جنوبی دریای مدیترانه، یعنی لیبی و مغرب، از مردمی سپیدپوست و به اصطلاح بَربَر تشکیل یافته بود. اینان کسانی بودند که از نواحی شمالی دریای مدیترانه به این منطقه کوچیده بودند و با جمعیت‌های سیاه بومی درآمیخته بودند. ترکیب جمعیتی بالکان، در این هنگام، بسیار پیچیده بود و آمیخته‌ای از بومیان قفقازی مقیم این منطقه و مهاجران پُرشمار آریایی را در خود جای می‌داد.

سرزمین دیگری که از نظر تمدنی بسیار وام‌دار مصریان بود، در شمال این قلمرو و در دریای مدیترانه قرار داشت. شبه‌جزیره‌ی بالکان، با ۵۵۰ هزار کیلومترمربع وسعت، در ابتدای دوران هخامنشی حدود پنج میلیون نفر جمعیت را در خود جای می‌داد. در کتاب‌های درسی چنین نوشته شده که سه میلیون نفر از این جمعیت در شبه‌جزیره یونان زندگی می‌کردند! با توجه به آن که در این هنگام یونان، از نظر ساخت تمدنی و پیچیدگی زندگی کشاورزانه و الگوهای شهرنشینی، تمایز چندانی با سرزمین‌های همسایه خود نداشت و از آن‌جا که مساحت این کشور ۱۳۰ هزار کیلومترمربع است که تنها حدود یک سوم مساحت کل بالکان را تشکیل می‌دهد، می‌توان در این ارقام شک کرد. چنین می‌نماید که تاریخ‌نویسان، به دلیل شیفتگی و علاقه‌ای که به دولت‌شهرهای یونانی نشان می‌دهند، جمعیت این منطقه را بیش از آنچه در واقع بوده است تخمین زده‌اند. مک‌ایودِی و جونز، که مهم‌ترین کتاب مرجع در زمینه‌ی جمعیت‌های جهان باستان را نوشته‌اند، هم‌چنان به این که حدود شصت درصد جمعیت بالکان در شبه‌جزیره یونان، یعنی در یک سوم مساحت این منطقه، متمرکز بوده‌اند پافشاری دارند. اما با توجه به کم بودن مساحت زمین‌های کشاورزی در یونان و توزیع به نسبت متقارن شهرهای بزرگ و مراکز جمعیتی در سراسر بالکان، باید فرض کرد که جمعیت این منطقه توزیعی متقارن و انتشاری همگن داشته است. به این ترتیب، از پنج میلیون نفری که در شبه‌جزیره‌ی بالکان می‌زیستند، حدود یک و نیم میلیون نفرشان در یونان و بقیه در نواحی شمالی – یعنی در یوگسلاوی، مقدونیه و بخش‌های باختری ترکیه – زندگی می‌کردند.

گذشته از این بلوک جمعیتی بزرگ، که مرجع فرهنگی‌اش مصر بود، یک هسته‌ی تمدنی دیگر در ناحیه‌ی شمالی قلمرو میانی قرار داشت که مرکز آن آناتولی بود. آناتولی در این هنگام با ۷۵۰ هزار کیلومترمربع مساحت، در

حدود چهار میلیون نفر جمعیت را در خود جای می‌داد و یکی از بزرگ‌ترین مراکز جمعیتی قلمرو میانی محسوب می‌شد. در سال ۵۰۰ پ.م. ۲۵۰ هزار تن از این مردم یونانی و ۷۵۰ هزار تن دیگر ارمنی‌های اولیه بودند. سه میلیون نفر دیگر آمیخته‌ای از آریایی‌ها و مردم قفقازی بومی این منطقه بودند و دولت‌شهرهایی یونانی، فریگی، کاریایی و لوکیایی را پدید می‌آوردند که از دوره‌ی کوروش به دولت پارس‌ها پیوسته بودند. در حاشیه‌ی آناتولی، سرزمین قفقاز با ٤٧٠ هزار کیلومترمربع مساحت قرار داشت که حدود دویست تا سیصد هزار نفر جمعیت قفقازی را در خود جای می‌داد. از ابتدای هزاره‌ی نخست پ.م. به تدریج مجموعه‌ای از قبایل ایرانی به این ناحیه راه یافته بودند و می‌رفتند تا به ارمنی‌های بعدی تبدیل شوند. قفقاز، در واقع، به گوشه‌ی شمال غربی ایران‌زمین تعلق داشت و یکی از نخستین مراکزی بود که تمدن ایرانی از آن‌جا به آناتولی صادر شد.

در جنوب آناتولی، منطقه‌ی آسورستان با ۳۲۰ هزار کیلومترمربع وسعت قرار داشت و کشورهای سوریه، فلسطین اردن و لبنان امروزین را در خود جای می‌داد. این منطقه در سال ٤۰۰ پیش از میلاد دو میلیون نفر جمعیت داشت که یک و نیم میلیون نفر آن در شمال و نیم میلیون نفر دیگر در جنوب زندگی می‌کردند. از نیم میلیون نفری که در سرزمین‌های جنوبی، یعنی در لبنان و فلسطین، ساکن شده بودند سیصد هزار تن یهودی دانسته می‌شوند. در جنوب آسورستان، شبه‌جزیره‌ی عربستان با نزدیک به سه میلیون کیلومترمربع قرار داشت. عربستان از نظر جمعیتی و اقلیمی دنباله‌ی آسورستان محسوب می‌شد، اما گرانیگاه اصلی جمعیت آن در جنوب این ناحیه و در یمن قرار داشت. از یک و نیم میلیون نفری که در دوران هخامنشی در عربستان می‌زیستند، یک میلیون نفر آن در منطقه‌ی جنوبی و در قسمت‌های خوش‌آب‌وهوای یمن مستقر بودند. چنان که گفتیم، در چارچوبی تاریخی، قفقاز و آسورستان و عربستان

بخش‌هایی اقماری از ایران‌زمین محسوب می‌شدند، هم‌چنان که بخش‌های جنوبی فلسطین و لیبی چنین وضعیتی را در مورد مصر داشتند.

یکی از گرانیگاه‌های جمعیتی بزرگ ایران‌زمین در دوران هخامنشی، میان‌رودان بود که در سال ٤٠٠ پیش از میلاد بین یک تا یک و نیم میلیون نفر جمعیت را در خود جای می‌داد. میان‌رودان، با ٤٤٠ هزار کیلومترمربع وسعت، یکی از متراکم‌ترین جمعیت‌ها را در ایران‌زمین تشکیل می‌داد. بخش مرکزی ایران‌زمین که کشور امروزین ایران را برمی‌سازد و ١/٦٥ میلیون کیلومترمربع وسعت دارد، در حدود ١٠٠٠ پیش از میلاد دو و نیم میلیون نفر را در خود جای می‌داد و در ابتدای دوران هخامنشی جمعیت آن به چهار میلیون نفر بالغ شد. به این بخش باید منطقه‌ی پهناور آسیای میانه را نیز با چهار میلیون کیلومترمربع مساحت افزود که در آن یک میلیون نفر سکای کوچ‌گرد می‌زیستند. شمال نیمه‌ی شرقی ایران‌زمین (کشور امروزین افغانستان) ٦٥٠ هزار کیلومترمربع مساحت داشت که در ابتدای دوران هخامنشی، یک و نیم میلیون نفر در آن ساکن بودند. بخش جنوب شرقی ایران‌زمین، کشور امروزین پاکستان و بخش‌هایی از شمال هند را در بر می‌گرفت و بخش عمده‌ای از آن پانزده میلیون نفری که هنگام شرح شبه‌قاره‌ی هند بدان اشاره کردیم، در این منطقه می‌زیستند. بخش عمده‌ی این جمعیت، از قبایل آریایی کوچ‌گردی تشکیل یافته بود که از ابتدای هزاره اول پیش از میلاد به این منطقه کوچیده بودند و بخشی از آنها مانند قبایل کورو، کامبوجَه و سَکا، در واقع، قبایل ایرانی‌ای بودند که از نواحی شمالی به آن‌جا می‌آمدند.

اگر بخواهیم تمام آنچه را گفتیم خلاصه کنیم به چنین تصویری از توزیع جمعیت‌های انسانی در ابتدای عصر هخامنشی دست می‌یابیم:

هسته‌ی مرکزی زندگی کشاورزانه و بالاترین درجه از پیچیدگی نهادهای اجتماعی در نیمه‌ی شرقی قلمرو میانی متمرکز شده بود. نیمه‌ی شرقی، با حدود بیست و چهار میلیون نفر جمعیت، از این بخش‌های جغرافیایی تشکیل شده بود: آناتولی با حدود چهار میلیون نفر جمعیت، بالکان با حدود پنج میلیون نفر جمعیت، مصر و مغرب با حدود سه میلیون نفر، و ایران‌زمین که جمعیتش در چندین گرانیگاه جغرافیایی متمایز توزیع شده بود؛ حدود یک میلیون نفر سکاهای گوشه‌ی شمال شرقی ایران‌زمین، یک و نیم تا دو میلیون نفر جمعیت در گوشه‌ی جنوب شرقی ایران‌زمین (پاکستان و شمال هند امروزین)، و در حد فاصل این دو، سرزمین امروزین افغانستان با یک و نیم میلیون نفر جمعیت، ایران مرکزی با حدود چهار میلیون نفر، قفقاز در گوشه‌ی شمال غربی ایران‌زمین با سیصد هزار نفر جمعیت و میان‌رودان در گوشه‌ی جنوب غربی ایران‌زمین با یک میلیون نفر جمعیت قرار داشتند. حاشیه‌ی غربی ایران‌زمین را آسورستان با دو میلیون نفر جمعیت پوشانده بود و عربستان با یک و نیم میلیون نفر جمعیت در جنوب این قلمرو قرار داشت. به این ترتیب، کلیت ایران‌زمین، با به شمار آوردن قفقاز، آسورستان و عربستان هم‌چون مناطقی اقماری در کنار آن، پانزده و نیم میلیون نفر جمعیت را در خود جای می‌داد.

در کنار ایران‌زمین، که هسته‌ی مرکزی یک واحد سیاسی غول‌پیکر محسوب می‌شد، آناتولی و بالکان هم‌چون یک واحد سیاسی– اجتماعی منسجم و به هم پیوسته قرار گرفته بودند؛ با این تفاوت که آناتولی نیمه‌ی مترقی، پیشرفته و متمدن این منطقه را تشکیل می‌داد. جمعیت کلی این منطقه نُه میلیون نفر بود که به شکلی تقریباً همگن در سراسر این سرزمین توزیع شده بود. در جنوب منطقه‌ی آناتولی و بالکان، تمدن دیرینه‌ی مصر با حدود سه میلیون نفر جمعیت قرار داشت و این، تمام نواحی پیشرفته و یکجانشین قلمرو میانی را تشکیل می‌داد.

تمام نهادهای سیاسی پیشرفته، سرزمین‌های دارای کشاورزی عمیق و شهرهای بزرگ جهان در مقطع تاریخی یادشده، در منطقه‌های یادشده متمرکز بودند. گذشته از نیمه‌ی شرقی قلمرو میانی، تنها در چین، بخش‌هایی از آمریکا و نواحی دورافتاده‌ای از اروپا شکلی اولیه از نهادهای سیاسی پدید آمده بودند، اما هم‌چنان از دست‌یابی به نظمی اجتماعی و تمرکز سیاسی – مانند آنچه در سرزمین‌های مصر، آناتولی و ایران‌زمین می‌بینیم – محروم مانده بودند. توزیع جمعیت جهان در زمان یادشده چند حاشیه‌ی بزرگ را در اطراف این هسته‌ی مرکزی متمدن تشکیل می‌داد. چین مهم‌ترین هسته‌ی تمدنی قلمرو خاوری بود که تنها بیست و پنج میلیون نفر را در چین خاص در بر می‌گرفت و چهار تا هفت میلیون نفر دیگر را در باقی نواحی قلمرو خاوری جای می‌داد. شبه‌قاره‌ی هند، علاوه بر حاشیه‌ای شمالی که بخشی از ایران هخامنشی محسوب می‌شد، بیست و پنج میلیون نفر را در خود جای می‌داد و نیمه‌ی غربی اروپا حدود دوازده میلیون تن را در مراکز جمعیتی فرانسه، ایتالیا، ایبریا و تا حدودی آلمان شامل می‌شد. بقیه‌ی نواحی اروپا چهار میلیون نفر جمعیت داشت. آفریقای سیاه پنج و نیم میلیون نفر و کل قاره آمریکا بین سه تا چهار میلیون نفر را در خود جای می‌داد که حدود یک و نیم میلیون نفر آن در بخش میانی این قاره، یعنی در مکزیک و آمریکای مرکزی، که دارای زندگی کشاورزانه بود، متمرکز شده بودند.

۲. اگر بخواهیم از درون به قلمرو جغرافیایی ایران‌زمین در عصر هخامنشی بنگریم، بهترین منبعی که در اختیار داریم اسناد اداری و دیوانی دولت هخامنشی است. با توجه به دیرینگیِ این دیوان‌سالاری و ویران شدن چندباره‌ی بایگانی‌های دولتی ایرانی در بیست و پنج سده‌ای که بین ما و زمان هخامنشیان فاصله انداخته، تنها منابعی در اختیار

ما باقی مانده که بر سنگ حک شده باشند. به این ترتیب، مهم‌ترین منابعی که سازمان‌دهی جغرافیایی و جمعیتی ایران‌زمین در عصر هخامنشی را به دست می‌دهند کتیبه‌ها و سنگ‌نبشته‌های هخامنشیان هستند.

در کنار این منابع درباری و دولتی، دو منبع حاشیه‌ای و کمکی نیز در اختیار داریم که می‌توان با نگریستن بدان تصویری دقیق‌تر از تنوع جمعیتی و الگوی سازمان‌دهی سرزمین‌های هخامنشی به دست آورد. یکی از این دو منبع، *اوستا*ست که بخشی از آن یعنی فَرگَرد نخست وَندیداد و بندی از مهریشت به شرح سرزمین‌های ایرانی می‌پردازد و در زمان هخامنشی به شکل امروزین‌اش تدوین شده است. دیگری، فهرستی است که هرودوت در *تواریخ* خود از بخش‌های گوناگون شاهنشاهی هخامنشی به دست می‌دهد و اقوامی که نام آنان را برمی‌شمارد.

آشکارا بهترین منبع برای فهم جغرافیای سیاسی هخامنشیان مراجعه به منابع بازمانده از دیوان‌سالاری خود هخامنشیان، یعنی سنگ‌نوشته‌های شاهنشاهان این دودمان، است. تأکید نگارنده بر این منابع تاریخی از آن روست که در بیشتر نوشتارهای جدید، منبع حاشیه‌ای و فرعی یونانی، یعنی *تواریخ* هرودوت، بر منابع ایرانی تقدم یافته است. با توجه به خطاهای چشم‌گیر و روشنی که هرودوت در ذکر فهرست استان‌های هخامنشی مرتکب شده و با توجه به این که صورت‌بندی و تقسیم‌بندی مورد نظر او با مقیاسی جغرافیایی جور درنمی‌آید و بیشتر بر مبنای اقوام و نژادها مرتب شده، چنین می‌نماید که بهترین راه برای نگریستن به اندرون شاهنشاهی هخامنشی، مرور کردن فهرست استان‌ها و سرزمین‌هایی باشد که در کتیبه‌های شاهنشاهان این دودمان ثبت شده است.

نخستین فهرست از این رده در کتیبه‌ی بیستون دیده می‌شود و داریوش بزرگ آن را ثبت کرده است. به احتمال زیاد تاریخ ثبت این نوشتار به سال ۵۲۱ پیش از میلاد مربوط می‌شود؛ یعنی، زمانی که داریوش به تازگی ایران‌زمین را

فتح کرده بود و خود را جانشین برحق کوروش بزرگ قلمداد می‌کرد. فهرستی که داریوش از سرزمین‌های هخامنشی به دست داده است، بیست و سه دَخیوم (یا دَهیوم) را در بر می‌گیرد. لوکوک واژه‌ی دَخیوم یا دهیوم را، با توجه به کاربرد آن در منابع ودایی، مترادف با قوم و نژاد گرفته است.[1] دلیل او برای این سخن آن است که این کلمه را در سانسکریت به صورت داسیو داریم که با دلالتی منفی و تحقیرآمیز برای اشاره به بومیانِ غیرآریاییِ هندی به کار گرفته می‌شود. ریشه‌ی هند و ایرانی آن دَسَه/ دَهَه است که مرد و انسان معنی می‌دهد و از این بارِ منفی نشانی در آن دیده نمی‌شود. از سوی دیگر، معمولاً کلیدواژگان منفیِ دارای بار هویتی برای اشاره به خودانگاره مورد استفاده قرار نمی‌گیرند، هر چند ممکن است واژگونه‌ی آن رخ دهد؛ یعنی، کلیدواژه‌های منسوب به خودی‌ها کم کم دلالتی منفی پیدا کند. این را می‌دانیم که یکی از قبایل مهم سکا که نام‌شان هم در کتیبه‌های هخامنشی آمده و بعدتر اشکانیان از میان‌شان ظهور می‌کنند، خود را داهَه می‌نامیده‌اند و نام دهستانِ و شاید داغستان امروزین نیز احتمالاً از ایشان گرفته شده است. هم‌چنین هخامنشیان تمام اقوام شاهنشاهی، از جمله مادها و پارس‌ها و ایلامی‌ها، را با این برچسب می‌شناختند و این همان است که بر نام ده و دهکده باقی مانده است. بر این پایه، لوکوک به درستی استنتاج کرده که کاربرد ودایی این کلمه با دلالت منفی‌اش متأخرتر و تحریف شده است و معنای اصلی آن همان بوده که هخامنشیان و سکاها به کار می‌گرفته‌اند.

۱. لوکوک، ۱۳۸۶: ۱۴۳–۱۳۵.

هر چند معنای اصلی و کهن این واژه به قومیت و نژاد اشاره می‌کرده، اما بهتر است آن را در نبشته‌های هخامنشی به سرزمین یا قلمرو ترجمه کنیم. قومیت به خاطر تنوع قومی نمایان در دهیوم‌های هخامنشی برابرنهاد دقیقی نیست و واژه‌ی کشور، با دلالت سیاسی امروزین و مدرنی که دارد، همتای خوبی برای آن محسوب نمی‌شود، هر چند در برخی از ترجمه‌ها[1] به کار گرفته شده است. اگر بخواهیم بار سیاسی کلمه را رعایت کنیم، باید آن را به استان برگردانیم، نه کشور. کهن‌ترین فهرست داریوش این سرزمین‌ها را در بر می‌گیرد:[2] پارس، ایلام، بابِل، آشور، عربستان، مصر، آنان که کنار دریا هستند، سارد، ایونیه، ماد، ارمنستان، کاپادوکیه، پارت، زَرنگ، هرات، خوارزم، باختر، سُغد، گَندارَه، سَکَا، تَتَگوش، رُخَج و مَکَه – که روی هم رفته بیست و سه سرزمین را برمی‌سازند.

دقیقاً همین فهرست، با همین ترتیب، در کتیبه‌ی دیگری از داریوش (DSm) دیده می‌شود که در شوش کشف شده است. در آن‌جا هم چنین فهرستی داریم: پارس، ایلام، بابل، آشور، عربستان، مصر، سارد، ایونیه، ماد، ارمنستان، کاپادوکیه، پارت، زرنگ، هرات، خوارزم، بلخ، سغد، گنداره، تتگوش، رخج، سند، اسکودرا، ایونیایی‌های پتاسوس بر سر ...[3].

۱. مثلا کنت، ۱۳۸٤: ٤٤٤، ٤٤٦، ٤٤٨ و ٤٥٢.

۲. کنت، ۱۳۸٤: ٤٠٢.

۳. کنت، ۱۳۸٤: ٤٧١.

این فهرست ناقص است و در شکل کنونی بیست و سه سرزمین را در بر می‌گیرد. ترتیب و نام‌ها دقیقاً با بیستون همسان است، با این تفاوت که عبارتِ «آنان که کنار دریا هستند» پیش از سارد و ایونیه حذف شده و عبارت «ایونی‌های پتاسوس بر سر» در انتهای فهرست افزوده شده است و بنابراین می‌توان این دو را مترادف دانست. یکسان بودن نام‌ها و ترتیب‌ها و ذکر شدن نام پارس که تنها در بیستون و این کتیبه دیده می‌شود، نشانگر آن است که این متن را در زمانی نزدیک به نبشتن بیستون پدید آورده‌اند.

فهرست سوم را نیز داریوش به دست داده است. این کتیبه به زمانی مربوط می‌شود که داریوش ساخت تخت‌جمشید را آغاز کرده بود و بنابراین مربوط به نیمه‌ی دوم دوران پادشاهی اوست. در این نوشته، داریوش از بیست و پنج سرزمین نام می‌برد[1] و جالب است که در میان این نام‌ها، اسم پارس غایب است. او در ابتدای نوشته‌ی خود می‌گوید که به خواست اهورامزدا، این‌ها هستند سرزمین‌هایی که من با مردم پارس از آن خود کردم؛ و بنابراین به این ترتیب پارسیان را از فهرست خود حذف می‌کند و چنان که به زودی خواهیم دید، این عبارت را برای اشاره به مفهومی عام از «اَبَرانسان وفادار به آرمان هخامنشی» به کار می‌گیرد. فهرست داریوش از سرزمین‌هایش در تخت‌جمشید به این قرار است: ایلام، ماد، بابِل، عربستان، آشور، مصر، ارمنستان، کاپادوکیه، سارد، ایونی‌های خشکی و آنها که کنار دریا هستند، کشورهایی که آن سوی دریا هستند، اِسگَرتیا، پارت، زَرَنگ، هرات، بلخ، سُغد، خوارزم، تَتَگوش، رُخَج، سِند، گَندارَه، سَکَه، و مَکَه.

---

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٤٤٨.

کتیبه‌ی دیگری که بار دیگر داریوش در آن سرزمین‌های زیر فرمان خود را فهرست می‌کند، احتمالاً، در پایان دوران سلطنت وی یا در ابتدای دوران زمام‌داری خشایارشا نوشته شده است. این کتیبه را در نقش‌رستم، یعنی در آرامگاه داریوش، می‌بینیم. در این فهرست، بار دیگر نام پارس‌ها غایب است و چنین فهرستی از سرزمین‌های هخامنشی به دست داده می‌شود:[1] ماد، ایلام، پارت، هرات، بلخ، سُغد، خوارزم، زَرَنگ، رُخَج، تَتَگوش، گنداره، هند، سَکاهای هوم‌خوار، سَکاهای تیزخود، بابِل، آشور، عربستان، مصر، ارمنستان، کاپادوکیه، سارد، ایونیه، سَکاهای آن سوی دریا، اِسکودرَه، ایونی‌های پِتاسوس بر سر، لیبیایی‌ها، کوشی‌ها، اهالی مَکَه، و کاریه. در این‌جا می‌بینیم که ساختار جغرافیایی شاهنشاهی هخامنشی به بیست و نُه سرزمین تقسیم شده است. چنان که آشکار است در میان این سرزمین‌ها بخشی از آن‌ها، که جمعیتی با زبان و نژاد آریایی را در خود جای می‌دهند، هسته‌ی مرکزی شاهنشاهی را برمی‌سازند. یکی از نمونه‌هایی که این مرکزی بودن بخشی از جمعیت را نشان می‌دهد در کتیبه‌ی داریوش در نقش‌رستم (DN) دیده می‌شود. در این کتیبه بخشی از درباریان داریوش در زیر نگاره‌های سنگی ایشان نام برده شده‌اند. در این کتیبه به پارسی، مادی، ایلامی، پارتی، سَکای تیزخود، بابِلی، آشوری و اهالی مَکَه اشاره شده است.[2]

---

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٤۵۲.

۲. کنت، ۱۳۸٤: ٤۵۸.

کتیبه‌ی دیگری که از دورانی متأخرتر فهرستی مشابه را به دست می‌دهد، به خشایارشا مربوط است. خشایارشا در ابتدای کتیبه‌ی ضد دیو[1] خود سرزمین‌های زیر فرمان خود را به این ترتیب فهرست می‌کند و هم‌چنان پارس را از این میان حذف می‌کند: ماد، ایلام، رُخَج، اَرمنیه، زَرَنگ، پارت، هرات، بلخ، سُغد، خوارزم، بابِل، آشور، تَتَگوش، سارد، مصر، ایونیه – و تصریح می‌کند ایونیه تقسیم می‌شود به آنهایی که در کنار دریا ساکن‌اند و آنهایی که آن سوی دریا زندگی می‌کنند – اهالی مَکَه، اَرَبیه یا عربستان، گنداره، سِند، کاپادوکیه، دَهَه، سَکاهای هوم‌خوار، سَکاهای تیزخود، اِسکودرَه، اهالی اَکئوفَکَه، لیبیایی‌ها، کاری‌ها و کوشی‌ها.

فهرست مشابهی از دوران اردشیر هخامنشی در دست است که نام اقوام گوناگون تابع شاهنشاهی را، در زیرِ نگاره‌های ایشان در تخت‌جمشید، نوشته است. نام این اقوام به این ترتیب است:[2] پارسی، مادی، ایلامی، پارتی، هراتی، بلخی، سُغدی، خوارزمی، زَرَنگی، رُخَجی، تَتَگوشی، گنداری، سِندی (هندی)، سَکای هوم‌خوار، سَکای تیزخود، بابِلی، آشوری، عرب، مصری، اَرمنی، کاپادوکی، ساردی، ایونی، سَکاهای آن‌سوی دریا، اِسکودری، ایونیایی پِتاسوس بر سر، لیبیایی، کوشی، اهل مَکَه، و کاریایی.

---

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٤۸۹.

۲. کنت، ۱۳۸٤: ۵۰۳.

فهرست ضمنی دیگر به نگاره‌های نمایندگان اقوام ایرانی مربوط می‌شود که اردشیر سوم آن را بر پلکانی در کاخ داریوش افزود.[1] بر این نگاره دوازده قوم بازنموده شده‌اند: مادی، زرنگی، بلخی، اسکودره، کلئیناسیات (تراکیه‌ای؟)، سکایی (هوم‌خوار؟)، عرب، هندی؟، لیبیایی، ایلامی، آشوری و سکایی (تیزخود؟). از داریوش بزرگ هم در نقش‌رستم نگاره‌ای از حاملان تخت دیده می‌شود که در آن سی سرزمین شاهنشاهی در قالبی تصویری نمایش داده شده‌اند.

به این ترتیب، می‌بینیم که از دوران هخامنشی حدود ده سند در دست داریم که در تمام آن‌ها فهرستی از اقوام تابع هخامنشیان یاد شده است؛ به جز دو تا از این موارد که تنها بخشی از اقوام تابع را برمی‌شمارد، پنج تای دیگر که توسط اردشیر، خشایارشا و داریوش نوشته شده‌اند، فهرست‌هایی از سرزمین‌های تابع هخامنشیان را به دست می‌دهند که شمار آنها از بیست و چهار تا بیش از سی سرزمین متغیر است. فهرست‌های ناقص احتمالاً بر این مبنا تنظیم شده‌اند که هسته‌ی مرکزی اقوام ایرانی (داریوش) یا شماری مقدس و برابر با دوازده صورت فلکی (اردشیر سوم) را بازنمایی کنند. اگر داده‌های مربوط به تمام نگاره‌های بازمانده از استان‌ها را گرد آوریم، به این ترتیب، به فهرستی از اقوام و استان‌ها در دستگاه دولتی هخامنشیان می‌رسیم: ۳۰ و ٢٤ استان (داریوش بزرگ)، ٢٤ استان (خشایارشا)، دو بار ۲۸ و ۳۰ استان (اردشیر یکم)، و ۱۲ استان (اردشیر سوم)[2].

---

۱. کالمایر، ۱۳۸۸، ج. ۲: ۳۸.

2. Calmeyer, 1982: 107.

۳. اگر فهرست یادشده را با آنچه هرودوت در کتاب سوم *تواریخ* خود آورده مقایسه کنیم، به نتایج چشم‌گیر و جالبی دست می‌یابیم. هرودوت می‌گوید که داریوش بزرگ شاهنشاهی هخامنشی را به بیست استان متفاوت تقسیم کرد.[۱] چنان که دیدیم، سخن هرودوت نادرست است و اگر تمام منابع را در نظر بگیریم، داریوش در دوره‌های متفاوتِ سلطنت دیرپایش ۲۳، ۲٤ و ۲۹ و با پذیرش نگاره‌ی یادشده در نقش‌رستم ۳۰ استان را در کشورش گنجانده است. با وجود این، هرودوت فهرستی ساده‌شده از آن را ارائه می‌کند و شمارشان را به بیست محدود می‌داند و مدعی است که این تقسیم‌بندی جغرافیایی توسط داریوش وضع شده و تا زمان وی – اواخر قرن پنجم پ.م. – باقی بوده است.

این نیز نادرست است و در زمان هرودوت تقسیم‌بندی سی استانی اردشیر برقرار بوده که مشابهش را در فهرست دوران خشایارشا نیز دیدیم. هرودوت گفته که از طریق یک مترجم و به واسطه‌ی یک ایرانی درباره‌ی نام و نشان این استان‌ها و مقدار مالیاتی که از آن‌جا به خزانه‌ی شاهنشاهی ارسال می‌شده، اطلاعاتی به دست آورده است. آشکار است که این منبع ایرانی یا آن مترجم دانشی کلی و نه چندان دقیق در مورد تقسیم‌های استانی و دیوان‌سالاری هخامنشیان و گستره‌ی قلمروشان در اختیار داشته‌اند.

فهرستی که هرودوت از بیست استان شاهنشاهی به دست می‌دهد، چنین است:[۲]

---

۱. هرودوت، کتاب سوم، بند ۸۹.

۲. هرودوت، کتاب سوم، بندهای ۹۵ – ۹۰.

نخست ایونیا[1] (Ἰώνων)، ماگِنزیا[2] (Μαγνήτων)، آیولیا[3] (Αἰολέων)، کاریا[4] (Καρῶν)، لوکیا[5] (Λυκίων)، میلویا[6] (Μιλυέων) و پامفولیا[7] (Παμφύλων). از دید هرودوت تمام این مناطق استان نخست را تشکیل می‌دهند و در آسیا (Ἀσίῃ) قرار گرفته‌اند. چنان که در نوشتار دیگری نشان داده‌ام[8]، واژه‌ی آسیا در متن‌های یونانی به معنای کرانه‌ی شرقی دریای اژه است و بیشتر به سرزمین آناتولی، یعنی همان آسیای صغیر اشاره می‌کند.

استان دوم از دید هرودوت، این مناطق و اقوام را در بر می‌گیرد: موسیان‌ها[9] (Μυσῶν)، لودیایی‌ها[10] (Λυδῶν)، لاسونیان‌ها[11] (Λασονίων)، کابالیاها[12] (Καβαλέων) و هوتِنیان‌ها[13] (Ὑτεννέων).

---

1. Ionians
2. Magnesians
3. Aiolians
4. Carians
5. Lykians
6. Milyans
7. Pamphylians

۸. بنگرید به: وکیلی، ۱۳۸۹ (ب).

9. Mysians
10. Lydians
11. Lasonians
12. Cabalians
13. Hytennians

سومین استان از دید هرودوت، در منطقه‌ی هِلسپونت (Ἑλλησποντίων) در ساحل راست دریا قرار دارد و این سرزمین‌ها را در بر می‌گیرد: فریگیه[1] (Φρυγῶν) و تِراکیه[2] (Θρηίκων) – که به زعم او در آسیا قرار دارند – پافلاگونیه[3] (Παφλαγόνων)، ماریاندونون[4] (Μαριανδυνῶν) و منطقه‌ی سوری‌نشین[5] (Συρίων). چهارمین استان سرزمین کیلیکیه[6] (Κιλίκων) است که آن را هم‌چون واحد سیاسی و جغرافیایی مستقلی مورد اشاره قرار می‌دهد. پنجمی منطقه‌ای است که فینیقیه[7] (Φοινίκη)، فلسطین[8] (Παλαιστίνη)، سوریه، و قبرس[9] (Κύπρος) را در بر می‌گیرد و از پُسیدِئیون در مرز سوریه و کیلیکیه تا مصر ادامه می‌یابد. ششمین استانِ هرودوتی، مصر[10] (Αἰγύπτου)، لیبی[11] (Λιβύων)، کورنه[12] (Κυρήνης)، و بَرکَه[13] (Βάρκης) را در بر می‌گیرد که همگی در شمال آفریقا قرار دارند.

---

1. Phrygians
2. Thracians
3. Paphlagonians
4. Mariandynoi
5. Syrians
6. Kilikia
7. Phenicia
8. Palestine
9. Cyprus
10. Egypt
11. Libyia
12. Kyrene
13. Barca

هفتمین استان سرزمین ساتاگودای[1] (Σατταγύδαι)، گنداریان[2] (Γανδάριοι) و دادیک[3] (Δαδίκαι) است که احتمالاً با استان ثَتاگوشیه‌ی هخامنشی مترادف است. او هم‌چنین در این منطقه از مردمی به اسم آپاروتای[4] (Ἀπαρύται) نیز نام برده است.

هشتمین استان هرودوت، شوش و بقیه سرزمین کیسیان[5] (Κισσίων) (کاسیان) را در بر می‌گیرد. استان نُهم او، بابِل[6] (Βαβυλῶνος) و آشور[7] (Ἀσσυρίης) است. استان دهم، ماد[8] (Μηδικῆς) و پاریکانیا[9] (Παρικανίων) را در برمی‌گیرد که هسته‌ی مرکزی آن را اکباتان برمی‌شمرد و می‌گوید مردم اُرتوکُروبانتیان[10] (Ὀρθοκορυβαντίων) نیز در آن‌جا زندگی می‌کنند. استان یازدهم او، کاسپی‌ها[11] (Κάσπιοι)، پاوسیکاها[12] (Παυσίκαι)، پانتی‌ماتوها[13] (Παντίμαθοί) و دَریتاها[14] (Δαρεῖται) را در بر می‌گیرد. استان دوازدهم او، بلخ یا باکتریا[15] (Βακτριανῶν) و

1. Sattagydai
2. Gandarians
3. Dadicans
4. Aparytai
5. Kissians
6. Babylon
7. Assyria
8. Media
9. Paricanians
10. Orthocorybantians
11. Caspians
12. Pausicans
13. Pantimathoi
14. Dareitai
15. Bactrians

آیگلون[۱] (Αἰγλῶν) نام دارد. استان سیزدهم، پاکتوئیکه[۲] (Πακτυϊκῆς) و ارمنستان[۳] (Αρμενια) تا مرز رود اوکسین را شامل می‌شود. استان چهاردهم او ساگارتی‌ها[٤] (Σαγαρτίων)، زَرَنگی‌ها[٥] (Σαραγγέων)، تامانایوها[٦] (Θαμαναίων)، اوتی‌ها[۷] (Οὐτίων)، موکون‌ها[۸] (Μύκων) و ساکنان تبعیدی به جزایر دریای سرخ را شامل می‌شود. استان پانزدهم او با نام سَکا[۹] (Σάκαι) و کاسپی[۱۰] (Κάσπιοι) مشخص شده است. هرودوت می‌گوید شانزدهمین استان شاهنشاهی هخامنشی، سرزمین‌های پارت[۱۱] (Πάρθοι)، خوارزم[۱۲] (Χοράσμιοι)، و سغد[۱۳] (Σόγδοι) را در بر می‌گیرد و مردم آرئیان (آریایی) در آن‌جا زندگی می‌کنند. استان هفدهم او پاریکانیان[۱٤] (Παρικάνιοι) و اتیوپی[۱٥] (Αἰθίοπες) را در بر می‌گیرد. هرودوت می‌گوید این دو منطقه در آسیا قرار دارد. این عبارت نشان می‌دهد که یونانیان میان نواحی شرقی دریای اژه تمایز خاصی قائل نبودند و مناطق شمالی مانند آناتولی یا جنوبی مانند مصر و اتیوپی را

---

1. Aigloi
2. Pactyïke
3. Armenians
4. Sagartians
5. Sarangians
6. Thamanaians
7. Utians
8. Mycans
9. Sacans
10. Caspians
11. Parthians
12. Chorasmians
13. Sogdians
14. Paricanians
15. Ethiopians

از هم تفکیک نمی‌کردند. هجدهمین استان هرودوت ماتیه‌نیاها[1] (Ματιηνοῖσι)، ساسپیِراها[2] (Σάσπειρσι) و آلارودیان[3] (Ἀλαροδίοισι) را در خود جای می‌دهد. از دید او نوزدهمین استان مردمی مانند مُسخوئی‌ها[4] (Μόσχοισι)، تیبارِنی‌ها[5] (Τιβαρηνοῖσι)، ماکرونیان‌ها[6] (Μάκρωσι)، ماراها[7] (Μαρσὶ)، و مُسونویکوها[8] (Μοσσυνοίκοισι) را در خود جای می‌دهد. بیستمین استان او، هند[9] (Ἰνδῶν) است که از ثروت‌های آن‌جا تصویری افسانه‌ای در ذهن دارد.

هرودوت در کتاب هفتمِ *تواریخ*، زمانی که سان دیدنِ خشایارشا از سپاهش را شرح می‌دهد، بار دیگر فهرستی از اقوام تابع شاهنشاه ارائه می‌کند. در این بخش به این نام‌ها برمی‌خوریم: پارس‌ها و مادها که لباسی مشابه داشتند و کلاه نرم نمدی، شلوار و پیراهن آستین‌دار و زرهِ فلس‌دار می‌پوشیدند و به نیزه، شمشیر، خنجر و کمان مسلح بودند. کیسیان‌ها (کاسی‌ها) که لباسی هم‌چون پارس‌ها بر تن داشتند و رهبرشان (آنافِس پسر اوتانِس)[10] نیز نامی پارسی دارد. این نام احتمالاً هونافَه (یعنی دارای ناف و نژاد نیکو) پسر هوتَن بوده است. گروه بعدی آشوریان و مردم کلده هستند

1. Matienians
2. Saspeirians
3. Alarodians
4. Moschoi
5. Tibarenians
6. Macronians
7. Mares
8. Mossynoicoi
9. India
10. Anaphes the son of Otanes

که باز رهبری پارسی دارند به نام هوتاسپ پسر اَرتَه‌خایه.[1] بعد از ایشان مردم بلخ هستند و سکاها[2] که گویا قبیله‌ای از آنها اَمورگه نام دارند. بعد از آنها هندی‌ها قرار می‌گیرند، و بعدشان آریاها، که احتمالاً همان آریاسپ‌ها در سیستان و بلوچستان هستند. ایشان لباسی شبیه به بلخیان و کمانی هم‌چون مادها دارند. بعد از ایشان، این اقوام از ایران شرقی قرار دارند: پارت‌ها، خوارزمیان، سغدی‌ها و اهالی گنداره و دادیک‌ها. بعد از آنها کَسپی‌ها هستند و اهالی زرنگ که چکمه‌های بلندی تا بالای زانو می‌پوشند. بعد از آنها این اقوام به ترتیب قرار می‌گیرند: پاکتیان‌ها، اوتی‌ها، موکیان‌ها، پاریکانیان‌ها، عرب‌ها، اتیوپیایی‌ها، پافلاگونی‌ها، لیگیایی‌ها،[3] ماتینیان‌ها، ماریاندونای و سوری‌ها، که به زعم هرودوت همان مردم کاپادوکیه هستند، فریگی‌ها، ارمنی‌ها، لودیایی‌ها، موسیان‌ها، تراکی‌ها، لاسونیان‌ها که لباس‌هایی شبیه مردم کیلیکیه بر تن دارند، میلیان‌ها، موسخوی‌ها، تیبارنیان و ماکرونیان و موسونویکاها، آلارودیان و ساسپرسیان‌ها و کولخی‌ها، و مردم جزایر دریای سرخ.[4]

اگر بخواهیم تمام داده‌های نویسندگان باستانیِ مرزهای غربی را در این مورد به شمار بیاوریم باید یک متن متأخرتر را نیز به دو فهرست هرودوت بیفزاییم و آن سیاهه‌ای است که آریان نیکومدیایی در *آناباسیس* از استان‌های

1. Otaspes the son of Artachaies
2. Scaran Scythians
3. Ligyans

٤. هرودوت، کتاب هفتم، بندهای ۸۰–۶۱.

هخامنشی به دست داده است. این نویسنده‌ی عصر رومی‌ها، هنگام شرح فتوحات اسکندر، استان‌های هخامنشی را به این ترتیب فهرست کرده است:[1]

پارس، بابل– آشور، ماد، سکا، ایونیه، کاریه، لودیه، فریگیه‌ی بزرگ، کاپادوکیه، ارمنستان، کیلیکیه، سوریه و فلسطین، مصر، تاکسیلا، اورِیتیان[2] که مردمش را ایختیوفاگی[3] یعنی ماهی‌خور نامیده است، گِدروسیا و کَرمانیا، ماردیان‌ها و هیرکانیان‌ها، درنگیانا، آراخوسیا، باکتریا، قلمرو داهه‌ها، پارت، آریا (هرات)، خوارزم، سغد، و عربستان.

فهرست آریان از نظر شکل و ترتیب با آنچه در *تواریخ* هرودوت می‌بینیم کاملاً متفاوت است و بیشتر به رونوشتی از سیاهه‌ی خشایارشا و اردشیر می‌ماند. معلوم است که آریان پس از گذر چند قرن به منابع استوارتر و درست‌تری دسترسی داشته و اطلاعاتی را ثبت کرده که اگر با محک اسناد درباری هخامنشیان سنجیده شود از روایت هرودوت، که هم‌زمان با ایشان می‌زیسته، دقت و اعتبار بیشتری دارد.

٤. گذشته از هرودوت و آریان، یک متن کمکی دیگر نیز از همین دوران هخامنشی در دست داریم که آن هم به شرح فهرستی از سرزمین‌ها و اقوام می‌پردازد. این شرح را در *اوستا* در *وندیداد* و در فرگرد یکم این کتاب می‌توان بازیافت. وندیداد تنها به شانزده سرزمین اشاره کرده است که همه‌ی آنها در نیمه شرقی ایران‌زمین قرار گرفته‌اند. در

---

1. Arrian, Anabasis,
2. Oreitians
3. Ichthyophagi

واقع، این فهرست می‌تواند مکملی بر *تواریخ* هرودوت باشد چرا که، چنان که دیدیم، هرودوت بخش‌های غربی شاهنشاهی هخامنشی را با ذره‌بینی درشت‌نماتر و دقیق‌تر نگریسته بود و در واقع اطلاعاتی که درباره‌ی نیمه شرقی این دولت عظیم به دست می‌دهد، مشکوک و نامعتبر محسوب می‌شود؛ اما در مورد نیمه‌ی شرقی این شاهنشاهی، داده‌های مربوط به *اوستا* را در دست داریم.

شانزده سرزمینی که در *وندیداد* نام برده شده‌اند به ترتیب عبارتند از[1]: نخست سرزمین ایرانویج (𐬀𐬌𐬭𐬌𐬌𐬀𐬥𐬆𐬨. 𐬬𐬀𐬉𐬘𐬋. / اَیریَنم وئَجو) که بر کرانه رود دائی‌تیا قرار گرفته است. این سرزمین باید در بخش‌های شمالی آسیای میانه قرار داشته باشد چرا که در اوستا قید شده که دَه ماه از سال در آن جا زمستان است. دومین سرزمین جلگه‌ی سغد (𐬯𐬏𐬖𐬜𐬋.𐬱𐬀𐬌𐬌𐬀𐬥𐬆𐬨/ سوغذو شَیَنم) و سومی مرو (𐬨𐬋𐬎𐬭𐬏𐬨/مُئوروم) نیرومند است. چهارمین سرزمین بلخ (𐬠𐬀𐬑𐬜𐬍𐬨 / بَخذیم) زیبای افراشته‌درفش و پنجمی نِسا (𐬥𐬍𐬯𐬀𐬌𐬨/ نیاسم) در میان بلخ و مرو است. ششمین سرزمین وندیدادی، هرات (𐬵𐬀𐬭𐬋𐬌𐬌𐬏𐬨/ هَرویوم) است که دریاچه‌ای در آن قرار دارد و هفتمین وَئه‌کِرِتَه (𐬬𐬀𐬉𐬐𐬆𐬭𐬆𐬙𐬆𐬨) است که آن را با کابلستان یکی دانسته‌اند و با صفت

---

1. *وندیداد*، فرگرد نخست، بندهای 20-1.

بدسایه مشخص شده است. هشتمین سرزمین، اوروَه (𐬎𐬭𐬎𐬎𐬀𐬨) نام دارد که بنا به تصریح وندیداد دارای چراگاه‌های پهناور است.

نهمین سرزمین، خِننتَه (𐬑𐬥𐬆𐬧𐬙𐬆𐬨) نام دارد که همان هیرکانیه یا گرگان (𐬬𐬆𐬵𐬭𐬐𐬃𐬥𐬀𐬉𐬌𐬌𐬂) است. دهمین سرزمین، هَرَه‌خْوَیتی (𐬵𐬀𐬭𐬀𐬑𐬀𐬀𐬌𐬙𐬌𐬨) نام دارد و این همان سَرَسوآتی سانسکریت است که نام رود هیرمند و سرزمین‌های واقع در شرق آن است. یازدهمین سرزمین، هیرمند (𐬵𐬀𐬉𐬙𐬎𐬨𐬀𐬧𐬙𐬆𐬨) رایومند نام دارد و قاعدتاً به سرزمین‌های کرانه‌ی باختری هیرمند اشاره می‌کند. دوازدهمین سرزمین ری است که در *اوستا* به شکل رَغَه (𐬭𐬀𐬖𐬀𐬨) از آن نام برده شده است. سیزدهمین سرزمین چَخرَه (𐬗𐬀𐬑𐬭𐬆𐬨) نام دارد که یعنی چرخ. چهاردهمین سرزمین وَرِنه (𐬬𐬀𐬭𐬆𐬥𐬆𐬨) خوانده می‌شود که همان گیلان امروزین است. پانزدهمین سرزمین هَپتَ‌هَندو (𐬵𐬀𐬞𐬙𐬀 𐬵𐬆𐬧𐬛𐬎) نامیده شده که یعنی هفت رود، و احتمالاً به بخش‌های شمالی هند و پنجاب امروزین اشاره می‌کند. شانزدهمین سرزمین، گرداگرد سرچشمه‌ی رود رَنگَهَ (𐬭𐬀𐬢𐬵𐬀𐬌𐬌𐬃) قرار گرفته و چنین گفته شده که مردم این سرزمین سر ندارند و این بدان معناست که دولتی در این قلمرو وجود نداشته است.

۵. به این ترتیب، داده‌های مسلّم و روشنی که ما از دوران هخامنشی و جغرافیای سیاسی آن در دست داریم، هفت فهرست از سرزمین‌های شاهنشاهی هخامنشی را شامل می‌شود. یکی از آن‌ها را داریوش بزرگ در حدود سال ۵۲۱ یا ۵۲۲ پیش از میلاد در بیستون نوشته است. این فهرست بیست و سه سرزمین را در بر می‌گیرد. دیگری را نیز داریوش، احتمالاً در حدود سال ۵۰۰ پیش از میلاد، در تخت‌جمشید نوشته و این یکی بیست و پنج سرزمین را شامل می‌شود. سومین فهرست نیز توسط داریوش نوشته شده و در نقش‌رستم یعنی در آرامگاه وی وجود دارد که احتمالاً در حدود سال ٤۹۰ تا ٤۸۵ پیش از میلاد نوشته شده است. این فهرست ناگهان شمار استان‌ها را به بیست و نُه تا افزایش می‌دهد. آن‌گاه فهرست خشایارشا در تخت‌جمشید را داریم که هم‌چنان بیست و نُه سرزمین را شامل می‌شود و احتمالاً در حدود سال ٤۸۰ پیش از میلاد نوشته شده است. پس از آن فهرست دیگری از دوران اردشیر هخامنشی را داریم که سی کشور را در بر می‌گیرد و در تخت‌جمشید ثبت شده است. گذشته از این پنج فهرست که شالوده‌ی اصلی داده‌های ما در مورد جغرافیای سیاسی عصر هخامنشی را به دست می‌دهد، چهار فهرست کمکی یعنی بیست استان و اقوام ارتش شاهنشاهی از *تواریخ* هرودوت، سیاهه‌ی آریان و شانزده سرزمین *وندیداد* را نیز در دست داریم. در صورتی که این استان‌ها را در کنار یکدیگر بگذاریم و به شکلی مقایسه‌ای بدان بنگریم، چند نکته‌ی مهم از آن استخراج می‌شود:

– نخست آن که نام بعضی از سرزمین‌ها در همه‌جا تکرار می‌شود و این تکرار شدن شکلی یک‌دست، یک‌نواخت و قاعده‌مند دارد. سرزمین‌های یادشده معمولاً تنها با یک واژه برچسب می‌خورند و از محتوای متن چنین برمی‌آید که در زمان نوشته شدن این متن‌ها، همگان بر حدود و مرزهای سرزمین‌های یادشده آگاه بودند. این سرزمین‌ها

به گمان من واحدهای سیاسی‌ای هستند که پیش از ظهور هخامنشیان نیز وجود داشتند و دیوان‌سالاران هخامنشی به سادگی با تبدیل کردن آنها به یک استانِ تابع، آنان را در دستگاه اداری پارس‌ها گنجاندند. سرزمین‌های یادشده عبارتند از: ایلام، بابِل، آشور، مصر، سارد، ماد، اَرمنستان، کاپادوکیه، پارت، زَرَنگ، هرات، خوارزم، بلخ، سغد، گنداره، تَتَگوشیه، رُخَج و مَکَه. در مورد برخی از این سرزمین‌ها اطلاعاتی کامل و مستند در دست داریم. به عنوان مثال می‌دانیم که ایلام، بابِل، آشور، مصر، سارد، ماد، اَرمنستان، کاپادوکیه، پارت و بلخ در ابتدای ظهور هخامنشیان دارای دولت‌هایی مستقر و شهرهایی پُرجمعیت و پُررونق بودند، با وجود این در مورد برخی از آنان مانند زَرَنگ، هرات، خوارزم، گنداره، تَتَگوش، رُخَج و مَکَه چیز زیادی نمی‌دانیم؛ اما با توجه به این که در هر پنج فهرست هخامنشی تمام این مناطق به شکلی یک‌نواخت و یک‌دست تکرار شده‌اند، می‌توان آنان را نیز در زمره‌ی دولت‌های پیشاهخامنشی، که به سطح یک استان فروکاسته شده‌اند، در نظر گرفت.

– گذشته از این هسته‌ی مرکزی سرزمین‌های کشاورز و سازمان‌یافته، برخی از نام‌ها را در این فهرست‌ها می‌بینیم که تکرار شده‌اند اما نامی یک‌نواخت و برچسبی یگانه ندارند. این سرزمین‌ها گه‌گاه دچار تغییر اسم، شاخه‌زایی، تفاوت در رده‌بندی و نام‌های جایگزین می‌شوند. برخی از این سرزمین‌ها، بنابر آنچه در *تواریخ* هرودوت می‌بینیم، یا مالیاتی نمی‌دادند و یا مالیاتی اندک از آن‌ها به دربار هخامنشی ارسال می‌شده است. این بدان معناست که سرزمین‌های یادشده هنوز از نظر سازمان‌دهی سیاسی وضعیتی ابتدایی داشته و به احتمال زیاد نامی که ما در فهرست‌های هخامنشی و یا سایر رده‌بندی‌ها می‌بینیم، بیشتر به اقوام ساکن در آن اشاره داشته‌اند.

سرزمین‌های یادشده عبارتند از عربستان که در فهرست‌های هخامنشی مرتب تکرار می‌شود، اما هرودوت به آن اشاره‌ای نکرده است و فقط به این نکته بسنده کرده که مردم اَرَبایه یا همان عربستان، که در قلمرو شوش و بابِل رده‌بندی شده‌اند، مالیاتی به شاهنشاه پرداخت نمی‌کردند.[1] گذشته از اَرَبایه (عربستان)، با مردم کنار دریا که احتمالاً همان ایونی‌های پِتاسوس بر سر هستند، روبه‌رو هستیم و این احتمالاً همان قلمرو هِلسپونت است که هرودوت به آن اشاره کرده است. هم‌چنین با ایونی‌های کنار دریا، آن‌سوی دریا و مقیم خشکی نیز روبه‌رو هستیم. این نام‌ها در فهرست‌های گوناگون هخامنشی به یکدیگر تبدیل شده و از نو ابداع شده‌اند. یعنی چنین می‌نماید که هخامنشیان به مجموعه‌ای از قبایل مستقر در نواحی شمال غربی سرزمین خود روبه‌رو بوده‌اند که مهم‌ترین قبیله از میان ایشان ایونی نام داشته است. مردم ایونی نام خود را به کل این استان داده‌اند، اما معلوم است که دیوان‌سالاران هخامنشی در رده‌بندی و سازمان‌دهی این منطقه با مشکلاتی درگیر بوده‌اند.

این مشکلات، بر خلاف آنچه در *تواریخ* هرودوت یا در متن‌های رسمی و افسانه‌آمیز امروزین می‌بینیم، به دلیل جنگ‌های آزادی‌بخش و دلاورانه دولت‌شهرهای یونانی با ایرانیان نبوده است. چرا که در کتاب *اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی* نشان داده‌ام که به نصّ صریح خود منابع یونانی، بخش‌های یادشده بخشی جدایی‌ناپذیر و وفادار به شاهنشاهی هخامنشی محسوب می‌شده‌اند؛ چنان که یکی از مهم‌ترین موانع بر سر راه اسکندر هنگام حمله به ایران، همین دولت‌شهرهای ایونی بوده‌اند. بنابراین آشفتگی‌ای که در نام‌گذاری و ترتیب قرارگیری نام این سرزمین‌ها دیده می‌شود

۱. هرودوت، کتاب سوم، بندهای ٦١ و ٦٢.

به دست‌کاری‌ها و تحوّل درونی دیوان‌سالاری هخامنشی مربوط می‌شود؛ روندی که باعث می‌شد نام‌گذاری و جای‌گیری این استان‌ها مرتب تغییر کند و گاه با ادغام چند منطقه در هم، یا تفکیک شدن از یکدیگر، همراه شود.

بنابراین در کنار سرزمین‌هایی که واحد سیاسی مستقر و مشخصی را در یک زمینه جغرافیایی معلوم تشکیل می‌داده‌اند، با برخی از اقوام روبه‌رو هستیم که به تازگی توسط دولت‌مردان هخامنشی در جایگاهی جغرافیایی نشانده شده بودند و برای سادگی امور دیوان‌سالارانه و فرآیندهای مربوط به مالیات‌گیری، نام خود را به استان‌های تازه‌تأسیس اطلاق می‌کردند. به گمان من، عربستان، که برای نخستین بار نام آن به این شکل در تاریخ ظاهر می‌شود، و ایونیه، که با آشفتگی یادشده روبه‌روست اما بار دیگر به همین ترتیب برای نخستین بار نام آن را به عنوان یک واحد جغرافیایی می‌بینیم، نمونه‌هایی از این سرزمین‌ها هستند.

– علاوه بر این دو، با دو قومیت مهم دیگر نیز روبه‌رو هستیم که الگویی دقیقاً مشابه را از خود نشان می‌دهند: یکی سَکاها هستند و دیگری هندوان. سَکاها برای نخستین بار در کتیبه‌ی بیستون با همین عنوان ساده‌ی سَکا مورد اشاره واقع شده‌اند. داریوش در تخت‌جمشید نیز ایشان را، به همین ترتیب، سَکا می‌نامد اما در نقش‌رستم ایشان را به شاخه‌های بزرگی تقسیم می‌کند که سَکاهای هوم‌خوار، سَکاهای تیزخود، سَکاهای آن‌سوی دریا و اِسکودرَه از آن میان هستند. در کتیبه‌ی خشایارشا بار دیگر نام سَکاهای هوم‌خوار و تیزخود تکرار می‌شود، ولی سَکاهای آن‌سوی دریا احتمالاً به دَهَه‌ها تغییر نام یافته است. هم‌چنین در کتیبه‌ی اردشیر نیز با سَکاهای آن‌سوی دریا، هوم‌خواران و تیزکلاهخودان روبه‌رو هستیم. بنابراین روشن است در ابتدای کار یک قومیت بزرگ سَکا توسط داریوش مطیع گشته‌اند و بعدتر با توجه به جای‌گیری در قلمروهایی مشخص و بر عهده گرفتن نقشی معلوم در سازوکار دولت هخامنشی،

به واحدهایی کوچک‌تر شکسته شده‌اند. در مورد مردم هند هم ماجرا چنین است. داریوش در کتیبه‌ی بیستون اشاره‌ای به مردم هند نمی‌کند اما در کتیبه‌ی تخت‌جمشید، ایشان را با نام سِند مورد اشاره قرار می‌دهد. در نقش‌رستم نام ایشان به هند تغییر شکل می‌یابد، اما در کتیبه‌ی خشایارشا با نام سِند با ایشان روبه‌رو هستیم. این نام در کتیبه‌ی اردشیر و در فهرست هرودوت و *وندیداد* نیز دیده می‌شود. به احتمال زیاد منظور از هَپتَ‌هندوی *وندیداد*، که هفت‌رود معنی می‌دهد، همین استان سِند است.

به این ترتیب، در کنار دولت‌های مستقر و دیرینه‌ای که هخامنشیان در واحد سیاسی غول‌پیکر خویش ادغام کردند، برخی از مناطق و سرزمین‌ها وجود داشته‌اند که اقوامی یک‌دست و نام‌دار در آن ساکن بودند اما به احتمال زیاد از سازمان‌یافتگی سیاسی روشن و چشم‌گیری برخوردار نبوده‌اند. به گمان من این سرزمین‌ها عربستان، ایونیه و مشتقات آن، سرزمین‌های سَکایی و دایره‌ی نفوذ آن، و سرزمین‌های هندی و همسایگان آن را در بر می‌گیرد. ناگفته نماند که نام سرزمین‌های عربستان، هند، و یونان برای نخستین بار در تاریخ جهان در کتیبه‌ی بیستون به کار گرفته شده‌اند. تا پیش از این تاریخ، هیچ نام عام و فراگیری نداریم که هر یک از این سه قلمرو جغرافیایی یا مردمانش را زیر یک عنوانِ یگانه جمع آورد و مشخص سازد. این که امروز نیز در زبان فارسی هم‌چنان نام عربستان، هند و یونان را به این سه قلمرو منسوب می‌کنند، نشانگر کارآمدی و موفقیت رده‌بندی جغرافیایی یاد شده است.

با وجود مشخص بودنِ قلمروهای جغرافیایی و حوزه‌های فرهنگی یادشده در مورد عربستان و یونان، تنها در قرن بیستم، و در مورد هند تنها در پنج قرن اخیر بود که شکلی از وحدت سیاسی و دولتِ متمایز پدیدار گشت. یونان

و عربستان در کل تاریخ خود بخشی از دولت‌های بزرگ‌تر بودند و هندیان با وجود پدید آوردن دولت‌های محلی فراوان، تازه، در عصر اکبر شاه بود که به وحدتی پردامنه دست یافتند.

در فهرست‌های یادشده با برخی از نام‌ها در فهرست‌های یاد شده روبه‌رو هستیم که تنها برای یک یا دو بار مورد اشاره واقع شده‌اند و آشکار است که بیشتر نام یک قوم هستند تا یک قلمرو جغرافیایی مشخص. برخی از مناطق بعدتر به عنوان یک جایگاه سرزمینی خاص نام‌بردار شده‌اند، اما در فهرست‌های هخامنشی نام ایشان را به شکلی جسته‌وگریخته و گه‌گاهی می‌بینیم. از میان این نام‌ها، باید به اَسگَرتیه (ساگارتی) که در کتیبه‌ی داریوش دیده می‌شود، اِسکودرَه، لیبی‌ها، کوشی‌ها یا اتیوپیایی‌ها، کاری‌ها و اَکِئوفَکَه نام برد. این نام‌ها آشکارا به مردمی تعلق دارند که در دیوان‌سالاری هخامنشی، اعتبار و موقعیت ثابتی نداشته‌اند. برخی از آنان، مانند ساگارتی و اِسکودرَه، به تدریج از فهرست‌های هخامنشی حذف شده‌اند، چنان که نام ایشان را بعد از دوران داریوش دیگر در کتیبه‌ها نمی‌بینیم. برخی از ایشان، مانند لیبی و کوش (اتیوپی) یا کاریا، سرزمین‌هایی بودند که در دوران داریوش مستقل تلقی نمی‌شدند اما از دوران خشایارشا به بعد، نام ایشان را به عنوان استان‌هایی مستقل در فهرست‌های هخامنشی می‌بینیم.

٦. در مورد فهرست‌های یادشده چند نکته‌ی قابل تأمل وجود دارد. نخست آن که در فهرست‌های هخامنشی ما با الگویی منطقی و روشن از چینش نام‌ها روبه‌رو هستیم. این چینش همواره وضعیتی جغرافیایی ندارد. هنگامی که داریوش در بیستون فهرست استان‌های تابع خود را یاد می‌کرد، آشکارا ترتیبی جغرافیایی را رعایت کرد. به این ترتیب که از پارس، یعنی جایگاهی که قدرت هخامنشیان از آن جا آغاز شده بود، شروع کرد و بعد ایلام، بابِل، آشور،

عربستان، مصر و به همین ترتیب سرزمین‌های دیگر را یکایک برشمرد. کافی است به جغرافیای جهان باستان آشنایی اندکی داشته باشیم تا دریابیم که داریوش از زادگاه خود به سوی غرب و جنوب حرکت کرده، استان‌ها را یک به یک شمرده و سپس به سمت شمال و شرق پیش رفته و به همین ترتیب استان‌های همسایه را در ترتیب جغرافیایی روشن و مستدلی در کنار یکدیگر فهرست کرده است.

پس از بیست سال در تخت‌جمشید این فهرست دستخوش تغییری چشم‌گیر شد. فهرستی که داریوش در تخت‌جمشید ارائه می‌کند، با ترتیبی متفاوت قرار گرفته‌اند. شمار استان‌ها چندان با وضعیت پیشین متفاوت نیست. یعنی در بیستون با بیست و سه استان و در تخت‌جمشید با بیست و پنج استان روبه‌رو هستیم. با توجه به این که نام پارس از این میان حذف شده است و به احتمال زیاد کشور ایونیه و مردمی که در کنار دریا زندگی می‌کنند با یکدیگر ادغام شده‌اند و با عنوان ایونی‌های خشکی و کنار دریا و آن‌سوی دریا مورد اشاره واقع گشته‌اند، فهرستی که در تخت‌جمشید و بیستون داریم کمابیش یکسان هستند؛ البته جدای آن که سرزمینی مانند اِسکَرتیه و سِند در کتیبه‌ی جدیدتر دیده می‌شوند و نام‌هایی مانند مردم کنار دریا و پارس از آن حذف شده‌اند. با وجود این، آن‌چه در کتیبه‌ی تخت‌جمشید چشم‌گیر است، ترتیب چیده شدن استان‌ها است. در این‌جا، بر خلاف مورد قبل، می‌بینیم که سرزمین‌ها از ایلام آغاز شده‌اند، به ماد، بابِل، عربستان، آشور و مصر منتهی گشته‌اند و بعد ناگهان از آن‌جا به ارمنستان می‌پریم، بعد کاپادوکیه، سارد و ایونیه را می‌بینیم و پس از آن به نواحی ایران شرقی اشاره می‌شود. بنابراین الگویی که در هر دو این کتیبه‌ها دیده می‌شود و در نیمه‌ی ابتدایی دوران سلطنت داریوش رواج داشته است، اشاره به ترتیبی جغرافیایی

است که از مرکزیت درباری هخامنشیان یعنی ایلام/ پارس آغاز می‌شود و معمولاً با چرخشی به سوی غرب و از آن جا به سوی شمال و شرق، سرزمین‌ها را یکایک برمی‌شمارد.

این ترتیب در کتیبه‌ی نقش‌رستم کاملاً دگرگون شده است. در این‌جا ما با نام ماد به عنوان نخستین شهر یا سرزمین روبه‌رو می‌شویم. پس از آن ایلام، پارت و هرات قرار دارند که از نظر جغرافیایی ارتباطی با یکدیگر ندارند. در فهرست نقش‌رستم می‌بینیم که سرزمین‌هایی مانند ماد، ایلام، پارت، هرات، بلخ و سغد در کنار یکدیگر واقع شده‌اند و چنین می‌نماید که در این‌جا با ترتیبی از نظر اهمیت یا بزرگی روبه‌رو هستیم. پس از این آشفتگی در ابتدای فهرست، بار دیگر به نام‌هایی برمی‌خوریم که در همسایگی یکدیگر قرار دارند. به عنوان مثال کاپادوکیه، سارد، ایونیه و سَکاهای آن‌سوی دریا در کنار یکدیگر قید شده‌اند و به همین ترتیب گنداره، تَتَگوش، هند، سَکاهای هوم‌خوار و سَکاهای تیزخود در کنار هم آمده‌اند. بنابراین در این‌جا گویا با فهرستی از سرزمین‌ها روبه‌رو هستیم که بر حسب ارزش، اهمیت یا شاید مقدار خراجی که به دربار می‌فرستاده‌اند، مشخص شده‌اند. دست‌کم این را می‌دانیم که ماد، ایلام، پارت، هرات، بلخ، سغد، خوارزم و زَرَنگ، یعنی عناوینی که در ابتدای این فهرست نشانده شده‌اند، همان بخش‌هایی هستند که قبایل آریایی در آن بیشترین جمعیت را داشته‌اند و احتمالاً هسته‌ی مرکزی قدرت نظامی هخامنشیان را تشکیل می‌داده‌اند. چنان که گفتیم، فهرستی مشابه را در کتیبه‌ی داریوش در نقش‌رستم می‌بینیم که سیاهه‌ای از هشت پیکره را در بر می‌گیرد و گویا ایشان کسانی هستند که بدنه‌ی سپاهیان شاهنشاهی را تأمین می‌کرده‌اند.

در کتیبه‌ی اردشیر باز می‌بینیم که به نام پارسی اشاره شده است. این کتیبه، در واقع، اقوام گوناگون ساکن شاهنشاهی را برمی‌شمارد و روشن است که در این هنگام هم‌چنان نام پارسی در معنای لقبِ یک قوم کاربرد داشته

است. در این‌جا هم با فهرستی روبه‌رو هستیم که ترتیبی ویژه دارد: ابتدا پارسی، مادی و ایلامی نام برده شده‌اند. آن‌گاه به پارتی، هراتی، بلخی، سغدی و خوارزمی اشاره شده و پس از آن مردم هند مورد اشاره قرار گرفته‌اند و به دنبال آن مردم سامی‌نژاد بابِل، آشور و عربستان. بنابراین چنین می‌نماید که شکلی از سازمان‌دهی سرزمین‌ها و اقوام بر مبنای نژاد و زبان ایشان نیز در اواسط دوران هخامنشی ظهور کرده باشد و در دوران اردشیر نخست به شکل نهایی دست یافته باشد.

نکته‌ی دیگری که شایان ذکر است آن است که در فهرست‌های هخامنشیان همواره به نام سرزمین‌ها برمی-خوریم. یعنی روشن است که فهرست‌های درباری هخامنشی اقوام تابع را در زمینه‌ای از قلمروهای جغرافیایی مستقل و سرزمین‌های دارای نام و نشان معلوم، شناسایی می‌کرده‌اند. این در مقابل فهرست هرودوت قرار می‌گیرد که سرزمین‌ها را تنها بر اساس اشاره به اقوام ساکن در آن‌ها باز می‌شناسد.

تمایزی که میان نگاه هرودوت درمورد استان‌های شاهنشاهی وجود دارد و آنچه در خود کتیبه‌های هخامنشی می‌بینیم، بسیار بیانگر و روشن‌گر است. در کتیبه‌های هخامنشی با نظامی سازمان‌یافته، روشن و منطقی از سازمان‌دهی سرزمینی اقوام روبه‌رو هستیم و تلاش برای آن که استان‌های گوناگون با نام‌ها و نشان‌هایی روشن و متمایز از نظر جغرافیایی مشخص شوند. اما در فهرست هرودوت، گذشته از خطاهای چشم‌گیر و فقر اطلاعاتی که در مورد نواحی شرقی ایران‌زمین به چشم می‌خورد، با یک منطق متمایز روبه‌رو هستیم. در این‌جا هرودوت به قبایل و افرادی که در این سرزمین‌ها زندگی می‌کنند، اشاره کرده است. او به ندرت از شهرها نام می‌برد و آشکار است که نام استان‌ها را به درستی نمی‌داند، چنان که بعضی از استان‌های آشکارا متمایز مانند بابِل و آشور را در یک زمینه می‌گنجاند و یا آشور

و سوریه را از هم‌دیگر متمایز می‌داند. به عبارت دیگر، هرودوت در چارچوبی یونانی به شاهنشاهی هخامنشی می‌نگرد و این چارچوبی است که اقوام و قبایل را بر سرزمین‌ها ارجحیت می‌دهد و خون را از خاک مهم‌تر می‌شمارد.

از همین جا آشکار است که الگوی ادراک جهان اجتماعی در ایران عصر هخامنشی و دولت‌شهرهای یونانی چه تمایز چشم‌گیر و روشنی با یکدیگر داشته‌اند. بر خلاف آنچه ممکن است تاریخ‌نویسان امروز به پذیرفتن آن تمایل داشته باشند، این هرودوت است که شکلی ابتدایی و قدیمی‌تر از ادراک زمان و مکان و اقوام را به نمایش می‌گذارد. هرودوت در چارچوبی نیمه‌کوچ‌گردانه و با تأکید بر قبایل و عشایر است که مفهوم استان‌های هخامنشی را ادراک می‌کند. این در حالی است که از حدود هشتاد سال پیش از آن که هرودوت به نوشتن تاریخ خویش دست ببرد، داریوش از منطقی روشن و استوار و مبتنی بر مرزبندی‌های جغرافیایی برای اشاره به سرزمین‌های خود استفاده کرده است؛ منطقی که بی‌تردید پیش از او وجود داشته و احتمالاً از شاهان ایلامی به کوروش منتقل شده است.

در کتیبه‌ی بیستون، یعنی در نخستین نگارشی که از داریوش می‌بینیم، فهرست استان‌ها، نام آنها و شیوه‌ی سازمان‌دهی آنان در کنار یکدیگر به قدری پخته می‌نماید که آشکار است کلیت آن توسط داریوش ابداع نشده است. یعنی با توجه به آن که کتیبه‌ی بیستون و فهرست اولیه‌ی استان‌های هخامنشی در سال ۵۲۱ پیش از میلاد به شکلی بسیار تکامل‌یافته و جاافتاده ارائه شده، می‌توان فرض کرد که این فهرست از قدمتی بیشتر از داریوش برخوردار باشد. به عبارت دیگر، حدس من آن است که فهرست یادشده، در ابتدای کار، در زمان کورش بزرگ ابداع شده و در دوران کمبوجیه، فرزند او، به شکلی نهایی تکامل یافته باشد. به احتمال زیاد از حدود سال ۵۳۹ پیش از میلاد که کورش بزرگ کار تسخیر جهان متمدن آن دوران –البته به جز مصر– را به پایان برد، طبقه‌ی دبیران پارسی و ایلامی به روشی

عقلانی برای سازمان‌دهی این قلمرو عظیم دست یافته بودند. جغرافیای معقول و سنجیده‌ای که در کتیبه‌ی بیستون می‌بینیم، دستاورد این فرآیند تکاملی بوده است. در واقع، هنگامی که داریوش فهرست استان‌های خود را قید می‌کرد از رسمی دیرینه پیروی می‌کرد که دست‌کم به یک نسل پیش از او باز می‌گشت. به احتمال زیاد کورش بزرگ این شیوه را بر مبنای سنن ایلامی ابداع کرده و کمبوجیه آن را به مصر نیز تعمیم داده است.

۷. اگر بخواهیم، با ترکیب تمام داده‌ها، فهرستی از سرزمین‌های تابع شاهنشاهان پارسی به دست دهیم به چنین ترتیبی می‌رسیم:

یک: ایلام. این سرزمین همان قلمرو دولت ایلام باستانی را در بر می‌گیرد که نشانه‌هایی از آن از ابتدای هزاره‌ی سوم پ.م. دیده می‌شود و منابع نوشتاری در موردش از قرن ۲۶ پ.م. در دست است. این سرزمین به ایلامی «هَل- تَمتی» یعنی «سرزمین خدا» نامیده می‌شده است. همین کلمه در سومری به «اِلاما» و در اکدی به «اِلامتو» تحریف شده است. نویسندگانی مانند هینتس آن را از ریشه‌ی سامی «علی/ یعلی» به معنای جای بلند دانسته‌اند که نادرست است.[۱] در پارسی باستان نامش «هوجَه» یا «هووْجَه» است[۲] که از کلمه‌ی هوز/ خوز به معنای نیشکر گرفته شده است. اسم شهر اهواز جمع مکسر عربی همین واژه است و اسم مصغر هویزه نیز از همین ریشه گرفته شده است. از مشتق‌های رایج

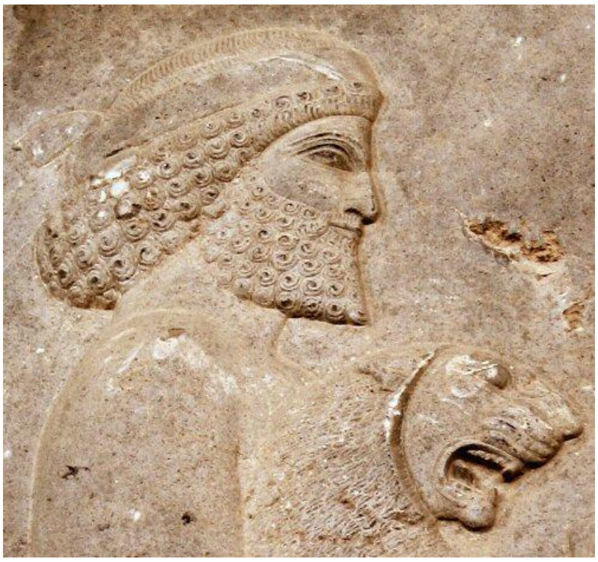
---

۱. *اطلس تاریخ ایران*، ۱۳۷۸: ۱۶.

۲. کنت، ۱۳۸٤: ۵۷۰.

دیگر این عبارت می‌توان به اسم کنونی خوزستان اشاره کرد. نام این سرزمین در تمام فهرست‌ها، جز *وندیداد*، وجود دارد و تنها هرودوت است که به نادرست اسم آن را به صورت شوش ثبت کرده که یکی از شهرهای مهم این قلمرو است و نه نام استان.

مردم ایلام در این هنگام آمیخته‌ای از ایلامی‌های باستانی بودند که با قبایل آریایی درآمیخته بودند. زبان‌شان ایلامی یا گویش‌های گوناگون پارسی باستان بود. شهرهای مهم ایلام عبارت بودند از: شوش، انشان (شیراز)، پاسارگاد، لیان (بوشهر)، ایذه، بهبهان، سیماشکی، و احتمالا گابا (اصفهان)، کرمان، و ایزاتَه (ایساتیس یا یزد). چنین می‌نماید که تا اوایل دوران زمامداری داریوش دیوانسالاران هخامنشی این قلمرو را به پارس در شرق (با مرکزیت انشان) و ایلام در غرب (با محور شوش) تقسیم می‌کرده‌اند. اما از میانه‌ی دوران زمام‌داری داریوش به بعد، نام پارس از فهرست سرزمین‌ها حذف شد و سراسر این قلمرو را ایلام نامیدند. با توجه به این که رشته‌کوه زاگرس نام خود را از قبیله‌ی ایرانی ساگارتی گرفته، می‌توان دست‌کم بخشی از جمعیت ساکن در بخش‌های غربی زاگرس را نیز به این قوم مربوط دانست.





نماینده‌ی ایلام در تخت‌جمشید و سربازان ایلامی در دیوار کاخ شوش





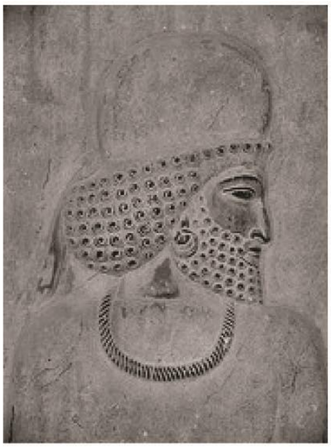
نمایندگان ساگارتی در تخت‌جمشید

دوم: ماد. سرزمینی است که هسته‌ی مرکزی دولت باستانی ماد را برمی‌ساخت. این سرزمین خاستگاه چند دولت مهم در تاریخ جهان باستان بود که، به ترتیبِ ظهور، لولوبی، گوتی، میتانی، کاسی و مانا نامیده می‌شدند. این دولت‌ها از میانه‌ی هزاره‌ی سوم پ.م. در این منطقه وجود داشته‌اند و در قرن هفتم پ.م. جای خود را به دولت بسیار پهناور و مقتدرِ ماد دادند که در زمان خود بزرگ‌ترین دولت زمین محسوب می‌شد. مردمش آمیخته‌ای از بومیان قفقازی، گوتی و لولوبی بودند که از نظر فرهنگی و زبانی با ایلامیان نزدیک بودند. ایشان با قبایل آریایی نوآمده‌ای درآمیختند که دولت‌های کاسی و میتانی و سکا و ماد را پدید آوردند. نام ماد در تمام فهرست‌ها آمده و احتمالاً با رَغَه (ری) در سیاهه‌ی *وندیداد* برابر است. چون داریوش در بیستون ری را یکی از شهرهای ماد دانسته است. شهرهای مهم آن عبارت بودند از: همدان، ری، بیستون (کرمانشاه) و ماداکتو.

چنین می‌نماید که از اواسط دوران هخامنشی استان پهناور ماد به دو بخش تقسیم شده باشد. بخش جنوبی آن، که همدان و ری و بخش شمالی ایران مرکزی را در بر می‌گرفت، مادِ بزرگ نامیده شد[1] و بخش شمالی آن (ماتینای) که با کوه‌های قفقاز همسایه بود به همراه بخشی از سرزمین آشور در شمال میان‌رودان در هم ادغام شد و به قول

۱. هرودوت، کتاب سوم، بند ۹٤ و کتاب پنجم، بندهای ٤۹ و ۵۲.

هرودوت شهربانی هجدهم را تشکیل داد.[1] هرودوت نام برخی از اقوام ساکن در این سرزمین‌ها را هم آورده است. در ماد بزرگ پاریکانی‌ها و تیزخودها[2] می‌زیستند و قلمرو ماد کوچک در شمال آلارودی‌ها، ساسپرسی‌ها و گروهی از ارمنی‌ها و آشوری‌ها را در خود جای می‌داد. ادغام بخشی از ماد و آشور توسط منابع یونانی دیگر هم تأیید می‌شود. مثلاً کسنوفون، که در حدود سال ۴۰۰ پ.م. هنگام بازگشت از جنگ نافرجام کوروش کوچک از این منطقه عبور کرده، هر وقت در کتاب *آناباسیس* به جایی در آشور اشاره می‌کند نام ماد را برای اسم استان به کار می‌گیرد.







نماینده‌ی ماد (راست)، سربازان مادی و پارسی (میان) در تخت‌جمشید و مردی با لباس ماد از گنجینه‌ی وخش (چپ)

۱. هرودوت، کتاب سوم، بند ۹۲.

۲. هرودوت در کتاب سوم بند ۹۲ نام اورتوکوریبانتیان‌ها را به کار گرفته است که یعنی دارای کلاهخود نوک‌تیز. این دقیقاً با نام پارسی باستانِ تیگرَه‌خَئودَه (تیزخود) برابر است که لقبی برای یکی از شاخه‌های قبایل سکا بوده است، اما قلمرو اصلی آنها در شرق و میان رودهای آمودریا و سیردریا بوده است. از این رو اشاره‌ی هرودوت یا اشتباه است و یا به پراکندگی چشمگیر این قبیله در شمال دریای مازندران دلالت دارد.

سوم: بابل. قلمرو جنوبی میان‌رودان را در بر می‌گیرد و همان منطقه‌ای است که دولت‌شهرهای سومری از ابتدای هزاره‌ی سوم پ.م. در آن پدیدار شدند و از قرن هفدهم پ.م. با نام بابل مشهور شد. مردمش بیشتر از قبایل سامی کلدانی و آرامی تشکیل شده بودند، اما از همان قرن هفتم و هشتم پ.م. جمعیت افزاینده‌ای از قبایل آریایی در آن مستقر شده بودند. شهرهای مهم این سرزمین عبارتند از: بابل، اور، اوپیس (بغداد)، کوناکسا، اوروک، سیپار و نیپور. یکی از قلمروهای مربوط به بابل، منطقه‌ای بود که در منابع آرامی با نام اَبیرناری (اَبَرنهر) مورد اشاره واقع شده و به منطقه‌ی فنیقیه و لوانت اشاره می‌کند. چنین می‌نماید که این منطقه نیز بخشی از استان بابل بوده و شواهدی هست که دست‌کم در دورانی قبرس نیز در همین محدوده طبقه‌بندی می‌شده است.[1] از آن‌جا که فلسطین نیز در عصر هخامنشی در این استان ادغام شده بود، شهر اورشلیم نیز احتمالاً در این قلمرو قرار داشته است.





نمایندگان بابل در تخت‌جمشید

۱. پوتی، ۱۳۸۸، ج. ٦: ۲۷۱- ۲٤٥.

این باور که بابل سرزمینی ستم‌دیده بوده که زیر فشار مالیات سنگین هخامنشیان رو به انحطاط و تباهی می‌رفته و در هفتاد سال آخر دوران هخامنشی در سکوتی کامل فرو رفته بود، هنوز هم در نوشتار برخی از تاریخ‌نویسان غربی دیده می‌شود.[۱] این برداشت به سادگی از این پیش‌فرضِ نادرست سرچشمه گرفته که سخنان هرودوت – مثلاً در مورد شورش بابل و ویرانی‌اش در عصر خشایارشا – سراسر راست است. این پیش‌فرض با خوانشی گزینشی و ناقص از متن *تواریخ* هرودوت به این فرضیه دامن زده است که مردم بابل در نیمه‌ی دوم دوران هخامنشی با فقر و تباهی فرهنگی دست به‌گریبان بوده‌اند. این پیش‌فرض نادرست وقتی با آن خوانش نادقیق و سرسری ترکیب شود، راه را بر توجه به سایر شواهد تاریخی می‌بندد و قالبی بر می‌سازد که تا به امروز بر بخش عمده‌ی مطالعات تاریخ هخامنشیان حاکم بوده است.

حقیقت آن است که کافی است این پیش‌فرض را رها کنیم و به مدارک باستان‌شناختی و نوشتارهای بازمانده از آن دوران بنگریم تا دریابیم باور یادشده کاملاً بی‌اساس است. این البته درست است که مدارک مربوط به عصر پسین هخامنشی در بابل کمتر از اسناد دوران کوروش و داریوش است، اما این به عارضه‌ای باستان‌شناختی و عمومی اشاره می‌کند و بدون دلایل استوار قابل تعمیم به خودِ تاریخ نیست. یعنی، از غیاب شواهد نمی‌توان چیزی را نتیجه گرفت، مگر آن که شواهدی دیگر حاضر باشند و استدلالی محکم در میان باشد. بماند که همان اندک اسناد بازمانده از بابلِ دوران هخامنشی پسین به هیچ عنوان نشانی از تباهی فرهنگی یا فقر اقتصادی ندارند.

---

۱. هرینگ، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۲۳۹–۲۳۱.



نمایندگان بابل

بایگانی موراشو، که به همین دوره مربوط می‌شود، نشان می‌دهد که احتمالاً بزرگ‌ترین بانک جهان در این روزگار در بابل مستقر بوده است و الواح اخترشناسانه خبر از تحول و تکامل شتابنده‌ی دانش ستاره‌شناسی در همین سال‌ها می‌دهد.[۱] بروسوس بابلی در تاریخی که در عصر حاکمیت مقدونیان نوشته بر پویایی دینی چشمگیر در بابلِ عصر اردشیر دوم تأکید کرده است،[۲] هم‌چنان که اسناد معبد شهر اوروک نشان می‌دهند که در این دوران – احتمالاً زیر تأثیر آیین زرتشت – ایزد آسمان، آنو، ناگهان اهمیت یافته و به بزرگ‌ترین خدای این شهر تبدیل شده است.[۳]

بخش‌هایی از سال‌نامه‌های بابلی که به عصر شاهنشاهان پسین تعلق دارند نشان می‌دهند که اسناد و مدارک در این دوران نیز مانند سابق نوشته و ثبت می‌شده و شکوفایی اقتصادی و سیاسی را نشان می‌داده است. این را با مرور چهار بایگانی اقتصادی اصلی از شهرهای جنوب میان‌رودان نیز می‌توان دریافت، چنان که بایگانی «خانواده‌ی

۱. برای شرحی کامل در این مورد بنگرید به: *اسطوره‌شناسی آسمان شبانه*، به قلم نگارنده (زیر چاپ).

2. Berossos, FGrH 680, f11.

۳. کورت، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۲۴۷.

دلاک» در شهر اور سابقه‌ی فعالیت اقتصادی هفت نسلِ پیاپی از خاندانی از طبقه‌ی متوسط را به دست می‌دهد و از پیوستگی و استمرار چشمگیر نهادهای اجتماعی و اقتصادی حکایت می‌کند.[1]

تنوع و تکثر فرهنگی در استان بابل را می‌توان از محتواهای غنی و گوناگون بازمانده در اسناد بابلی این عصر دریافت. در این میان از همه عجیب‌تر سندی بابلی است به نام «پیشگویی پادشاهی» که در سال‌های آخر دوران هخامنشی نوشته شده و در آن به نبرد اسکندر و داریوش سوم اشاره شده است. شگفتیِ اصلی در این سند آن است که روایتی یک‌سره متفاوت از تاریخ هخامنشیان را به دست می‌دهد. مثلاً اشاره‌هایی به یک شاهِ ستمگر ایلام در آن دیده می‌شود که معمولاً این اشاره را به کوروش مربوط دانسته‌اند. در مقابل، داریوش سوم در آن هم‌چون پهلوانی مقدس و نجات‌بخش معرفی شده که پس از نخستین شکست در برابر اسکندر، بازمی‌گردد و مردم بابل را از خطر مقدونیان رها می‌سازد.

آملی کورت معتقد است این سند، با توجه به اشاره‌ی نامنتظره‌اش به کوروشِ ستمگر، سنتی محلی و خاص از تاریخ‌نویسی بابلی را ثبت کرده که در آن کوروش منفور بوده و داریوش سوم مهم و محبوب شمرده می‌شده است.[2] اما این با تمام اسناد دیگرِ بازمانده از بابل در تضاد است. یک احتمال این است که منظور از شاه ایلام، شاهی به راستی ایلامی در دوران پیشاهخامنشی بوده باشد که برای مدتی در بابل زمام امور را در دست داشته است. با توجه به ابهام

---

۱. وان‌دریل، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۲۸۸–۲۷۷.

۲. کورت، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۲۵۳–۲۵۲.

و بی‌دقتی تاریخی این متنِ دینی و تبلیغاتی، یک حدس دیگر آن است که شاه ایلامی/کوروشِ این متن را با کوروش کوچک، برادر اردشیر اول هخامنشی، برابر بگیریم، چون داستان زندگی او در ابتدای کار شباهتی چشمگیر به ماجرای اسکندر دارد. او هم از آناتولی و ایونیه سر برآورد و با سپاهی از مردم یونانی‌زبان به سوی بابل پیش تاخت و با پادشاه مشروعِ هخامنشی جنگید تا تاج و تخت را به دست آورد. این دقیقاً همان کاری است که اسکندر هم کرد. از *آناباسیسِ* کسنوفون برمی‌آید که دستگاه تبلیغاتی کوروش کوچک او را با کوروش بزرگ مقایسه می‌کرده و صفت‌هایی مانند جوانمردی و دلیری و برخورداری از نیروهای الاهی را به وی منسوب می‌ساخته است. جالب است که در مورد اسکندر نیز چنین است و چه بسا که او خود را با کوروش کوچک هم همسان می‌دانسته است. به هر صورت، اگر کوروشِ این متن همان مدعی سرکش و جوانِ تاج‌وتخت هخامنشی باشد که در برابر دروازه‌های بابل از شاه هخامنشی شکست خورد، معمای اشاره‌های منفی به وی حل می‌شود.

چهارم: آشور. نام این سرزمین در پارسی باستان اَثورا بوده و به ایلامی آشّورا و در اکدی آشور نامیده می‌شد.[۱] یونانیان آن را Ασσυρια می‌نوشتند و آسوریا می‌خواندند. دیوان‌سالاران هخامنشی، از دوران اردشیر به بعد، نامش را به شکلِ آرامی آثور ثبت کرده‌اند و این همان است که بعدتر به آسورستانِ دوران ساسانی و سوریه‌ی کنونی تبدیل شد. نام این استان در تمام فهرست‌ها به جز *وندیداد* آمده است.

۱. کنت، ۱۳۸٤: ۵۳۳.

این سرزمین ناحیه‌ی شمالی میان‌رودان را تا نواحی ساحلی دریای مدیترانه در بر می‌گرفت و همان قلمرو دولت باستانی آشور بود که از قرن هفدهم پ.م. در این منطقه وجود داشت. پس از شکست و نابودی آشور در اواخر قرن هفتم پ.م. بخش غربی آن به بابل و بخش شرقی‌اش به ماد درپیوست. از دید پارپولا، در دولت هخامنشی بخش شرقی هم‌چنان قسمتی از استان ماد محسوب می‌شد، و تنها بخش غربی بود که با نام استان آشور شناخته می‌شد.[1] با وجود این، بیشتر تاریخ‌نویسان کل دولت آشور باستان را همتای این استان دانسته‌اند. در این حالت این سرزمین بخش‌های بالایی دجله، میانه و بالای دره‌ی فرات، سوریه‌ی امروزین و بخشی از جنوب ترکیه را در بر می‌گرفته است.[2]



نمایندگان آشور

1. Parpola, 2004: 18.
2. Curtis, 2003: 3-4.

تا مدت‌ها منابع غربی در توصیف استان آشور آن را سرزمینی برهوت و خالی از سکنه می‌دانستند که بعد از نابودی نینوا و چیرگی مادها و بابلی‌ها بر آن، تا قرن‌ها، آباد نشد و ویرانه باقی ماند. آنچه به این تصور دامن می‌زد، انعکاس اغراق‌آمیز گزارش تورات از ویرانی نینوا و شکست خردکننده‌ی آشور از مادها بود، به همراه گزارش کسنوفون که در میانه‌ی عصر هخامنشی از این سرزمین گذر کرده بود و شهرهای آن را ویرانه توصیف می‌کرد. این در حالی است که تورات در شرح مصائب آشور بیشتر به مضمونی دینی و عبرت‌آموز تأکید دارد و خود کسنوفون در جاهای دیگر کتابش بارها به آبادانی آشور و ثروت این منطقه اشاره کرده[1] و گفته که شهربان آن در کاخی زیبا در شهری بزرگ می‌زیسته است. این کاخ و مقر شهربانی به گمان لایارد در شهر زاخو قرار داشته است.[2] در واقع، آنچه او را تحت تأثیر قرار داده، ویرانی شهر نمرود بوده که در زمان هخامنشی نیز هم‌چنان ویرانه بود، اما نباید وضعیتش را به کل این استان تعمیم داد.



نقش نمایندگان

آشور در تخت‌جمشید

۱. کسنوفون، *آناباسیس*: ۲۴۹–۲۳۱.

2. Layard, 1853: 61, 686.

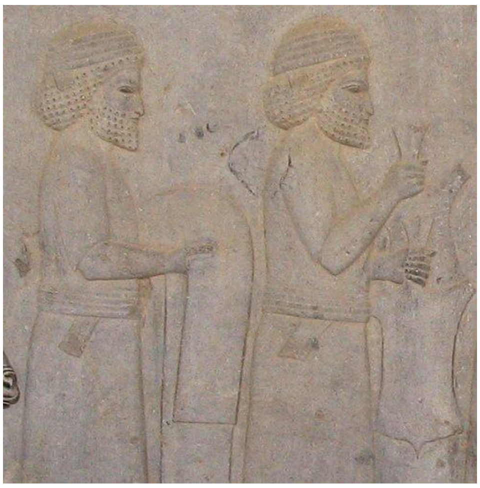
تاریخ‌نویسان امروزین، مانند سیمو پارپولا و جان کورتیس، به درستی این پیش‌داشت را نقد کرده و نشان داده‌اند که آشور یکی از استان‌های آباد و ثروتمند هخامنشی بوده است. در لوح حقوق بشر کوروش چنین آمده که نبونید بابلی بت‌های این شهر را دزدیده توسط نبونید به امر کوروش به شهر آشور باز پس داده شد اشاره شده است. پس، در زمان او، این شهر هم‌چنان آباد بوده و مرکز دینی آشوریان محسوب می‌شده است و این با ارجاع به سخن تاریخ‌نویسان باستانی نیز تأیید می‌شود.[1] در واقع، فرهنگ و هنر آشوری در دوران هخامنشی شکوفا شد. از یک سو، زبان و خط آرامی در گستره‌ای چشمگیر رواج یافت و به صورت زبان میانجی در کل شاهنشاهی درآمد و از سوی دیگر، هنر آشوری به صورت استخوان‌بندی هنر هخامنشی رسمیت یافت و بر نگاره‌های تخت‌جمشید جاودانه گشت. گذشته از این، مردان آشوری بخشی مهم از پیاده‌نظام ارتش شاهنشاهی را تشکیل می‌داده‌اند.[2] ایشان بیشتر به عنوان پیاده‌نظام سبک‌اسلحه مورد استفاده قرار می‌گرفتند، اما شواهدی هست که نشان می‌دهد هم‌چنان رسته‌هایی از آنها به عنوان سوارکار در صفوف پیشین سپاهیان خدمت می‌کرده‌اند. سربازان آشوری هم‌چنان به عنوان کسانی که در نبرد تن به تن توانا هستند شهرتی داشتند.[3]

مردم آشور از قبایل سامی تشکیل شده بودند و به ویژه زبان و فرهنگ آرامی در میان‌شان رواج زیادی داشت. از دوران حاکمیت میتانی‌ها بر این قلمرو، عنصری آریایی نیز در آن وارد شده بود که در زمان حاکمیت مادها تقویت

1. Arrian, Anabasis, III.7.3.
2. Farrokh, 2007: 176.
3. Farrokh, 2007: 76.

شد. در مناطق شمالی این قلمرو قبایل قفقازی هوری هم‌چنان وجود داشتند. شهرهای مهم استان آشور عبارت بودند از: آشور، حران، نصیبین، کالح، تدمر، حمات، حلب، دمشق، صور، صیدا و بوبلوس. گذشته از این شهرهای باستانی، متن آرامی بسیار جالبی که از دوران شهربانی ارشام در مصر به دست آمده، فهرستی از شهرهای مهم استان آشور را به دست می‌دهد که عبارتند از: لاهیرو در دره‌ی دیاله، آرزوهینا (تل شِمشِمال امروزین)، اربیل (به اکدی: اَربَع‌ایل، «چهار خدا»)، کرکوک، هَلسو و ماتالوباش (اوباشِه در آشوری)[1]. بر این پایه، استان آشور بخش مهمی از کردستان عراق را در بر می‌گرفته است.

هم‌چنین شهرهایی که یونانیان با صفت فنیقی می‌شناختند نیز باید به همین استان مربوط باشد. فنیقیه، در واقع، از زنجیره‌ای از شهرهای بزرگ ساحلی تشکیل شده بود که به خاطر دریانوردی شهرت داشتند و بازرگانی دریایی ثروتمندشان کرده بود. بزرگ‌ترین این شهرها صور، صیدا و آرادوس بودند و در همسایگی‌شان شهرهایی کوچک‌تر مانند بیبلوس (جبیل امروزین)، تریپولیس (طرابلس) و بروتوس قرار داشتند.[2]



نمایندگان فنیقی

در تخت‌جمشید

1. Curtis, 2003: 3.

۲. اِلای، ۱۳۸۸: ج. ٤: ۳٤۲-۳۳۱.

پنجم: عربستان. قلمرویی با حد جنوبی نامشخص که از مرز میان بابل و مصر شروع می‌شده و تا نجد عربستان و حجاز ادامه می‌یافته است. مردم ساکن آن، قبایل کوچ‌گرد سامی‌نژاد بودند و تا پیش از این تاریخ نام‌شان به این شکل در تاریخ وجود نداشته است. در دوران هخامنشی نیز، نام آن به عنوان قلمرویی جغرافیایی، تنها، در نبشته‌های پارسی باستان دیده می‌شود و *وندیداد* و هرودوت به آن اشاره‌ای نکرده‌اند، هر چند در این دومی نام‌شان به عنوان قبیله‌ای آمده است. از این رو، باید تثبیت این اسم هم‌چون برچسبی جغرافیایی را ابداعِ دیوان‌سالاران هخامنشی دانست. این استان را در پارسی باستان اَرَبایه می‌نامیدند. ثبت ایلامی آن هَربایا و شکل اکدی‌اش اَرَبی بوده است. دیوان‌سالاران هخامنشی در متن‌های آرامی سلطنتی آن را هَل‌اَرَبایه خوانده‌اند. شمالی‌ترین و مهم‌ترین شهر آن باید پترا بوده باشد. شهر نوپای یتریبو (یثرب/ مدینه) بی‌تردید در آن قرار داشته و بعید نیست که اورشلیم و فلسطین نیز بخشی از آن بوده باشند.

در مورد حد شمالی استان هخامنشی عربستان، به این اندازه می‌توان گفت که تنها نیمه‌ی غربی حاشیه‌ی جنوبی خلیج فارس را در بر می‌گرفته و نیمه‌ی غربی شمال شبه جزیره‌ی عربستان به استان مکه تعلق داشته است. از منطقه‌ی قصرالحمراء در منطقه‌ی تَیمَه بقایایی از دوران نوبابلی پیدا شده و متونی میخی در آن کشف شده که نشان می‌دهد این منطقه در دوران نبونید برای مدت کوتاهی تابع بابل بوده است. بقایای باستان‌شناختی دیگرِ بازمانده در این منطقه به حضور دیرپا و مستمر ایرانیان در عصر هخامنشی دلالت می‌کند. کتیبه‌ای به خط آرامی سلطنتی از این منطقه به دست آمده و نظام آبرسانی گسترده و بزرگی شهری که در این منطقه وجود داشته نشانه‌ی آباد بودن و

جمعیت زیادش در دوران زمام‌داری هخامنشیان بوده است.[1] هم‌چنین در وادی‌القری و العلا (دِدان باستانی) مراکز جمعیتی مهمی وجود داشته که در دوران هخامنشی فعال بوده و هنوز درست کاوش نشده است.[2] در تل خلیفه، در شمال خلیج عقبه، یک مرکز مهم بازرگانی وجود داشته که عود و کندر صادر می‌کرده و از قرن هفتم و هشتم پ.م. فعال بوده است. این مرکز در دوران هخامنشی نیز شکوفا و پر رونق بوده و نبشته‌های آرامی و فنیقی کشف‌شده در آن نشان می‌دهد که در این عصر ارتباط تجاری گسترده‌ای با مناطق دوردست داشته است.[3] این مرکز جمعیتی در میانه‌ی قرن چهارم پ.م. پس از ورود مقدونیان به میدان و فروپاشی هخامنشی به تدریج رو به زوال رفت، هر چند انحطاط بازرگانی این منطقه از حدود ۳۸۶ پ.م، که شورشی در دلتای مصر برخاست، آغاز شده بود.[4]



نماینده‌ی عربستان در تخت‌جمشید

1. Bawden, 1981: 149-153.

۲. گراف، ۱۳۸۸، ج. ٤: ۲۰٦.

3. Glueck, 1971: 225-242.

4. Pratico, 1985: 1-32.

در مورد حد جنوبی استان عربستان داده‌هایی جسته و گریخته در دست داریم. می‌دانیم که در کویت و بحرین امروزین مهاجرنشین‌های هخامنشی وجود داشته‌اند.[1] باستان‌شناسان در جزیره‌ی فیلکه (در کویت)، تل خزعه، ظهران، عُقیر، بحرین و عمان آثاری از دژها و تابوت‌ها و ظروف و تندیس‌های هخامنشی یافته‌اند و باب شدن ساخت کاریز و استفاده از آهن در این منطقه زیر تأثیر پارسیان آغاز شده است، هر چند شمار و حجم این بقایا اندک است و سبک محلی خاص این منطقه بر آن غلبه دارد.[2]

ششم: مصر. یکی از کهن‌ترین دولت‌های روی زمین و واپسین سرزمینی است که توسط هخامنشیان فتح شد و پیش‌تر از آن نیز ساختار سیاسی استواری داشت. این سرزمین از ابتدای هزاره‌ی سوم پ.م. دولت متمرکز و نیرومندی را در خود پرورد. مردمش آمیخته‌ای از سیاه‌پوستان جنوبی بودند که با قبایل نیل- صحرایی درآمیختند و نوعی ویژه از نژادِ آفریقایی را پدید آوردند. بخش شمالی آن، یعنی دلتای نیل، از دیرباز محل آمیختن نژادهای گوناگون بوده است چنان که بربرهای لیبی و قفقازی‌های مقیم پیرامون مدیترانه در چند موج به این منطقه کوچیدند و از زمان هجوم هیکسوس‌ها جمعیت کوچکی از مهاجران سامی نیز در آن‌جا زندگی می‌کردند. این سرزمین را به پارسی باستان «مودرایه» می‌خواندند و این اسم همان است که به «مصر» تبدیل شده است، هر چند برخی از منابع کلمه‌ی عربی مصر

1. Salles, 1985: 570-593.

۲. سال، ۱۳۸۸، ج. ٤: ۱۸۹-۱۸۲.

(یعنی شهر کوچک) را خاستگاه آن می‌دانند. در حالی که این کلمه ریشه‌ی مشخصی ندارد و به احتمال زیاد در عربی دخیل است و احتمالاً از همین مودرایه و شکلِ سریانی‌شده‌ی آن – موسرا/ میسرا – وام‌گیری شده است.

قلمرو مصر در زمان هخامنشیان به سوی جنوب و غرب گسترش یافت و اتیوپی و بخش‌هایی از سودان را به همراه لیبی در بر گرفت. نام این استان در تمام فهرست‌ها به جز *وندیداد* آمده است. شهرهای مهم آن عبارتند از: ممفیس، بوباسْت، سائیس، هلیوپولیس، هرموپلیس، تِب و الفانتین.

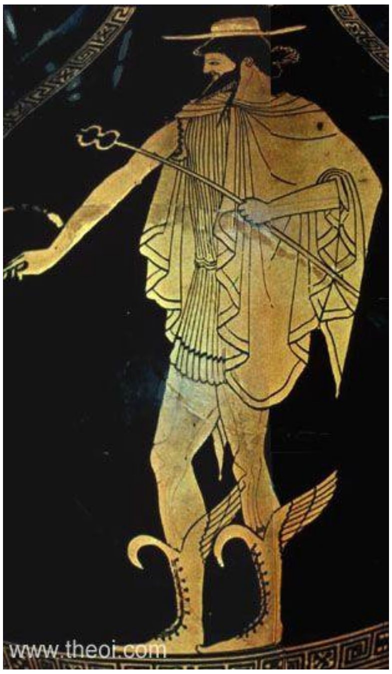
هفتم و هشتم و نهم: ایونیه‌ی این‌سوی دریا، آن‌سوی دریا و سپر بر سر. اسم ایونیه نیز تا پیش از نبشته‌های هخامنشی به عنوان برچسبی جغرافیایی رواج نداشته است. هرودوت نوشته که تا زمان او، تنها، یونانی‌های ساکن در آسیا، یعنی آناتولی و شمال بالکان که از دیرباز شهروند دولت هخامنشی بودند، این نام را پذیرفته‌اند و مردم آتن، که با اقتدار پارسیان میانه‌ای نداشتند، از این‌که به این نام شناخته شوند شرم داشتند، هر چند در این مورد آگاه بودند که بخشی از خانواده‌ی قبایل ایونی محسوب می‌شوند.[۱] بنابراین خودِ مردم یونانی‌زبان هم به دلالت سیاسی این کلمه واقف بوده‌اند و می‌دانسته‌اند که ایرانیان این نام را بر ایشان نهاده‌اند. از مرور منابع یونانی باستان روشن می‌شود که ساکنان شهرهای خارج از قلمرو اقتدار هخامنشیان ترجیح می‌داده‌اند خود را با نام قبیله یا شهرشان بشناسند. به این ترتیب با رده‌بندی ایرانیان، که گروهی بزرگ به نام ایونی/ یونانی را تعریف کرده بودند، مخالفت می‌ورزیدند.

۱. هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۴۳.

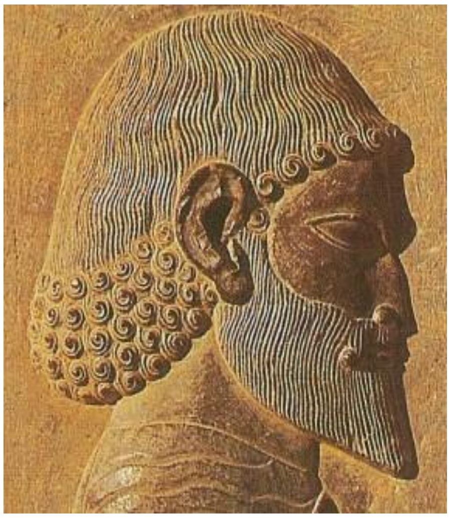
در منابع پارسی باستان نیز در مورد این نام آشفتگی وجود دارد و معلوم است که دیوان‌سالاران هخامنشی در رده‌بندی بخش‌های گوناگون آن و نام نهادن بر آن مرتب تجدید نظر می‌کرده‌اند. احتمالاً قلمرو کلی این منطقه سرزمین‌های دو سوی دریای مرمره را در بر می‌گرفته است. بنابراین، گستره‌ی آن بخش غربی ترکیه‌ی امروزین و یونان و مقدونیه و جنوب بالکان را شامل می‌شده است. چنین می‌نماید که حاکمان پارسی سرزمین‌های تازه کشف‌شده‌ای از این دست را بر مبنای زبانِ ساکنان‌شان نام‌گذاری می‌کرده‌اند. با توجه به آن که از ابتدای هزاره‌ی نخست پ.م. مجموعه‌ای از قبایل یونانی‌زبان در این منطقه می‌زیستند، حد و مرز یادشده را می‌توان محتمل‌ترین حدس دانست. مردم این منطقه از مردمی آریایی و یونانی‌زبان تشکیل شده بود که در قرن دوازدهم تا دهم پ.م. به این ناحیه کوچیدند. مردم بومی که زبان و نژادی قفقازی داشته‌اند، تنها، در بخش‌های شمالی باقی ماندند و در جنوب به تدریج در مهاجران حل شدند.

نام ایونیه در تمام فهرست‌ها جز *وندیداد* دیده می‌شود، اما در هر کتیبه به زیرواحدهای متفاوتی تقسیم شده است. داریوش در بیستون آن را با دو نامِ ایونیه و «کنارِ دریا» (تیایی درَیهیا) می‌نامد، اما در تخت‌جمشید آن را به «ایونی خشکی» و «کنار دریا» و «آن‌سوی دریا» تقسیم می‌کند و گویا این نام‌گذاری مجدد به خاطر تسخیر سرزمین‌های جدید بالکانی در جریان حمله به سکاهای دانوب ضرورت یافته باشد. نام سرزمین «کنار دریا» در فهرست تخت‌جمشید دیده نمی‌شود و پهنه‌ی آن در استانهای دیگر ادغام شده است.

در نقش‌رستم بار دیگر نام ایونیه آمده، و گروه دیگری به نام ایونی کلاه بر سر بدان افزوده شده‌اند. عبارت پارسی باستان برای این یونانیان «یئونا تَکَبَرا پوتایا» است،[1] که با ارجاع به ترجمه‌ی اکدی‌اش معلوم می‌شود که یعنی «یونانیانِ سپر بر سر». منظور از این سپر قاعدتاً کلاه لبه‌گردِ پهنی است که در یونانی پتاسوس نامیده می‌شده و معمولاً در نقاشی‌ها بر سر هرمس دیده می‌شود. این کلاه را، به ویژه مردم مقدونیه، بر سر می‌گذاشتند. چنان که اسکندرِ نخست، شاه مقدونیه، در سال ٤٧٨ پ.م. که تابع هخامنشیان بود شاید به پیروی از دیوان‌سالاری پارس‌ها روی سکه‌هایش خود را با این کلاه بر سر بازنمود.



هرمسِ پتاسوس بر سر



چهره‌ی ایونی در تخت‌جمشید

۱. کنت، ١٣٨٤: ٤٥٠.



خشایارشا ایشان را به ایونی این‌سوی دریا و آن‌سوی دریا تقسیم کرده و قاعدتاً منظورش دریای اژه است و به فتوحات خود در شبه‌جزیره‌ی یونان اشاره می‌کند. اردشیر یکم بار دیگر به همان عبارتِ ایونی و ایونی سپر بر سر بازمی‌گردد. احتمالاً این شکلِ اخیر وضعیتی بوده که در نهایت در دیوان‌سالاری هخامنشی پذیرفته شده است. بر این مبنا بالکان امروز، یعنی سرزمین‌های آن‌سوی هلسپونت و قلمرو غرب دریای مرمره، ایونیه نامیده می‌شده و مقدونیه در آن‌سوی دریای اژه از آن تکفیک شده و ساکنانش با نام سپر بر سر برچسب خورده‌اند. این نام‌ها در *وندیداد* دیده نمی‌شوند و هرودوت نیز آنها را به صورت ساتراپی هلسپونت و استان ایونیا مورد اشاره قرار داده که باید به همین تمایز مربوط شود. شهرهای مهم این قلمرو عبارت بودند از: بیزانتیون (قسطنتنیه)، آرگوس، تبس، کورینت و پلا (پایتخت مقدونیه) در ایونیه‌ی آن‌سوی دریا؛ میلتوس و افسوس در ایونیه‌ی این‌سوی دریا؛ و ساموس، رودس و موتیلنه در منطقه‌ی اژه. با توجه به سرکشی آتن و دو بار فتح شدنش در دوران خشایارشا این شهر را نیز باید در همین قلمرو گنجاند.

دهم: سارد. این استان همان دولت باستانی لودیه را در بر می‌گرفت و از نظر جغرافیایی تقریباً با بخش آسیایی ترکیه‌ی امروزین همسان بود. نخستین دولتی که در این ناحیه پدید آمد، پادشاهی هیتی بود که در قرن هجدهم پ.م. توسط مهاجرانی آریایی تأسیس شده بود. این دولت در قرن دوازدهم پ.م. فرو پاشید و به امیرنشین‌هایی کوچک تجزیه شد. در قرن هشتم و نهم پ.م. دولتی در این منطقه پدید آمد که پایتختش شهر سارد بود و لودیه خوانده می‌شد. مرز باستانی آن با ماد رود هالیس (قزل‌ایرماق) بود و مردمی را در خود جای می‌داد که ترکیبی از قفقازی‌های هوری در شمال، سامی‌های آرامی در جنوب، و آریایی‌های سکا و یونانی در غرب بودند.

نام سارد در تمام فهرست‌های باستانی، جز *وندیداد*، ذکر شده است. شهرهای مهم آن عبارت بودند از: سارد یا اسپرده، داسکولیون، سینوپ، سیزیکوس، مرقَس (مرعش)، سمعل و آنکورا (آنکارا). هرودوت، که چارچوب‌های جغرافیایی را درک نمی‌کرده و بر مبنای جمعیت‌ها و قبایل به نقشه‌ی پیرامونش می‌نگریسته، از بخش‌هایی، هم‌چون شهربانی‌های مستقل، نام برده که بخش عمده‌شان نواحی این استان بوده‌اند. در میان‌شان مهم‌تر از همه عبارتند از: پافلاگونیه، بیتینیه، فریگیه، پامفولیه و کیلیکیه.



برخی از تاریخ‌نویسان غربی مانند توین‌بی، با توجه به غیاب نام‌های یادشده در منابع پارسی باستان، به جای این که چارچوب جغرافیایی *تواریخ* هرودوت و نبشته‌های پارسی باستان را با هم مقایسه کنند به این نتیجه‌ی دور از ذهن رسیده‌اند که ذکر نشدنِ نامِ این بخش‌ها به معنای

مستقل بودن‌شان بوده است. مثلاً توین‌بی می‌نویسد که کیلیکیه به خاطر نیامدنِ نامش در کتیبه‌ی بیستون تا ۴۰۰ پ.م. پادشاهانی مستقل داشته است. اگر این منطق به راستی رعایت شود، باید به این نتیجه بینجامد که نام تمام مناطق محلی و اسم قبایلی که در *تواریخ* هرودوت آمده و در نبشته‌های پارسی غایب است، به مناطقی مستقل و فتح‌ناشده اشاره می‌کند؛ فرضی که با توجه به سخنِ خودِ هرودوت که آنها را بخش‌هایی خراج‌گزار از ایران می‌داند، به سادگی باطل می‌شود. حقیقت آن است که اصولاً چارچوب درک مفهوم جغرافیا در *تواریخ* و نبشته‌های پارسی تفاوت دارد و بدیهی است که در میان هفت فهرست رسمی و دولتی که در طی دو قرن نگاشته شده و تاریخی که توسط یک نفر در شهری حاشیه‌ای و با خطاهای آشکار ثبت شده، باید منبع اولی را مبنا گرفت.







نمایندگان لودیایی‌ها

به همین ترتیب، ترتیب و عنوان شهربانی‌هایی که توین‌بی در کتاب ارزشمندش به دست داده[1] کاملاً نادرست است. چرا که مثلاً منطقه‌ی کوچک داسکولیون را، که در دل استان کاپادوکیه قرار دارد، تا مرتبه‌ی یک شهربانی و استانی مستقل برکشیده است. در حالی که در منابع پارسی باستان کوچک‌ترین شاهدی در تأیید این کار وجود ندارد و تنها منبع او برای این نتیجه‌گیری، هرودوتی است که به دلیل نزدیکی شهر زادگاهش (هالیکارناسوس) با دسکولیون و فریگیه و کیلیکیه، هر یک از آنها را هم‌چون استانی مستقل در نظر گرفته است، احتمالاً بی‌آن‌که از مفهوم دقیقِ اداری شهربانی و استان نزد هخامنشیان آگاه باشد.



نمایندگان لودیه در تخت‌جمشید

۱. توین‌بی، ۱۳٦٦.

یازدهم: ارمنستان. این استان کشورهای ارمنستان، گرجستان و آران (جمهوری آذربایجان) امروزین را در بر می‌گیرد و ناحیه‌ی کوهستانی میان دریای سیاه و دریای مازندران بوده است. در سده‌های نهم و هشتم پ.م. دولت مقتدر اورارتو در این منطقه قرار داشت که رقیب اصلی آشور در شمال محسوب می‌شد. بعد از فروپاشی آشور این ناحیه به ماد پیوست و در دوران هخامنشیان هم‌چون سرزمینی مستقل اعتبار یافت و برای نخستین بار با نام ارمنستان برچسب خورد. نام این استان در پارسی باستان اَرمینیه یا ارمینَه بوده است. اسم اکدی آن، هم‌چنان با ارجاع به اورارتو، اوراشتو بوده است. اما در ایلامی آن را با نام پارسی‌اش هَرمینوا می‌خواندند.[۱]

ارمنستان در این هنگام از مردمی قفقازی (اورارتوها و ماناها) تشکیل یافته بود که با وزنه‌ی جمعیتی بزرگی از آریایی‌های ماد و سکا تقویت شده بودند و اقلیتی از سامی‌های آشوری و آرامی را نیز در خود جای می‌دادند. اسم شهرهای ارمنی که در بیستون آمده، بیشتر، به جاهایی ناشناخته اشاره می‌کند که در جریان جنگ‌های سال ۵۲۲ پ.م. صحنه‌ی رخدادهای مهم بوده‌اند. با وجود این، می‌توان فرض کرد شهرهای باستانی مهم این قلمرو، مانند موساسیر، هم‌چنان در این دوران نیز برپا و مهم بوده‌اند. به ویژه که در پایان دوران هخامنشی همین منطقه به کمک ماد استوارترین مقاومت را در برابر مقدونیان از خود نشان می‌دهد و به تعبیری هرگز توسط مهاجمان غربی گشوده نشد. نام ارمنستان در تمام فهرست‌ها، جز *وندیداد*، آمده است.

---

۱. کنت، ۱۳۸٤: ۵۵۱.

دوازهم: کاپادوکیه. این منطقه بخشی کوهستانی از آناتولی را در بر می‌گیرد که در فاصله‌ی میان ارمنستان و سارد قرار گرفته است. نامش در پارسی باستان کَت‌پَتوکَه بوده و چنان که از اشاره‌های جسته و گریخته‌ی تاریخ‌نویسان یونانی برمی‌آید از نام یک قبیله‌ی پرجمعیت ایرانی‌زبان گرفته شده است. آن را در ایلامی به صورت قاتبادوقا و در اکدی کاپاتوکا می‌نامیدند.[1] نام این سرزمین در نبشته‌های پارسی باستان آمده ولی نشانی از آن در *تواریخ* و *وندیداد* دیده نمی‌شود. از این رو، انگار که این استان هم از مناطقی باشد که توسط دیوان‌سالاران هخامنشی آفریده شده است. شهرهای مهم این ناحیه عبارت بودند از: میلت، مازاگا، توآنا، تارسوس و کرکمیش.





نمایندگان کاپادوکیه در تخت‌جمشید

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٥٧٤.



سیزدهم: پارت. این سرزمین در گوشه‌ی جنوب شرقی دریای مازندران، در گرگان و غرب ترکمستان امروزین قرار داشت. از اشاره‌ی داریوش برمی‌آید که پدرش– احتمالاً از دوران کوروش – شهربان این منطقه بوده باشد. جمعیت این منطقه کاملاً از قبایل آریایی تشکیل شده بود و یکی از مناطق مهم آن وهیرکانَه یا همان گرگان امروزین بود. این نام در تمام فهرست‌های باستانی آمده است. تنها نامش در *وندیداد* دیده نمی‌شود و احتمالاً در آن‌جا به جای این اسم دو نام اوستایی ختنا و مرگیانا (مرو) برای اشاره بدان مورد استفاده قرار گرفته است.



نمایندگان پارت در تخت‌جمشید

چهاردهم: زرنگ. نامش در پارسی باستان زرَنگه بوده و در اوستایی درَنجانَه نامیده می‌شده و همان است که با صفتِ هئتومَنت مشخص شده است. نامش از دو بخشِ زر (دریا) و هنگ (زمین) تشکیل یافته و احتمالاً منطقه‌ی موسوم به گودزره در جنوب دریاچه‌ی هامون مرکز جغرافیایی‌اش بوده است. نیولی حدس زده که این‌جا همان توریَه (توران) در *اوستا* باشد. این سرزمین گرداگرد دریاچه‌ی هامون،[1] در محل کنونی استان سیستان، قرار داشته و شهر مهمش زرنگ (بُست) بوده است. ساکنانش از دیرباز آریایی بودند و نیولی حدس می‌زند که زرتشت در اصل بومی این منطقه بوده باشد.[2] در این حالت، ادبیات اوستایی به توصیف این بخش از ایرانزمین اختصاص یافته‌اند. نام زرنگ در تمام فهرست‌های باستانی آمده است.

پانزدهم: هرات. در پارسی باستان هَرَیوَه خوانده می‌شد و در ایلامی به شکل هَرّیما و در اکدی به صورت آریمو ثبت شده است. در متن‌های یونانی آن را آرِئیا (Ἀρ(ε)ία) می‌خواندند که به همین شکل به لاتین (Aria) وارد شده است.



چهره‌ی هراتی در تخت‌جمشید

1. Schmitt, 1995.

[2] نیولی، ۱۳۸۱.

ریشه‌ی این نام، بر خلاف باور عامیانه‌ی رایج، ربطی به آریایی‌ها ندارد و از «هَر/ سَر» در زبان‌های هند و ایرانی مشتق شده که «جریان یافتن» و «جاری شدن» معنی می‌دهد. در زبان سانسکریت واژه‌ی سَرَیو (sarayu) به معنی «هوا، باد، نام رودی» و فعل سَرَتی (sarati) به معنی جاری شدن از این ریشه گرفته شده است.[۱] نام رود هری‌رود نیز از این بن گرفته شده و هریوه در واقع حوزه‌ی آبگیر آن را در بر می‌گیرد و نامش را از همین رود گرفته است.[۲] جایگاه این سرزمین با استان هرات در افغانستان امروزین یکی بوده و نامش بر آن باقی مانده است. نام باستانی این منطقه، آریانا، نیز از همین واژه مشتق شده است. ساکنانش مردمی آریایی بوده‌اند و در نگاره‌های تخت‌جمشید هم‌چون سکاها چکمه‌های بلند و شلوار و پیراهن بر تن کرده‌اند و دستارهایی بر سر دارند.

مهم‌ترین شهر این ناحیه همان هرات بوده است. نام این سرزمین در تمام اسناد هخامنشی آمده، ولی پیش از آن سابقه‌ای از آن در دست نیست. احتمالاً مقصود هرودوت از اشاره به سرزمین کاسپیان، این منطقه بوده است. در *وندیداد* این ناحیه به سه بخشِ آریا، نیسایا و اوروَرا تقسیم شده است. نویسندگان باستانی به باروری خاک و شکوفایی کشاورزی در این قلمرو تأکید کرده‌اند. استرابو، که مفصل‌ترین شرح را در این میان به دست داده،[۳] در ضمن گفته که هرات مرکز صدور شراب بوده است. هرات با رشته‌کوه‌هایی از سرزمین‌های همسایه جدا می‌شده است. در شرق

---

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٦۹٥.

2. Arrian, Anabasis 4.6.6
3 Strabo, 2.1.14; 11.10.1; 11.8.1; 8; 15.2.8- 9.

پارپامیسادا، در غرب پارت، در جنوب زرنگ و کرمان، و در شمال گرگان و مرو همسایه‌ی این استان بوده‌اند.[1] هم‌چنین پومپئیوس مِلا[2] نوشته که هرات دروازه‌ی ورود به هند محسوب می‌شده است.[3]



نمایندگان هرات در تخت‌جمشید

مهم‌ترین شهر هرات و پایتخت این استان را آریان[4] در ابتدای قرن دوم میلادی آرتاکوانا (Ἀρτακόανα) نامیده[5] و بطلمیوس با نام آرتیکوانا (Ἀρτικαύδνα) بدان اشاره کرده است و این همان شهر هرات امروزین است.

---

۱. هرودوت، کتاب سوم، بند ۹۳.

۲. جغرافی‌دان رومی (درگذشته‌ی ٤٥ میلادی)، که کتاب او *De situ orbis libri* در روم باستان بسیار بانفوذ و مهم بود.

3. Pomponius Mela, 1.12.

4. Lucius Flavius Arrianus, Xenophon.

5. Arrian, *Anabasis*, 3.25.

طبق باور اساطیری تاریخ‌نویسان و جغرافی‌دانان یونانی و رومی، تمام شهرهای مهم شرقی توسط اسکندر تأسیس شده‌اند، چنان که خودِ آریان هم، بعد از یاد کردن از این پایتخت باستانی، گفته که خودِ شهر هرات را اسکندر بنا نهاد: «Ἀλεξάνδρεια ἡ ἐν Ἀρίοις»[1]. داستانی که اگر پایتختی قبلاً در همین مکان وجود داشته باشد، معقول نیست. تنها برای آن که گستردگی شهرنشینی در این منطقه نشان داده شود، فهرستی از شهرهای این استان را به روایت آریان[2] و بطلمیوس[3] نقل می‌کنم: دیستا، ناباریس، تاووا، آوگارا، بیتاکسا، سارماگانا، سیفارِه، راگاورا، زاموخانا، آمبروداکس، بوگادیا، وَرپْنا، گودانا، فوراگا، خاتریساخه، خاورینا، اورتیانا، تاوپانا، آستاندا، و البته یکی دو جین اسکندریه که معلوم نیست در یکی دو ماهِ عبور سپاه اسکندر از منطقه چطور با چنین سرعتی ساخته شده‌اند.

شانزدهم: خوارزم. سرزمینی است که در جنوب دریاچه‌ی خوارزم قرار دارد. نام دیگر این دریاچه وَخش بوده است. در دوران استالین که تلاش می‌شد از این منطقه ایرانی‌زدایی شود، هم‌زمان با نابودی خط فارسی و سوزاندن کتاب‌های سعدی و حافظ و فرستادن استادان و معلمان ادبیات فارسی به سیبری، نام روسیِ بایکال را هم برای این دریاچه برگزیدند که ناروا به کتاب‌های جغرافیایی ایرانی نیز راه یافته است. هسته‌ی مرکزی این سرزمین در محل چند شاخه شدنِ رود آمودریا، پیش از پیوستن به این دریاچه، قرار دارد. قبایل آریایی کوچگرد مانند سکاها و ماساگت‌ها و داهَه‌ها در عصر هخامنشی مقیم این سرزمین بودند. به گمان آلتهایم، استیل و زمرینی این نام از دو بخشِ خْوَر

---

1. Arrian, *Anabasis*, 3.25.
2. Arrian, *Anabasis*, 3.25.1.
3. Ptolemaeus, (ECHO): 114-115.

(سوخته، تیره) و زَم (زمین) تشکیل یافته و «سرزمین سوخته» معنی می‌دهد. مارکوارت، بنونیست و دوشن‌گیمن آن‌جا را گرانیگاه قدرت آریایی‌ها در دوران پیشاهخامنشی دانسته‌اند و بر همین مبنا زرتشت را زاده‌ی این منطقه می‌دانند. نام این استان در تمام نبشته‌های هخامنشی آمده، اما در *وندیداد* نامش را نمی‌بینیم. احتمالاً ایران‌ویج، که در *وندیداد* به عنوان آغازگاه کوچ آریاییان مورد اشاره قرار گرفته، این منطقه یا جایی در شمال آن را نشان دهد.

هفدهم: باختر یا بلخ. مهم‌ترین شهر و مرکز سیاسی آن بلخ بوده است. مری بویس و ریچارد فرای اعتقاد دارند که گرانیگاه قدرت آریایی‌ها ابتدا در خوارزم قرار داشته و در حدود قرن هفتم پ.م. به سمت جنوب و بلخ تغییر مکان داده است. در مقابل، نیولی معتقد است که از ابتدای کار خوارزم اهمیتی نداشته و این بلخ بوده که مرکز اصلی حکومتی در میان آریایی‌های ایران شرقی محسوب می‌شده است. از دید او، شخصیت‌های اساطیری‌ای مانند گشتاسپ و لهراسپ و اسفندیار از شاهان و پهلوانان این منطقه بوده‌اند. آنچه سخن نیولی را تأیید می‌کند، پیوند میان شاهان کیانی با این شهر است و این گزارش که زرتشت در این شهر به قتل رسید. شاهد دیگری که اهمیت این منطقه را نشان می‌دهد، آن است که محل برگزاری مسابقه‌های ورزشی دوره‌ای در میان قبایل آریایی در آن‌جا قرار داشته است. این مکان نَئوتَکَه خوانده می‌شده و با صفتِ «میدان تمام آریایی‌ها» شهرت داشته است. جایش را بین بلخ و سمرقند دانسته‌اند. در آبان‌یشت، کیخسرو برای پیروزی در مسابقات گردونه‌رانی در آن برای آناهیتا قربانی می‌کند.[1] در زمان فراز آمدن مادها هم گویا بلخ قصدِ اتحاد با آشور را داشته است و دست‌کم در زمان گشوده شدنِ ماد به دست کوروش،

---

1. آبان‌یشت، کرده‌ی 13، بند 50.





نمایندگان بلخ در تخت‌جمشید

از شورشی که مرکزش بلخ بوده اخباری در دست داریم. نام بلخ در تمام فهرست‌های باستانی به همین شکل آمده است.

تا مدت‌ها، باستان‌شناسان تاریخ تمدن بلخ باستان را به سال‌های ۳۵۰-۹۰۰ پ.م. محدود می‌دانستند و این متأثر از برداشت باستان‌شناسان شوروی بود که در میانه‌ی قرن بیستم میلادی در این منطقه کاوش می‌کردند. با وجود این، یافته‌های جدید که به دنبال کاوش در شورطوغا – در شمال شرقی افغانستان – به دست آمده، نشان می‌دهد که سابقه‌ی فرهنگ نمازگاه VI، که طلیعه‌دار تمدن بلخ است، به سال‌های ۱۶۰۰–۱۷۰۰ پ.م. می‌رسد و با تمدن دره‌ی سند و دوران شکوفایی هاراپا هم‌زمان است و نشانه‌های آشکارِ نفوذ فرهنگ دره‌ی سند را نشان می‌دهد.[1] به دلایلی ناشناخته، فرهنگ یک‌دست و فراگیر «هاراپا- نمازگاه»، که به عصر مفرغ تعلق داشت، در میانه‌ی هزاره‌ی دوم



1. Francfort, 1984: 364.

پ.م. فرو پاشید و جای خود را به سبک جدیدی از سفال‌گری و فرهنگی بسیار همگون و فراگیر داد که در فاصله‌ی ۱۱۰۰ تا ۷۰۰ پ.م. دوام آورد و طی آن کاربرد آهن در این منطقه فراگیر شد. این فرهنگ در مرو، بلخ و سغد توسعه یافت. در این دوران استحکامات و دژهای بزرگی ساخته شدند و شبکه‌های آبرسانی برای مدیریت کشاورزی بسیار گسترش یافت. این متغیرها معمولاً حضور قدرت سیاسی متمرکزی را نشان می‌دهند که در این مورد نیز به عنوان دلیلی برای حضور یک دولت بلخی نیرومند در عصر پیشاهخامنشی گواه گرفته شده است.[۱]

هجدهم: سغد. در دوران باستان یکی از مشهورترین نواحی در ایران شرقی بوده است. در پارسی باستان سوغدیانَه، در اوستایی سوغدَه‌گاوَه، در ارمنی سودیگ، در پهلوی سوپتیک، و در چینی سوتی نامیده می‌شده است. سرزمینی سرسبز و بارور از نظر کشاورزی بوده و نامش هم زمینِ سبز یا کشتزار معنا می‌دهد. نام سغد به همین شکل در تمام منابع باستانی هم آمده و حتا *وندیداد* و هرودوت هم به همین ترتیب بدان اشاره کرده‌اند، هر چند هرودوت به اشتباه سغد و خوارزم را یک استان دانسته است. مردم سغد از ابتدای هزاره‌ی اول پ.م. آریایی و یکجانشین بودند و مهم‌ترین شهرشان مرکَندَه نام داشت که بعدها به سمرقند تبدیل شد.



۱. لیونه، ۱۳۸۸، ج. ٤: ۱۳۵- ۱۲۹.



نماینده‌ی گنداره در تخت‌جمشید

نوزدهم: گندارَه. گندارَه به پارسی باستان، در ایلامی به شکل گاندارا و در اکدی به صورت گانداری نوشته شده است.[۱] از سرزمین‌هایی است که نامش در تمام نبشته‌های پارسی باستان دیده می‌شود اما در *تواریخ* هرودوت و *وندیداد* اشاره‌ای به نامش نشده است. موقعیت مکانی‌اش در گوشه‌ی شرقی شاهنشاهی، بین بلخ و پنجاب و تقریباً منطبق بر پاکستان امروزین، بوده و هسته‌ی مرکزی‌اش دشت پیشاور محسوب می‌شده است.[۲] مردمش گویا از ابتدای کار آریایی بوده‌اند، هر چند بعید نیست جمعیتی از بومیان قفقازی یا دراویدی نیز در آن‌جا وجود داشته باشند. شهرهای مهم آن پیشاور و وخدریکَه (کابل) بوده است. هرودوت نام مکانی به نام گندار را به طور مبهم آورده که شاید منظور همین‌جا باشد، و در *وندیداد* احتمالاً کابلستان نشانگر این منطقه است.

بیستم: تتگوش. سرزمینی است که در غرب پنجاب و جنوب گنداره قرار داشته و محورش دره‌ی رود سند، در اطراف کوه کیرتار، بوده است. بنابراین جای آن تقریباً با استان سند در پاکستانِ امروزین منطبق است. وخل‌سانگ جایگاه آن را استان مولتان امروزین، در محل تلاقی دو رود چِناب و راوی در جنوب پنجاب، دانسته است.[۳] نامش در پارسی باستان ثَتَگوش بوده است. ثبت آن در ایلامی سادَکوش و در اکدی ساتَگو و در یونانی Σατταγυδια (سَتّگودیا) بوده است. نام این سرزمین از سَتَه (صد) و گئوش (گاو) تشکیل شده و یعنی «سرزمین صدها گاو» که قاعدتاً به

۱. کنت، ۱۳۸٤: ۵۸۹.

۲. وخل‌سانگ، ۱۳۸۸، ج. ٤: ۱۵۲.

3. Vogelsang, 1985: 80-81.

چراگاه‌های سرسبز آن‌جا اشاره دارد.[1] مردمش در تخت‌جمشید لنگ بر تن دارند و چنین می‌نماید که به شاخه‌ی هندی آریاییان تعلق داشته باشند. این نام در تمام نبشته‌های هخامنشی آمده، اما با این وضوح در *تواریخ* و *وندیداد* دیده نمی‌شود. هرودوت عبارت ستگودای را برای اشاره به سرزمینی در نزدیکی پنجاب به کار گرفته و این دو قلمرو را یک استان پنداشته است.

بیست‌ویکم: رُخَج. نامش در تمام منابع باستانی آمده است. جایش در میان تتگوش، هرات، گنداره و زرنگ بوده است. این احتمالاً همان سرزمینی است که در *وندیداد* به دو بخشِ اوروَا (غزنه) و چَخْرَه (دشت لوگار) تقسیم شده است. در زبان پارسی باستان این سرزمین با نام هَرَخووَتی و در اوستایی به صورت هَرَخْوَیتی مشخص شده که در ایلامی به هَرّائوماتیش و در اکدی به اَروهاتّی تبدیل شده است.[2] در متن‌های یونانی آن را Αραχωσια می‌نوشتند و آراخوسیا می‌خواندند که در فارسی امروز هم از همین مجرا با نام آراخوزیا وارد شده که از تحریف این نام در زبان‌های یونانی و بعد فرانسوی ناشی شده است. این نام هم از ریشه‌ی هند و ایرانی سَر/ هَر گرفته شده که جریان یافتن و جاری شدن معنی می‌دهد. همتای این نام در سانسکریت سراسوتی است که لقبی برای ایزدبانوی باروری و آب‌هاست.


نماینده‌ی رخج در تخت‌جمشید

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٦۰٦.

۲. کنت، ۱۳۸٤: ٦۹٥.



مردم این منطقه را هَرَوَتی – یا به شکل یونانی‌شده، آراخوتی – می‌نامیدند. این نام، در اصل، برای نامیدن شاخه‌ای از رود هلمند به کار می‌رفته که امروز رود ارغنداب خوانده می‌شود. این سرزمین در ساحل غربی رود سند قرار دارد و امروز جنوب شرقی افغانستان (استان ارغنداب) و جنوب غربی پاکستان را در بر می‌گیرد.[۱] شهر مهم این استان قندهار بوده که برخی از نویسندگان امروزین نامش را شکلی تحریف‌شده از اسکندریه دانسته‌اند و فرض کرده‌اند که به دست اسکندر تأسیس شده است.[۲] این تعبیر نادرست است، چرا که تاریخ‌نویسان کهن رومی و یونانی به روشنی به این نکته اشاره کرده‌اند که اسکندر در جریان حمله‌اش به هند به شهری بزرگ در هرخوویتی رسید و با مردم آن‌جا وارد مذاکره شد. استرابو این شهر را، در این هنگام، شهر مرکزی اهالی آراخوسیا می‌نامد[۳] و پلینی نیز بدان هم‌چون مرکز آراخوسیا اشاره می‌کند.[٤]

برخی از تاریخ‌نویسان باستانی حتا نام شهری را که اسکندر بدان وارد شد نیز ذکر کرده‌اند و روشن است که قندهار پیش از رسیدن او به این منطقه وجود داشته و آباد بوده است. بطلمیوس این شهر را آراخوتوس (ραχωτός)

1. Schmitt, 1987: 246 -247.
2. Lendering, 2010.
3. Strabo, 11.8.9.
4. Pliny, 6.61.

و پلینی مهتر و استفان بیزانسی آن را کوفِن (Κωφήν) نامیده‌اند و این احتمالاً همان کوته یا کویته است که در نزدیکی قندهارِ امروزین قرار دارد.[۱] مرزهای این سرزمین به درستی روشن نیست. استرابو مرز شرقی آن را رود سند می‌داند.[۲] پلینی از جایی به نام دِخِندروسی[۳] به عنوان مرز جنوبی این سرزمین نام می‌برد.[٤]

بطلمیوس فهرستی از قبایل مقیم این سرزمین به دست داده است:[٥] قبیله‌ی مهم این ناحیه پارگوتای (Παρ(γ)υῆται) نام داشته است. در سمت جنوب، چند قبیله‌ی دیگر به نام‌های سیدری (Σίδροι)، اوریتای(Ἑωρῖται) و روپلوتای (Ῥωπλοῦται) وجود داشتند که در مورد هویت‌شان چیز زیادی نمی‌دانیم. با وجود این این، گزارش‌هایی را در دست داریم که مردم این منطقه از چند نظر با پارس‌ها نزدیکی داشته‌اند. دین ایشان زرتشتی بوده[٦] و شاید به همین دلیل در جریان جنگ‌های سال ۵۲۲ پ.م. طرف داریوش را گرفتند.[۷] بعد از ورود اسکندر مقدونی به منطقه نیز این مردم مقاومت سختی از خود نشان دادند.[۸] اما، در نهایت، شکست خوردند و فرمانداری مقدونی برای‌شان برگزیده شد.[۹]

---

1. Vogelsang, 1985: 55–99.
2. Strabo, 11.10.1.
3. Dexendrusi
4. Pliny, 6.92.
5. Ptolemy, 6.20.3.
6. Schmitt, 1987: 246 -247.
7. DB 3.54-76.
8. Curtius Rufus 8.13.3
9. Arrian 3.28.1, 5.6.2; Curtius Rufus 7.3.5; Plutarch, Eumenes 19.3; Polyaenus 4.6.15; Diodorus 18.3.3; Orosius 3.23.1 3; Justin 13.4.22

در قرن نوزدهم و بیستم میلادی بحث‌های زیادی در مورد پیوند میان مردم کروات و بومیان هرخوویتی درگرفت. آغازگاه این بحث‌ها شباهت نام کرواسی و هرهویتی بود. اما به زودی شواهدی استوارتر پیدا شد که به شباهت زبان‌شناختی، همگونی ژنتیکی و فرهنگ مشترک مردم کروات و بومیان منطقه‌ی ارغنداب تأکید می‌کرد و بنابراین تبار مردم کروات را کوچندگانی می‌دانست که از رخج برخاسته بودند. در دوران حاکمیت کمونیست‌ها، برای پیروی از سیاست اربابان روسی، بر تبار اسلاوی مردم کروات تأکید می‌شد و بسیاری از دانشمندانی که از نظریه‌ی تبار ایرانی این مردم پشتیبانی می‌کردند، به قتل رسیدند یا تبعید شدند.[۱] با وجود این، اسلاو بودنِ کروات‌ها به دلایل ژنتیکی و زبانی نادرست است و بی‌درنگ پس از فروپاشی کمونیسم در این منطقه بار دیگر دیدگاهِ تبار ایرانی هواداران بسیار یافت.[۲]

بیست‌ودوم: مَکَه. نام این منطقه در تمام نبشته‌های هخامنشی آمده اما در *وندیداد* نشانی از آن دیده نمی‌شود. هرودوت هنگام وصف ایالت چهاردهم به مردمی به نام موک‌ها اشاره می‌کند[۳] که در ارتش خشایارشا هم رسته‌ای برای خود داشته‌اند[۴] و احتمالاً اهالی همین منطقه بوده‌اند. شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد شالوده‌ی این استان بر راه تجاری میان میان‌رودان و هند استوار بوده است. اطلاعات تاریخی که در مورد این ناحیه داریم نشان می‌دهد که

1. Abbas, 2010.
2. Budimir, 2010.

۳. هرودوت، کتاب سوم، بند ۹۳.

٤. هرودوت، کتاب هفتم، بند ٦٨.

در حدود سال ٦٤٠ پ.م. شاهی به نام پاده در کشوری به نام قاده در عمان امروزین حکومت می‌کرده و خود به نینوا سفر کرده تا به آشوربانیپال خراج بپردازد.[1]

دولتی که این مرد نماینده‌اش بوده، احتمالاً یکی از واحدهای سیاسی کوچکی بوده که بر سر راه تجاری میان هند و میان‌رودان تأسیس شده و از بهره‌ی اقتصادیِ این ترابری تغذیه می‌کرده است. می‌دانیم که از ابتدای هزاره‌ی نخست پ.م. ارتباط آبی میان این دو سرزمین برقرار شده و تا زمان نبونید فرآورده‌های هندی در بابل باب بوده است.[2] هم‌چنین از شهر ثروتمند دیگری در شرق عربستان خبر داریم که جرهه نام داشته و احتمالاً همان ادجر امروزین است.[3] منطقه‌ی خلیج پارس، در زمانی که اسکندر به ایران‌زمین تاخت، چندان ثروتمند و از نظر تجاری نیرومند بوده که این جهان‌گشای مقدونی بدان هم‌چون فنیقیه‌ای در شرق می‌نگریست.[4]

این منطقه از همان ابتدای کار در میان استان‌های شاهنشاهی فهرست شده است و بنابراین باید آن را بخشی کهن‌سال و جوش‌خورده با قلمرو مرکزی ایران‌شهر در نظر گرفت. مردمش لباسی شبیه به هندیان می‌پوشیدند، اما انگار از دیرباز جمعیتی از ایرانی‌های تبعیدی در آن‌جا زندگی می‌کرده‌اند،[5] چنان که وقتی ناوگان اسکندر به این ناحیه رسید یکی از ایشان به نام مهرباز پسر آریستَه (میتروپاستس پسر آریستس) در آن‌جا می‌زیست که در ٣٣٤ پ.م. توسط

---

1. Potts, 1985: 81-95.
2. Salles, 1989: 67-96.
3. Strabo, XVI, 3, 3.
4. Arrian, Anabasis, VII, 19, 5.

۵. هرودوت، کتاب هفتم، بند ۸۰.

داریوش سوم به آن‌جا تبعید شده بود. هم‌چنین جزیره‌های خلیج پارس (تنب بزرگ و کوچک و ابوموسی و...)، که در منابع یونانی آناسپاستو خوانده می‌شوند، تبعیدگاه شورشیان بوده‌اند.[۱]

در مورد جایگاه مکه چندین نظر هم‌گرا وجود دارد. آیلرز کلمه‌ی مکه را با مکران در جنوب شرقی ایران کنونی یکی گرفته است،[۲] اما پاتس شبه‌جزیره‌ی عمان را ترجیح می‌دهد، که دولت کوچک پاده نیز در آن‌جا قرار داشته است.[۳] روف نظر این دو را قابل جمع می‌داند[۴] و این نظری است که پذیرفتنی است. بر این پایه، مکه سرزمینی بوده در دو سوی خلیج پارس و هسته‌ی مرکزی‌اش در جنوب بلوچستان در همان جایی بوده که بعدتر مکران نامیده شده است. کشورهای امروزینی که در این استانِ هخامنشی قرار داشتند عبارتند از: بحرین، قطر، امارات عربی متحده، عمان و استان بلوچستان و سند در پاکستان. این بدان معناست که برای مردم روزگار هخامنشیان خلیج پارس، به خاطر آن که مانند امروز مردمی با قومیت و تبار و فرهنگ همسان را در دو سوی خود جای می‌داده، دریایی در «درون» ایران‌زمین تلقی می‌شده است.

بیست‌وسوم: هند. در تمام منابع بدان اشاره شده است. در پارسی باستان و اوستایی هیندو، و در ایلامی هیندوئیش ثبت شده است. ریشه‌اش بُنِ هند و اروپایی سینْدْهو است که نهر و رود معنی می‌دهد و برای اشاره به رود

۱. هرودوت، کتاب سوم، ۹۳.

2. Eilers, 1983: 101-119.
3. Potts, 1985: 81-95.
4. Roaf, 1974: 73-160.



نماینده‌ی هند در تخت‌جمشید

سند مورد استفاده بوده است. خودِ این رود نامش را از این کلمه گرفته است. ساکنانش آریایی‌هایی بودند که از ابتدای هزاره‌ی اول پ.م. به آن‌جا کوچیده و بر بومیانِ دراویدی غلبه کرده بودند. در *وندیداد* این سرزمین با نام هَپتَه‌هیندو آمده که یعنی هفت رود و قاعدتاً به بخش شمالی استان هند یعنی پنجاب اشاره می‌کند.

مهم‌ترین شهر این استان تاکسیلا بوده که تقریباً همان اسلام‌آباد امروزین است. این شهر میان سده‌های ششم و هفتم پ.م. تأسیس شده و اساطیر هندی بنیان‌گذار آن را پسر یا برادرِ راما، پهلوانی نام‌دار، می‌دانند. اسم این شهر در سانسکریت تَکشَه‌ثریلَه (*Takshaçila*) است که می‌تواند به «شاهزاده‌ی قبیله‌ی مار» ترجمه شود. آن را در زبان پالی تاکاسیلا می‌نامند و همین کلمه است که به یونانی (Ταξίλα) و رومی (Taxilla) نیز راه یافته است. بعدتر، چینی‌ها نیز با این شهر آشنا شدند و آن را چوچاشی‌لو[1] نامیدند.

1. Chu Ch'a-shi-lo



نمایندگان هند در تخت‌جمشید

این سرزمین در دوران داریوش بزرگ به قلمرو هخامنشی افزوده شد. کهن‌ترین آثار به دست آمده از آن‌جا، که به تپه‌ی بَهیر تعلق دارد، تأثیر فرهنگ ایرانی را نشان می‌دهد.[۱] در سال ۲۰۰۲ م. آثاری از بناهای دوران هخامنشی با سبک پارسی در این شهر خاک‌برداری شد، هر چند این آثار هنوز به نتیجه‌گیری تاریخی قطعی‌ای منتهی نشده‌اند.[۲] کهن‌ترین آثار به دست آمده از تپه‌ی بهیر (فاز ٤) نشان می‌دهد که سبک سکه‌زنی با روش میله‌ی خمیده در این قلمرو رواج داشته است[۳] و این فن‌آوری در شاهنشاهی هخامنشی رایج بوده و از این منطقه به تاکسیلا وارد شده است.[٤] بر مبنای همین شواهد می‌توان نشان داد که شهرنشینی در تپه‌ی بهیر در اواخر دوران هخامنشی شکوفا شده است.[٥] کتیبه‌های ایلامی تخت‌جمشید سیاهه‌ای از افراد را به دست می‌دهند که به سرزمین هند، گنداره و رخج تعلق داشتند و برای انجام مأموریت‌هایی در آن حوالی سهمیه‌ی خوراک دریافت می‌کرده‌اند.[٦]

1. Beveridge, 1908: 22-24.
2. Bahadar Khan et al, 2002.
3. Marshall, 1951: 103.
4. MacDowall and Taddei, 1978: 203
5. Allchin, 1995: 131.
6. Seibert, 2002: 22.

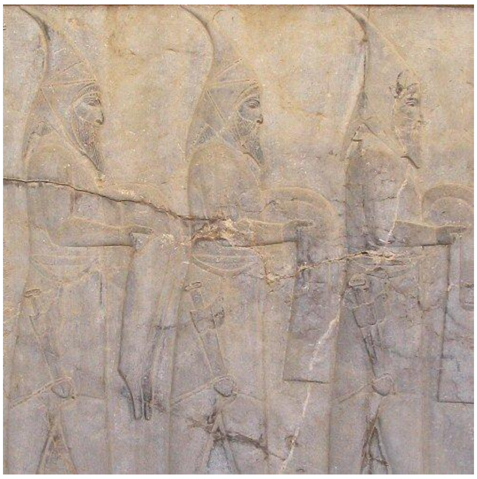


نمایندگان سکاهای هوم‌خوار درتخت‌جمشید

بیست‌وچهارم تا بیست‌وششم: سرزمین سکاها. این قلمرو در فهرست‌های گوناگون با نوعی آشفتگی روبه‌روست و روشن است که دیدگاه دیوان‌سالاران پارسی هنگام سازمان دادنِ زیرواحدهای آن دستخوش تکامل و تغییر شده است. در کتیبه‌ی بیستون و نبشته‌ی داریوش در تخت‌جمشید به سادگی با نام سکا بدان اشاره شده است. در نقش‌رستم این قلمرو به سه بخش تقسیم شده است: سکاهای هوم‌خوار، سکاهای تیزخود (دارای کلاه‌خودِ نوک‌تیز) و سکاهای آن‌سوی دریا، که قاعدتاً منظور دریای مازندران است چون در کتیبه‌ی خشایارشا و اردشیر نخست در تخت‌جمشید هر سه عنوان یادشده وجود دارد، اما خشایارشا به جای سکاهای آن‌سوی دریا نوشته دهه‌ها و این‌ها قاعدتاً همان داهه‌ها هستند که بعد از هجوم مقدونیان از ساحل شمال شرقی دریای مازندران برخاستند و مهاجمان را بیرون کردند و دولت اشکانی را بنا نهادند. با وجود این، انگار نام سکاهای آن‌سوی دریا به تمام قبایل آریایی پراکنده در نواحی شمالی دریای مازندران و دریاچه‌ی خوارزم اطلاق می‌شده و در برخی منابع دامنه‌ی گسترش این جمعیت تا دریای سیاه کشیده می‌شده است.

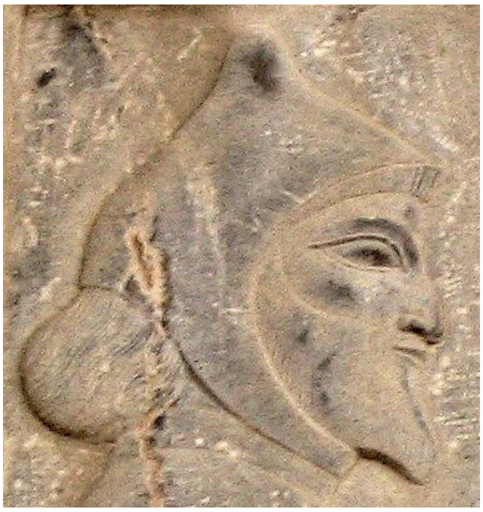


نمایندگان سکاهای تیزخود در تخت‌جمشید



از این تقسیم‌بندی در *تواریخ* هرودوت و *وندیداد* نشانی دیده نمی‌شود. سکاها اتحادیه‌ی بزرگ و بسیار نیرومندی از قبیله‌های آریایی بودند که گرداگرد مرزهای شرقی، شمالی و غربی دولت هخامنشی حضور داشتند و هر از چند گاهی به این قلمرو حمله می‌کردند. سکاهای هوم‌خوار در شرق سیردریا و در ترکستان چین و مرز میان سغد و مغولستان می‌زیستند و نام‌شان را از مراسمی که برای خدای هوم برگزار می‌کردند گرفته‌اند. سکاهای تیزخود در فاصله‌ی سیردریا و آمودریا و در شرق دریاچه‌ی خوارزم ساکن بودند و ماساگت‌ها یک شاخه از ایشان یا قبیله‌ای متحد با ایشان محسوب می‌شدند. سکاهای آن‌سوی دریا نیز در میان دریاچه‌ی خوارزم و دریای مازندران می‌زیستند.

بیست و هفتم: اسکودرَه. نام این سرزمین برای نخستین بار در نبشته‌ی داریوش در نقش‌رستم آمده و بعد از آن در نبشته‌های خشایارشا و اردشیر نخست در تخت‌جمشید تکرار شده است. این نام در *تواریخ* و *وندیداد* به عنوان نام استان وجود ندارد. اسکودرَه شکلی پارسی‌شده از نامی فریگی است که به سرزمینی در غرب دریای سیاه ارجاع می‌داده است. این همان سرزمینی است که بعدتر با نام تراکیه شهرت یافت. در نبشته‌ی سال ۴۹۲ پ.م. به سه قوم در این سرزمین اشاره رفته است: خودِ اسکودره، که جدِ تراکیایی‌های بعدی است، سکاهای آن‌سوی دریا که احتمالاً



نماینده‌ی اسکودره در تخت‌جمشید

قبیله‌ی گِتای در تاریخ‌های بعدی است و یونانی‌ها سپر بر سر، که قاعدتاً دنباله‌ی جمعیت‌های اژه‌ای در نواحی شمالی‌تر بالکان به شمار می‌روند. در تخت‌جمشید نمایندگان اسکودره دو زوبین، سپری گرد و کوچک و خنجری خمیده حمل می‌کنند و این همان است که بعدها به سلاح رسمی مردم تراکیه تبدیل می‌شود.

بیست‌وهشتم: لیبی. نام لیبی ابتدا در نبشته‌ی داریوش در نقش‌رستم دیده می‌شود و در لوح خشایارشا و اردشیر نخست نیز نامش تکرار می‌شود. لیبی سرزمینی بیابانی در غرب مصر و ساحل مدیترانه بوده و امروز نیز کشوری با همان نام در این ناحیه قرار دارد. مردم این منطقه مهاجرانی قفقازی بودند که از سواحل شمالی مدیترانه به آن‌سو کوچیده و با بومیان نیل صحرایی درآمیخته بودند.

بیست‌ونهم: کوش. این سرزمین در نبشته‌های نقش‌رستم و لوح خشایارشا و اردشیر اول در تخت‌جمشید یاد شده است. هرودوت نام این سرزمین را به صورت اتیوپی ثبت کرده است. این سرزمین با کشور حبشه‌ی امروزین منطبق است و مردمی سیاه‌پوست را در خود جای می‌داد که از دیرباز به شیوه‌ی کشاورزانه زندگی می‌کردند. شهرهای مهم این قلمرو عبارت بودند از نپتا و مِروئه.

نام کوش به عنوان استانی مستقل در نیمه‌ی دوم دوران زمامداری داریوش بر کتیبه‌ها پدیدار می‌شود، اما منابع یونانی نشان می‌دهد که فتح این سرزمین در دوران کمبوجیه صورت پذیرفته است. برخی از نویسندگان معاصر در مورد درجه‌ی نفوذ ایران در سودان و اتیوپی شک کرده و حتا آن را انکار کرده‌اند. با وجود این، شواهد موجود در این



نماینده‌ی کوش در تخت‌جمشید

مورد جایی برای تردید باقی نمی‌گذارد. گذشته از یونانیانی که به فرستاده شدنِ خراج از اتیوپی و سودان تأکید دارند، نقشِ مردم سیاه‌پوست کوش را در حال پیشکش کردن خراج در تخت‌جمشید می‌بینیم، گزارش داریوش[1] را از این که مردم کوش برای کاخ آپادانا عاج فرستادند داریم، و گزارش‌هایی از خدمت کردن کمانداران کوشی در ارتش شاهنشاهی[2] در دست است. هم‌چنین در گورهای هرمی شهر مروئه یک ساغر بلند (ریتون) کشف شده که در میان سال‌های ٤٦٩ تا ٤٥٠ پ.م. ساخته شده و در فاصله‌ی ٣٥٠–٣٦٩ پ.م. در هرمِ یادشده نهاده شده است. این ساغر توسط هنرمندی ایونی ساخته شده و صحنه‌ی چیرگی یک پارسی سوارکار بر یک یونانی پیاده را بر رویش نقش زده‌اند.[3] هم‌چنین این گزارش را در دست داریم که وقتی اسکندر در سال ٣٢٣ پ.م. به بابل بازمی‌گشت، نمایندگانی از اقوام تابع هخامنشیان در این شهر انتظارش را می‌کشیدند که کوشی‌ها هم در میان‌شان بوده‌اند.[4]

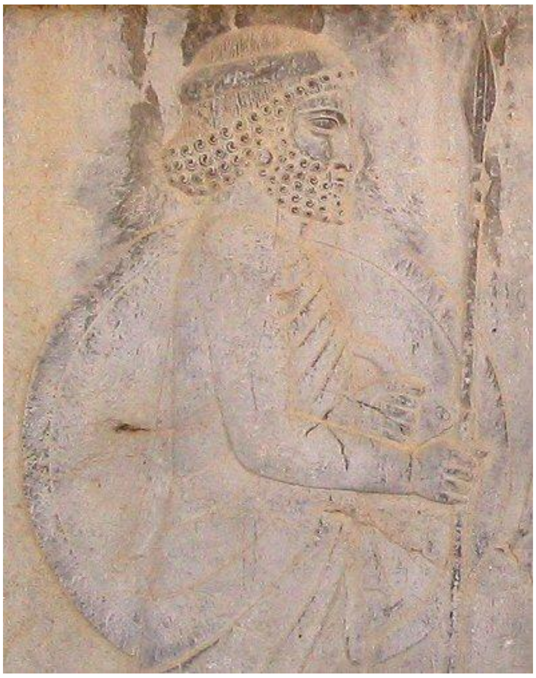
سی‌ام: کاریا. نام این استان در سیاهه‌ی داریوش در نقش‌رستم و در فهرست‌های خشایارشا و اردشیر در تخت‌جمشید آمده است. هرودوت آن را بخشی از استان ایونیه دانسته است و معمولاً در کتاب‌های تاریخ امروزینِ

---

1. DSf.

٢. هرودوت، کتاب هفتم، بند ٦٩.

3. Boardman, 1980: 165.
4. Diodor, XVII, 113, 1-2; Arrian, VII, 15, 4-5.



نماینده‌ی کاریه در تخت‌جمشید

اروپایی از وی پیروی کرده‌اند. اما با توجه به این که برای یک قرن نام آن در فهرست‌های هخامنشی آمده و سه شاهنشاه بدان اشاره کرده‌اند، باید روایت ایرانی را معتبرتر دانست. کاریه در جنوب غربی آناتولی قرار داشته و مردمش ترکیبی بوده‌اند از کاریایی‌های احتمالاً قفقازی در جنوب و شرق، و آریایی‌های یونانی‌زبانِ دُری و ایونی در غرب و شمال. شهرهای مهم آن عبارت بودند از دیدوما، ایاسوس، کاریاندا، خرونسوس و هالیکارناسوس. گاهی میلتوس را هم در این قلمرو در نظر گرفته‌اند.

به این ترتیب، در نزدیک به دو و نیم قرنی که دولت جهانی هخامنشی دوام آورد، گستره‌ی جغرافیایی آن به سی واحد سیاسی و استان مشخص تقسیم می‌شد. گوشزد کردن این نکته در مورد استان‌های هخامنشی ضرورت دارد که نام و نشان و مرزبندیِ آنچه در زمان هخامنشیان تدوین شد و رسمیت یافت، تقریباً به شکلی دست‌نخورده تا به امروز ادامه یافته است و استخوان‌بندی تمام نقشه‌های جهان در قلمرو میانی را تا روزگار ما برمی‌سازد. بخش عمده‌ی واحدهای جغرافیایی و نام‌های ابداع‌شده در دوران هخامنشیان، تا امروز اعتبار خود را حفظ کرده‌اند. از آن میان می‌توان به عربستان، هند و یونان اشاره کرد. هم‌چنین نام‌های تثبیت‌شده در دیوان‌سالاری هخامنشی کاربرد و رواج خود را تا به امروز حفظ کرده‌اند. لیبی، مصر، هرات، سند و... نام‌هایی هستند که هنوز در زبان‌های مردمی که زمانی شهروندان دولت پارسی بودند، با همان دلالت دیرپا باقی مانده است. دیوان‌سالاران هخامنشی، در واقع، نخستین کسانی بودند که نقشه‌ای فراگیر و عمومی از جهان را ترسیم کردند و با روشی مدیریتی و عملیاتی به این نقشه نگریستند. از این

روست که قالب عمومی برداشت ایشان و نام‌هایی که برای مشخص ساختن واحدهای جغرافیایی به کار گرفتند، برای بیش از ۲۵ قرن شالوده‌ی تمام جغرافیاهای بعدی را برساخت.

۸. این نکته نیز در مورد فهرست استان‌های هخامنشی شایان توجه است که در این‌جا ما با شکلی دقیق و غیراساطیری از سازمان‌دهی مکان روبه‌رو هستیم. تنها نگریستن به شمار استان‌ها در فهرست‌های هخامنشی نشان می‌دهد که در فهرست‌های هخامنشی به جا مانده نام ۲۳، ۲٤، ۲۵، ۲۹، و ۳۰ استان ثبت شده است. اگر از عدد سی بگذریم، هیچ‌یک از این‌ها اعدادی مقدس، سرراست و یا دارای سابقه‌ی اساطیری نیستند. به عبارت دیگر، دیوان‌سالاران هخامنشی سرزمین‌های قلمرو شاهنشاه را تنها بر اساس ملاحظات مدیریتی سازمان‌دهی می‌کردند و مثلاً تلاش نمی‌کردند مثل هرودوت ۲۱ یا ۲۳ استان دوران داریوش را به ۲۰ استان که سرراست‌تر است تبدیل کنند؛ یا آن را به ۲۸ استان، که ترکیبی از چهار هفته یا تعداد روزهای ماه قمری است، برسانند.

آخرین نکته‌ای که باید بدان اشاره کرد، به تفاوت جهت‌گیری دستگاه مختصات جغرافیایی در جهانِ هخامنشیان مربوط می‌شود. امروز، ما وقتی می‌خواهیم حد و مرز این دولت را ترسیم کنیم، به مصر و لیبی در غرب و سغد و شمال هند در شرق اشاره می‌کنیم و حدهای شمالی و جنوبی را برای تعیین قلمرو مورد نظرمان ضروری می‌دانیم. به عبارت دیگر، دستگاه مختصات جغرافیایی ما بر اساس محورهای شمال- جنوب و شرق- غرب سازمان یافته است که خود مشتقی از طول و عرض جغرافیایی استانده‌ای است که به خصوص بر مبنای قطب شمال و جنوب سازمان یافته است. اما دیوان‌سالاران هخامنشی مکان را به این ترتیب درک نمی‌کردند. ایشان نیز به محورهایی برای

ارزیابی درازا و پهنای قلمرو دولت‌شان قایل بودند، اما – شاید به دلیل ناشناخته بودنِ قطب شمال و جنوب – محورهای مورد نظر ایشان بر مبنای شهرهای مهم سازمان می‌یافت و بنابراین نسبت به محورهای امروزین چهل و پنج درجه انحراف داشت. این را از اشاره‌ای در نبشته‌ای در تخت‌جمشید می‌توان دریافت: «*داریوش‌شاه گوید: این است کشوری که من دارم، از سکاهای آن‌سوی سغد، از آن‌جا تا کوش. از هند، از آن‌جا تا سارد*»[1].

بنابراین داریوش هنگام تعیین مرزهای سرزمین خویش، به چهار نقطه‌ی سغد، کوش (اتیوپی)، هند و سارد اشاره کرده که در محور شمال شرقی- جنوب غربی و شمال غربی- جنوب شرقی قرار دارند. این دو محور شاید از دید امروزین یک ربع دایره نسبت به محورهای مرسومِ ما منحرف بنماید، اما در آن روزگار که قطب شمال و جنوب شناخته نشده بود، جهتِ مکان به این ترتیب فهمیده می‌شد. به این ترتیب در ذهن ما امروز چنان است که گویی سرزمینی که در برابر سارد (واقع در مرز غربی) قرار دارد باید مثلاً بلخ یا سغد در مرز شرقی باشد. در حالی که، از دید دیوان‌سالاران هخامنشی، سرزمین مقابل این ناحیه هند بوده است. همین ترتیب در مورد سغد و کوش هم صادق است. مضمونی مشابه را در مهریشت هم می‌بینیم. در آن‌جا که بندی ناقص به دایره‌ی اقتدار مهر اشاره می‌کند و می‌گوید:

---

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٤٤٨- DPh.

«آن که بازوان بسیار بلندش مهرفریب (پیمان‌شکن) را گرفتار می‌کند و برمی‌افکند، اگرچه ... یا در خاور هندوستان یا در باختر... یا در دهانه‌ی اَرَنگ (رود) یا در دل این سرزمین باشد»[1].

در این‌جا، چنان که از بندهای پیشینِ مهریشت برمی‌آید، تنها سرزمین‌های آریایی یا ایران‌زمین مورد نظر هستند و نه کل جهان، و می‌بینیم که برای اشاره به مرزهای آن از خاور هندوستان (شرق رود سند) و دهانه‌ی رود ارنگ نام برده شده است. می‌توان حدس زد که در بخشی از متن که افتادگی دارد به دو نقطه‌ی دیگر نیز اشاره‌ای وجود داشته، و ارجاع به دل ایران‌شهر هم که صریح و روشن است. در مورد رود ارنگ این توضیح لازم است که در مورد جایگاهش فراوان بحث شده است. برخی آن را رودی اساطیری می‌دانند، اما در *وندیداد* هم به آن اشاره شده و آبرفتِ آن بخشی از سرزمین شانزدهم قید شده است که مردم بی‌سر در آن سکونت کرده‌اند. به احتمال زیاد، این رود در ابتدای کار در ایران شرقی قرار داشته و به سنتی محلی مربوط می‌شده، چون گرشاسپ در رام‌یشت در کرانه‌ی آن وایو را می‌ستاید. این نام، احتمالاً، به تدریج با جهانگیر شدن دیدگاه اوستایی تعمیم یافته و در زمان تدوین مهریشت به سرزمین‌هایی دوردست‌تر در ایران غربی ارجاع داده است.

دارمستتر هم این رود را با اروندرود یکی دانسته و گفته که منظور از سرزمین شانزدهم میان‌رودان است.[2] بهار نیز این شرح را پذیرفته و نوشته که در عصر ساسانیان این سرزمین را همان بابل می‌دانستند. اگر ارنگ را با میان‌رودان

---

۱. مهریشت، کرده‌ی ۲۷، بند ۱۰٤.

۲. دوستخواه، ۱۳۷٦، ج.۲: ۹۹۳.

یکی بگیریم، باز می‌بینیم در برابر مرز خاوریِ هند، جایی باختری و نامعلوم قرار گرفته و در سر یکی دیگر از قطرهای این قلمرو نیز میان‌رودان است. اگر حدس من درست باشد و این بند با همان چرخش ٤٥ درجه‌ای به مرزهای ایران‌زمین اشاره کند، احتمالاً بندهای افتاده به دو نقطه‌ی دیگر شبیه به خوارزم- سغد در برابر میان‌رودان، و باخترِ قفقاز در برابر هند اشاره می‌کرده‌اند.

از همین اشاره‌ها نکته‌ی مهم دیگری هم برمی‌آید و آن هم مرکزدار بودنِ جهان است. داریوش و دیگر شاهان هخامنشی وقتی به چهار نقطه‌ی سارد، سغد، هند، و کوش اشاره می‌کنند، چهار گوشه‌ی مربعی را در نظر دارد که سراسرِ جهان متمدن آن دوران را در بر می‌گرفته است. در زمان یادشده شهرهای نوبنیاد خارج از دایره‌ی قدرت پارسی، تنها، در اسپانیا، ایتالیا و شمال غربی آفریقا قرار داشتند. جعیت‌های یکجانشین در تمام این نقاط تنها سابقه‌ای چند قرنی داشتند و در قالب روستاها و شهرهای کوچکی سازمان می‌یافتند که از نظر پیچیدگی فرهنگی قابل مقایسه با سابقه‌ی چندهزاره‌ایِ بخش‌های شرقی و دولت جهانی ایشان نبودند. به بیان دیگر، چهار گوشه‌ی یادشده کلِ جهان متمدن و دولت‌مندِ دوران هخامنشی را در بر می‌گیرد.

در دوران هخامنشی، برای نخستین بار در تاریخ جهان، جغرافیا مرکزدار شد. یعنی یک دولت در میانه‌ی زمین پدیدار شد و تمام قلمروهای همسایه را، که از نظر توسعه‌یافتگی سیاسی و فرهنگی عقب‌مانده‌تر بودند، به حاشیه‌ای نامهم فرو کاست. به گمان من این شرایط سیاسی زمینه‌ای بوده که تثبیت و فراگیر شدنِ اسطوره‌ی اوستایی خونیرَث، آن سرزمین مستقر بر میانه‌ی گیتی، را ممکن ساخته است. به این ترتیب، نه تنها گیتی مرکزی جغرافیایی به نام دولت هخامنشی دارد، که خودِ این قلمرو میانی و مرکزی نیز با گرانیگاهی آیینی شناخته می‌شود.

برای شناسایی این مرکزِ گیتی، کافی است به محلِ برخورد خطوطی بنگریم که دو قطر مربعِ مورد نظر داریوش را به هم وصل می‌کند. اگر از کوش به سغد و از هند به سارد خطی بکشیم، محل تقاطع‌شان تقریباً با محلِ تخت‌جمشید تلاقی خواهد کرد. اگر به تخت‌جمشید بنگریم، پیکره‌هایی نمادین از تمام مردمِ ساکن در قلمرو یادشده را در کنار هم خواهیم دید. به این ترتیب، جایگاه آیینی تخت‌جمشید نمایان می‌شود. این بنای شگفت‌انگیز بی‌تردید در اجرای مراسم و آیین‌ها – به احتمال بسیار زیاد در هنگام نوروز و مهرگان – مورد استفاده واقع می‌شده است. اما جایگاهِ آن و رمزپردازیِ به کار گرفته‌شده در آن، آشکار می‌سازد که پارسیان این منطقه را تنها معبد یا مکانی مقدس نمی‌دانسته‌اند که آن را، با دلایلی سیاسی و با پشتوانه‌ای مدیریتی و جغرافیایی، مرکز جهان می‌دانسته‌اند. از این روست که تصویری از سراسرِ جهان هخامنشی در آن منعکس شده است.

۹. نخستین فهرست سرزمین‌های تابع هخامنشیان که در بیستون وجود دارد، با سیاهه‌های بعدی تفاوتی مهم دارد. آن هم این که نام پارس در فهرست‌های بعدی حذف شده است. نام پارس در کتیبه‌ی بیستون به عنوان یکی از سرزمین‌ها همتای ماد و مصر و سغد آمده، اما در کتیبه‌های دیگر به این شکل دیده نمی‌شود. تنها در یک کتیبه‌ی کوچک مربوط به شوش (DSm) نام پارس با همین ترتیب در فهرست سرزمین‌های تابع آمده که، با توجه به بحثِ پیشاروی، تاریخ آن را باید نزدیک به زمان نوشته شدنِ نبشته‌ی بیستون قرار داد.[۱]

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٤۷۱.

پس از حدود بیست سال، هنگامی که داریوش بار دیگر در تخت‌جمشید فهرست سرزمین‌های تابع خود را برمی‌شمرد، به نام پارس اشاره نکرد و در کتیبه‌ی نقش‌رستم نیز از اشاره به این نام خودداری ورزید. بعد از او خشایارشا و اردشیر نیز نام پارس را به عنوان یکی از سرزمین‌های تابع هخامنشیان قید نکردند و همواره به کلمه‌ی پارس به عنوان مفهومی استعلایی و در کنار مجموعه‌ی سایر سرزمین‌ها اشاره کردند. این بسیار غریب است، چون تمام این پادشاهان به خود با لقب پارسی اشاره می‌کنند و می‌دانیم که در آن دوران قبیله‌ای پارسی و پیش از آن سرزمینی به نام پارس وجود داشته است. در سراسر دوران پیشاهخامنشی این نخستین بار است که پادشاهی سیاهه‌ی سرزمین‌های زیر فرمانش را ارائه می‌کند و در آن از زادگاه خود، خاستگاه قدرتش و پایتخت اصلی‌اش نام نمی‌برد. این غیابِ شگفت‌انگیز باید دلیلی داشته باشد.

این معما تا حدودی با وارسی بارِ معنایی کلمه‌ی پارس گشوده می‌شود. گذشته از کتیبه‌ی بیستون، که تنها اشاره به سرزمین پارس را در بر دارد، در باقی کتیبه‌های هخامنشی همواره می‌بینیم که فهرست سرزمین‌های تابع با جمله‌ای آغاز می‌شود که معمولاً چنین ترجمه شده است: گذشته از پارس یا علاوه بر پارس سرزمین‌های تابع من چنین هستند...

آنچه مترجمان به «علاوه بر» و «گذشته از» ترجمه کرده‌اند، در واقع، حرف اضافه‌ی «هَدا» و «هَچا» است که به ترتیب «با» و «از» معنی می‌دهد و در زبان پارسی باستان برای برساختن حالت صرفی بایی و ازی کاربرد دارد.[۱]

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٦۹۱ و ٦۹۲.

یعنی اگر بخواهیم این عبارت را با دقت ترجمه کنیم، باید بنویسیم سرزمین‌های تابعِ من از پارس – یا با پارس – چنین هستند. تا مدت‌ها فرض بر این بود که کاربرد این دو حرف چیرگی پارسیان بر سایر سرزمین‌ها و نوعی واسطه بودن یا مرجع حقوقی و نظامی بودنِ پارس را نشان می‌دهد. اما بنونیست به درستی نشان داده که این پیش‌فرض نادرست است و در هر دو این حروف اضافه، آنچه مراد می‌شود، همراهی و معیت است.[۱] بنابراین وقتی داریوش در نبشته‌ی تخت‌جمشید (DPe)، پیش از ذکر فهرست سرزمین‌های فرمان‌بر، عبارت *«اَدَم اَدَرشی هَدا اَنا پارسا کارا تیا هَچامَه اَترسَه مَنا باجیم آبرَه»* را می‌آورد احتمالاً به توصیف کلیت سرزمین‌هایی که فتح کرده و فرمان‌برش هستند مشغول است. این عبارت را سعید عریان (به واسطه‌ی ترجمه‌ی انگلیسی کنت) به فارسی چنین ترجمه کرده است:[۲] «[این‌ها هستند کشورهایی که] من علاوه بر مردم پارسی از آن خود کردم، که از من ترسیدند (و) به من باج دادند». در این ترجمه «هَدا» به صورت «علاوه بر» ترجمه شده و بنابراین طوری وانمود شده که گویی مردم پارس افرادی مجزا از اعضای این سرزمین‌ها هستند و هراسیدن از شاه و باج دادن به او تنها به سرزمین‌های یادشده منحصر بوده است.

ترجمه‌ی یادشده، چنان که کنت در یادداشت پای ترجمه‌اش عنوان کرده، گوشزد بنونیست را مورد توجه قرار داده و بنابراین فرض نکرده که منظور داریوش گشودن و ترساندن و باج گرفتن از سرزمین‌های تابع «به واسطه و از

---

1. Benveniste, 1945: 51-53.

۲. کنت، ۱۳۸٤: ٤٤٨.

راهِ» مردم پارس بوده است. این در حالی است که درون‌مایه‌ی آن تعبیر پیشین هم‌چنان در این ترجمه‌ی جدید جاری و ساری است. نکته‌ی کلیدی در فهم این عبارت، آن است که در آن به «پارسا کارا» اشاره شده، که مردان/ مردمان/ سپاهیانِ پارسی معنی می‌دهد. بنابراین اگر «هدا» را به «با» برگردانیم، به تعبیری روشن و شفاف می‌رسیم: داریوش در این‌جا خود را با مردم پارس جمع بسته و از ایشان هم‌چون توصیفی برای سراسر سرزمین‌هایی که به زودی فهرست می‌شوند استفاده می‌کند. به بیان دیگر، انگار نام پارسی اسمی جغرافیایی یا نامی خاص برای اشاره به قبیله‌ای ویژه نیست. بلکه نامی عام است که وضعیتی خاص و موقعیتی مشخص را در سراسر سرزمین‌های فهرست‌شده نشان می‌دهد. کلید اصلی فهم این عبارت، اشاره به کارا (سپاه/ مردمان) است، و تأکید داریوش بر دو متغیرِ اصلی نشانگرِ رعایت داد و قانون؛ یعنی، حساب بردن از اقتدار شاه و پرداخت خراج.

داریوش در این متن چنین می‌گوید: این‌ها سرزمین‌هایی هستند که داد و قانون هخامنشی را با پرداخت خراج به من و حساب بردن از قانون من رعایت کردند. موضوع بر سر ترسیدن مردم از یک نفر یا پول دادن به او نیست چرا که، با توجه به سایر نبشته‌های هخامنشیان، بعید است ایشان با این دستمایه خود را ستوده باشند. اشاره به خراج و ترس از اقتدار سیاسی، قاعدتاً، به تثبیت شالوده‌ی نظم و قانون مورد نظر شاه دلالت می‌کند و این را می‌توان با نگریستن به فعل آغازینِ جمله دریافت. عبارت با «اَدَم اَدَرشی» آغاز شده که به شکل بحث‌برانگیزی «از آنِ خود کردم» ترجمه شده است. در حالی که فعلِ ادرشی از ریشه‌ی دَر (dar) مشتق شده و «نگه‌داشتن، بنیان کردن، محکم ساختن» معنی می‌دهد. چنان که عبارت لاتین firmus (محکم کردن) و فعل لیتوانیایی daryti (ساختن) نیز از همین ریشه است و

عنصر پایه‌ی نام‌های پارسی بسیاری (از جمله داریوش، ویدَرنَه، اوپَه‌دَرمَه) از این بن گرفته شده است.[1] اگر با پشتوانه‌ی سایر کتیبه‌های داریوش، این ارجاع داریوش به دو عنصر باج و ترس را در معنای تثبیت اقتدار سیاسی و جاری ساختن قانون و داد بگیریم، آن‌گاه «ادم ادرشی» چنین ترجمه می‌شود که «من نگه داشتم و پایدار ساختم».

داریوش در این‌جا به فهرست سرزمین‌هایی که تابع قانون او شده‌اند و به این ترتیب نظم در آنها تثبیت شده و توسط شاه نگه داشته شده‌اند اشاره می‌کند. این‌جاست که عبارتِ مردمان پارسی با حالت بایی وارد می‌شود. داریوش می‌گوید که این سرزمین‌ها را – بر اساس دو نشانه‌ی خراج و پروای از اقتدارش – نگه داشته و منظم کرده، و این کار را با مردمان پارسی انجام داده است. به روشنی آشکار است که مردمان پارسی در این عبارت به قلمرویی جغرافیایی یا مفهومی نژادی و قبیله‌ای اشاره نمی‌کنند، وگرنه وضعیت بایی در موردشان معنا نداشت. داریوش به همراهِ مردمان پارسی نظمِ مبتنی بر خراج و پروا را در سرزمین‌ها مستقر کرده است. بنابراین «پارسا کارا» عبارتند از مردمانی که در این نگه داشتن و مستقر ساختنِ نظم با داریوش همراه بوده‌اند. از این‌جا برمی‌آید که داریوش کلمه‌ی پارسی را در این‌جا به صورت نامی عام و فراگیر برای تمام کسانی که از مردمان/ سپاهیانِ وفادار به وی باشند به کار برده است و از آمیختن آن به دلالتی جغرافیایی یا نژادی، یعنی از آوردن این نام در میان فهرست سرزمین‌ها، پرهیز کرده است.

به زودی شمار زیادی از شواهد را پیش خواهم کشید که نشان می‌دهد نه تنها داریوش از کلمه‌ی پارسی مفهومی چنین عام را مراد می‌کرده، که شهروندان دولت هخامنشی نیز از این واژه تصویری چنین فراگیر، غیرجغرافیایی و فراقومی

---

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٦١٢.

در ذهن داشته‌اند. عام بودنِ مفهوم پارسی را با نگریستن به انتهای همین نبشته نیز به خوبی می‌توان دریافت. داریوش، پس از آن که تعبیرهای یادشده را به کار می‌گیرد، درست بعد از فهرست نام سرزمین‌های فرمان‌بردار، می‌نویسد که: « *اگر این‌گونه می‌اندیشی که از دیگری نترسم، این مردم پارس را بپای. اگر مردم پارس پاییده شوند، از این پس شادی به وسیله‌ی اهورامزدا بر این خاندان فرو خواهید رسید*»[1].

برخی از نویسندگان معاصر این عبارت را چنین فهم کرده‌اند که پایداری و اقتدار کل شاهنشاهی به اعضای قبیله‌ی پارس یا ساکنان سرزمین پارس وابسته است، و شاه باید به وضع اعضای این قبیله رسیدگی کند. کافی است به جمعیت قبیله‌ی پارس (در بیشترین حالت، ۲۰۰ هزار تن) بنگریم و آن را با جمعیت ایران‌زمین در آن روزگار (۱۲ تا ۱۵ میلیون نفر) و جمعیت کل شاهنشاهی (۲۵ میلیون نفر) مقایسه کنیم تا دریابیم که این تفسیر تا چه حد نادرست و بی‌ربط می‌نماید، آن هم در شرایطی که داریوش و جانشینانش به شکلی معنادار از آوردن نام پارسی در میان نام سایر سرزمین‌ها خودداری کرده‌اند.

محتمل‌ترین تعبیری که از کاربرد کلمه‌ی پارسی در این‌جا می‌توان دریافت، همان است که داریوش با آن کل شهروندان سرزمین‌هایی را در نظر دارد که چنین منظم فهرست شده‌اند. این که نظم و امنیت در کل به پاس‌داشت و مهربانی به پارسیان وابسته است، و این که فرو رسیدنِ شادی از سوی اهورامزدا به این کار وابسته است، نشانگر آن است که در این‌جا با مفهومی محدود و کوچک سر و کار نداریم. داریوش در این کتیبه، هم در ابتدا و هم در انتهای

۱. کنت، ١٣٨٤: ٤٤٨.

کار، بر عام بودن مفهوم پارسی تأکید کرده و مفهومی عمومی از آن را به دست داده است. این مفهوم اما، مترادف با شهروند یا رعیتِ دولت هخامنشی نیست، بلکه شکلی خاص از شهروندی را در نظر دارد. گویا داریوش با اشاره‌ی ابتدای نبشته و تصریحِ پایانی‌اش، مدلی از شهروند شایسته و عضوِ جامعه‌ی وفادار به قانون و نظم هخامنشی را تصویر کرده و همان را با نام پارسی مشخص ساخته است.

تعبیری که از عبارت یادشده به دست دادم با مرور سایر کاربردهای کلمه‌ی پارسی در متن‌های پارسی باستان تأیید می‌شود. تردیدی نیست که نام پارس – مانند ماد – در سده‌های هشتم و نهم پ.م. برچسبی بوده که اتحادیه‌ای از قبایل آریایی را از بقیه متمایز می‌کرده است. از همین دوران نام پارسی در زبان‌های گوناگونِ جهان باستان ظاهر می‌شود. «پا– آر– سو» در اکدی، «پار– شیپ» در ایلامی، و پِرسِس (Περσησ) در یونانی[1] تقریباً هم‌زمان با هم در اواخر قرن نهم پ.م. در منابع نوشتاری پدیدار می‌شوند و یک قرن بعد می‌بینیم که در اساطیر یونانی نیز پهلوانی به نام پرسئوس بر صحنه پدیدار می‌شود. تمام این ثبت‌ها، تنها به نامی قومی و نژادی و گاه جغرافیایی دلالت می‌کنند و از مفهومی که در کتیبه‌ی داریوش در تخت‌جمشید دیدیم، نشانی در آن دیده نمی‌شود.

کاربرد کلمه‌ی پارسی در کتیبه‌های هخامنشی دو دوره‌ی متمایز دارد. در کتیبه‌ی بیستون، کلمه‌ی پارس برای اشاره به سرزمین (معمولاً همراه با ماد) و یا به عنوان لقبی که هویت نژادی و قومی سرداران را نشان می‌دهد، به کار گرفته شده است. در ابتدای این کتیبه داریوش «شاه در پارس» دانسته شده (بندهای ۳–۱) و این نام به عنوان یکی از

---

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٦۳۷.

سرزمین‌های تابع وی قید شده است (بندهای ۱۷–۱۲). آشکار است که داریوش به پارس و ماد هم‌چون قلب جغرافیایی قلمرو خود می‌نگریسته، چون بارها به «پارس و ماد و سرزمین‌های دیگر» اشاره کرده است (بندهای ۵۰–۴۳). با وجود این، در جریان شورش‌های سال ۵۲۲ پ.م، پارس کانون ناآرامی است و به داریوش وفادار نمی‌ماند. گذشته از نام سرزمین، در این متن ۱۷ بار از این کلمه به شکل مفرد مذکر فاعلی برای مشخص ساختنِ قومیت سرداران داریوش مانند ویندرفرنه (وندافر) و وئومیسَه (هومیترا) استفاده شده است.

در این مورد کاربرد کلمه‌ی پارسی درست مانند ارمنی یا مادی یا ساگارتی است که در موارد دیگری به کار گرفته شده و به همین ترتیب، عضویت فردی در یک زمینه‌ی قبیله‌ای را نشان می‌دهد. در پایان این نبشته، فهرست شش پهلوانی آمده که همراه با داریوش شورش کردند و بردیا / گوماتا را به قتل رساندند. ایشان نیز همگی با لقب پارسی مشخص شده‌اند. اما گذشته از این کاربرد، اشاره‌ای وجود ندارد که این کلمه در آن هنگام به عنوان برچسبی عمومی یا ستایش‌شده برای افرادِ مهم به کار گرفته شده باشد.

داریوش وقتی در تخت‌جمشید نبشته‌های خود را نگاشت و بار دیگر در آنها از کلمه‌ی پارسی استفاده کرد، کاملاً از کاربرد قدیمی رایج در بیستون فاصله گرفت. از این‌جا به بعد می‌بینیم که نام پارس در کتیبه‌های هخامنشی برای اشاره به کلّیت مردم ساکن در ایران‌زمین یا اشاره به کل این سرزمین به کار گرفته می‌شود.

بنابراین می‌توان حدس زد که داریوش در سال‌های آغازینِ دهه‌ی ۵۱۰ پ.م. در استفاده از نام پارسی چرخشی زبانی را تجربه کرده و کاربرد نوین آن به عنوان نامی عام و فراقومی را ابداع کرده است. جالب است که از کمی پیش‌تر، داریوش از سرزمینی در میان شهربانی‌های قلمرویش نام برده که به این ترتیب در منابع هخامنشی اولیه دیده

نمی‌شود. در واقع، نویسندگان زیادی به غیاب نام ایلام به عنوان یک شهربانی (ساتراپی) مستقل در دوران کوروش و کمبوجیه اشاره کرده‌اند.[1] بعید نیست که غیاب این نام بدان دلیل باشد که قلمرو باستانی شوش و انشان، یعنی دولت باستانی ایلام، زیر فرمان کوروش با نام پارس بازسازی شده بود و این نام برای اشاره بدان به کار گرفته می‌شد. داریوش احتمالاً همان شاهی بوده که بار دیگر کاربرد نام ایلام را برای اشاره به این قلمرو باب کرده و به تدریج آن را جایگزین اسم پارس کرده است.

داریوش در نبشته‌ی Dpd، بعد از اشاره به اهورامزدا و این که آسمان و زمین و مردم و شادی را آفریده، می‌گوید که این سرزمین پارس که اهورامزدا به من ارزانی داشت، اسبان خوب و مردان خوب دارد.[2] کافی است این عبارت را با محتوای کتیبه‌ی دیگر داریوش مقایسه کنیم تا دریابیم که مقصود امری محلی و موضعی نبوده و اشاره به پارس، به سراسر قلمرو هخامنشی اشاره دارد. داریوش در نبشته‌ی شوش (DSf) می‌گوید: «(اهورامزدا) *این شهریاری را به من بخشید، که بزرگ، دارای اسبان خوب، و دارای مردان خوب است*»[3]. هم‌چنین در نقش‌رستم لقب پارسی را با افتخار برای خودش و پدرش به کار می‌گیرد، و برای آن که بر عام بودنش تأکید کند، در همان‌جا با اشاره به اورنگ شاهنشاه می‌گوید که اقوام نگهدارنده نشانه‌ی آن هستند که نیزه‌ی مرد پارسی در دوردست‌ها رزم آورده است.[4] در

---

۱. پاتس، ۱۳۸۵: ٤٨٧.

۲. کنت، ۱۳۸٤: ٤٤٦.

۳. کنت، ۱۳۸٤: ٤٦٦.

٤. کنت، ۱۳۸٤: ٤٥٢.

کتیبه‌ی همین دیوارنگاره، که کنار نگه‌دارندگانِ اورنگ نوشته شده، نام تمامی سی قومیتِ برسازنده‌ی هخامنشی یاد شده[1] و بنابراین تردیدی باقی نمی‌ماند که «پارس» در نبشته‌های دوران پختگی سلطنت داریوش به سراسر قلمرو هخامنشی اشاره می‌کند و نام «پارسی» لقبی برای تمام شهروندان برگزیده و وفادار این دولت جهانی است، مستقل از آن که به کدام قومیت یا سرزمین منسوب باشند.

در برخی از فهرست‌ها، مانند کتیبه‌ی خود داریوش در بیستون، می‌بینیم که پس از نام برده شدن فهرست سرزمین‌های تابع، شاهنشاه هخامنشی می‌گوید این مردم پارس هستند و از جانشین خویش می‌خواهد که تا مردم پارس را بپاید. در برخی از موارد نام پارس اصولاً در فهرست وجود ندارد و پس از آن که فهرست یادشده ارائه می‌شود، شاهنشاه عبارتِ «خداوند مردم پارس را بپاید» یا «تو که پس از من به قدرت می‌رسی، مردم پارس را بپای» را به کار می‌برد. چنان که به زودی بیشتر در این مورد بحث خواهم کرد، به گمان من این نشانگر آن است که در دوران داریوش هخامنشی و در همان ابتدای دوران پادشاهی وی، مفهوم پارس از موقعیت یک نام قبیله‌ای و جایگاه سرزمینی خارج شد و هم‌چون برچسبی برای مفهوم استعلایی و تا حدودی ایدئولوژیک به کار گرفته شد. نیولی در کتاب آرمان ایران تاکید کرده که نام ایران در عصر هخامنشی برای گستره‌ی سیاسی هخامنشیان کاربرد و رواجی نداشته است، و بر این مبنا وجود هویتی ملی متمایز و منظمِ ایرانی را در این دوران انکار کرده است. این در حالی است که با مرور عبارتهای یاد شده به روشنی معلوم می‌شود که شاهانشاهان خودانگاره‌ی دقیق و روشنی از دولتِ جهانیِ

۱. لوکوک، ۱۳۸٦: ۲۷۰–۲٦۹.

هخامنشی در ذهن داشته‌اند و برچسب مشخصی هم برایش به کار می‌گرفته‌اند. ایشان در این دوران هنوز کشور خود را ایران نمی‌نامیدند، بلکه آن را پارس می‌خواندند. نام ایران که از « سرزمینهای آریاییِ» اوستایی برگرفته شده و در ابتدا ماهیتی دینی داشته، بعدها و احتمالا در عصر اشکانی به این نام افزوده شده است.

در دوران داریوش واژه‌ی پارس نه تنها به عنوان نام رسمی دولت هخامنشی تثبیت گشت، که به عنوان برچسبی برای انسان کامل و اَبَرانسان نیز به کار گرفته شد. به زودی به کاربردهای لقب پارسی در این معنا بیشتر خواهم پرداخت. فعلا توجه به این نکته اهمیت دارد که کاربرد واژه‌ی پارسی به عنوان برچسبی عمومی در متن‌های متأخرتر، به معنایی از این واژه بر می‌گردد که در فاصله سال‌های ۵۲۰ تا ۵۰۰ پیش از میلاد و با پشتیبانی داریوش هخامنشی ابداع شده و رواج یافته است.

بخش سوم: عصر داریوش

گفتار نخست: فراز آمدن داریوش بزرگ

۱. در آن هنگام که کمبوجیه برای فتح مصر از صحرای سینا گذشت، در میان سرداران سپاهش مردی حضور داشت به نام «داریَه‌وَهوش» (داریوش). این نام در ایلامی به صورت «دا- ری- یا- مَه- او- ایش» و در اکدی به شکل «دا- ری- یا- موش» ثبت شده است و یونانیان آن را به شکلِ (Δαριειοσ) می‌نوشتند. این کلمه از دو جزءِ «داریَت» (نگه‌دارنده، دارنده، بنیان‌گذارنده) و «وُهو» (بِهی، نیکی) تشکیل شده و «نگه‌دارنده‌ی نیکی» معنی می‌دهد.[1]

داریوش، در آن هنگام، مردی بود حدود سی ساله که از تباری اشرافی برخاسته بود و با کمبوجیه خویشاوندی داشت. پدرش، ویشتاسپ، از یاران قدیمی کوروش بود و وقتی کار فتح ایران‌زمین به سرانجام رسید، به عنوان شهربان پارت منصوب شد و در گرگان دستگاهی و درباری برای خود ترتیب داد. خاندان داریوش از رهبران قدیمی اتحادیه‌ی قبیله‌های پارسی بودند و چنین می‌نماید که دست‌کم از سه نسل پیش از او در بخش‌های گوناگون ایران زمین در رأس حکومت‌هایی محلی قرار داشته باشند. در دو لوح زرین، که به یادبود پدران داریوش پدید آمده، می‌توان تبار او را بازجست. یکی از آنها به آریارَمَنَه پسر چیش‌پش پسر هخامنشی تعلق دارد.[2] دیگری، به نام اَرشام پسر همین آریارمنه

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٦۱۳.

۲. کنت، ۱۳۸٤: ۳۹۱.

نوشته شده است.[1] داریوش در بیستون خود را پسر ویشتاسپ، و نوه‌ی ارشام هخامنشی می‌نامد. بنابراین می‌توان تبار او را به این ترتیب بازسازی کرد: داریوش پسر ویشتاسپ، پسر ارشام، پسر آریارمنه، پسر چیش‌پش، پسر هخامنش. تبارنامه‌ی کوروش نشان می‌دهد که خاندان او با این شاخه‌ی خانوادگی موازی بوده‌اند. کوروش در نبشته‌ی حقوق بشر تبار خود را چنین ثبت کرده: کوروش پسر کمبوجیه، پسر کوروش، پسر تئیش‌پش (چیش‌پش)، پسر هخامنش. از این رو، ویشتاسپ و کوروش با هم نوه عمو بودند و پدر بزرگان‌شان برادر هم محسوب می‌شدند.

داریوش در بیستون تأکید کرده که در خاندانش هشت تن پیش از او شاه بودند و او نهمین کس محسوب می‌شود. در این شمارش، قاعدتاً، به زمامدارانِ هر دو شاخه‌ی دودمانی نظر دارد. هشت تنی که از این خاندان پیش از داریوش بر تخت نشستند عبارتند از: کوروش و کمبوجیه شاهان جهان، کوروش و کمبوجیه و چیش‌پش شاهان انشان، و ویشتاسپ و آریارمنه و ارشام که احتمالاً شاهان محلی پارت یا جایی در ایران شمالی بوده‌اند. هخامنش به احتمال زیاد رهبر قبیله‌ای است که کوچ شاخه‌ای از پارس‌ها را به درون ایران‌زمین رهبری کرد، و او را نمی‌توان شاه – یعنی فرمان‌روای قلمرویی یکجانشین – در نظر گرفت و داریوش نیز چنین نکرده است.

ویشتاسپ، که از یاران و بلندپایگانِ دربار کوروش بود، با زنی به نام رودوگونه (یعنی رُزگونه، دارای گونه‌هایی هم‌چون گل سرخ) ازدواج کرد و از این وصلت در حدود سال ۵۵۰ پ.م. داریوش زاده شد. زمان تولد او با سال‌های

---

۱. کنت، ۱۳۸٤: ۳۹۲.

نخستینِ خیزش کوروش برای فتح جهان مصادف بود، و زمانی که کوروش به بابل وارد شد و فتوحات خود را تکمیل کرد، داریوش نوجوانی یازده ساله بود.

داریوش، به زودی، به مردی دلیر و اثرگذار تبدیل شد. منابع یونانی در مورد زیبایی چهره و بدنش بسیار نوشته‌اند و در نگاره‌های دوران خودش هم به صورت مردی با ظاهر گیرا و بدنِ متناسب و عضلانی بازنموده شده است. بر مبنای همین نگاره‌ها و تندیس‌ها معلوم شده که ۱۷۳ سانتی‌متر قد داشته است. تندیسی که در ابعاد طبیعی از او باقی مانده و مقایسه‌ی ابعاد بدنش در برخی از کتیبه‌ها، که واقع‌گرا هستند، به محاسبه‌ی عدد یادشده انجامیده است. داریوش چنان که خود در نقش‌رستم خویشتن را توصیف کرده، مردی ورزشکار و جنگاوری توانمند بوده است. زمانی که دشمنان فرزندش در یونان دست به قلم بردند تا او را توصیف کنند تنها توانستند درباره‌ی نیک‌خویی و تدبیر و خردش بنویسند، و قاعدتاً از همان ابتدا مردی خوشخو و محبوب بوده است.

داریوش به سرعت سلسله‌مراتب قدرت را در دربار کوروش و کمبوجیه طی کرد. حدس زده می‌شود که او ترکش‌برِ کوروش بوده باشد، و هرودوت تصریح کرده که در زمان فتح مصر وظیفه‌ی نیزه‌داری کمبوجیه بر عهده‌ی وی بوده است. لقبی که هرودوت در این مورد به کار گرفته δορυφοροσ (دوروفوروس) است که «برنده‌ی نیزه» معنی می‌دهد. هرودوت به مفهوم این نقش تشریفاتی در دربار پارس پی نبرده و فکر کرده نیزه‌داری نوعی پاسبانی و نگهبانی بوده است و بنابراین موقعیتی فروپایه محسوب می‌شده است.[1] برای همین هم ناگزیر شده چگونگیِ برکشیده

---

۱. هرودوت، کتاب سوم، بند ۱۳۹.

شدنش به مقام شاهنشاهی را به اموری خرافی و فراطبیعی منسوب کند. مثلاً گفته که کوروش خواب دیده بود که داریوش بال دارد و آنها را بر آسیا و اروپا گسترانده است.[1]

این کلمه‌ی دوروفوروس همان «ارشتی‌بَرَه» در پارسی باستان است که در نبشته‌ی کوچک داریوش در نقش‌رستم (DNc) دیده می‌شود و به نیزه‌دارِ داریوش، گئوبرووه، منسوب شده است. این واژه از دو بخشِ اَرْشتی (نیزه) و بَرَه (بَر/ برنده) تشکیل شده است. با توجه به پایگاه بلند گئوبرووه روشن است که نیزه‌داری مقامی بلندپایه و ارجمند بوده است، چندان که گویا کمبوجیه خود پیش از به دست گرفتن حکومت، نیزه‌دار کوروش بوده است. بنابراین نیزه‌داری شاه مقامی نظامی مانند سپهبدی بوده و یکی از نخبه‌ترینِ سرداران پارسی آن را بر عهده می‌گرفته است.

داریوش در زمان بر تخت نشستن کمبوجیه مردی جوان بود و بیست و اندی سال سن داشت. احتمالاً او در همین زمان با دختر شهربان بابل ازدواج کرد. همسرش «اَرتَه‌بامَه» (آرتابام)، دختر گوبارو (شکلِ بابلی همان گئوبرووه)، نام داشت که نامش به معنای «روشنایی پرهیزگاری» است و به خاطر وجود عنصرِ ارته (راستی، همتای اشه در اوستایی) در نامش طنینی زرتشتی دارد. ناگفته نماند که در آن هنگام شهربانی بابل یکی از مهم‌ترین مقام‌های شاهنشاهی محسوب می‌شد و گوبارو، پدرزن داریوش، در واقع به جایگاهی برکشیده شد که خودِ کمبوجیه پیش از تاج‌گذاری آن را اشغال کرده بود.

---

۱. هرودوت، کتاب نخست، بند ۲۰۹.

داریوش و آرتابام در زمان حکومت کمبوجیه بچه‌دار شدند و پسری را که چشم به جهان گشوده بود «اَرتَه‌بَرزَنَه» (آرتابرزن) نامیدند که باز نامی با مضمون زرتشتی است و «بلندای پرهیزگاری» یا «تناوری راستی» معنی می‌دهد. این پسر در نگاره‌ای که به سال ٤٢٨ پ.م. مربوط می‌شود، در پشت سر داریوش بازنموده شده است. در یکی از الواح تخت‌جمشید، که به سال ۵۰۰ پ.م. مربوط می‌شود، اشاره شده که آرتابام، که در آن هنگام ملکه بود، از دربار برای خودش و خدمتکارانش سهیمه‌ای مشتمل بر ۲۹۹۰ لیتر شراب دریافت می‌کرده است.

در زمان حکومت کمبوجیه داریوش نیز، مانند سایر سرداران بلندپایه‌ی پارسی، یکی از همراهان و درباریان شاهنشاه بود و نشانی از سرکشی یا بلندپروازی‌هایش در تاریخ‌ها ثبت نشده است. این روند با بر تخت نشستنِ بردیا دستخوش دگرگونی شد.

۳. داریوش از لحظه‌ای وارد تاریخ شد که کمبوجیه درگذشت و بردیا به جای او بر تخت نشست. از این لحظه به بعد، او با دسیسه‌ای درگیر شد که مقدر بود، در نهایت، شاهِ جوان را از میان بردارد و داریوش را جانشین وی سازد. در *تواریخ* هرودوت و روایت کتسیاس و تاریخ‌نویسان بعدی داستان شکل‌گیری این توطئه به شکلی کمابیش همسان بازگو شده و با ارجاع به کتیبه‌ی بیستون می‌توانیم استخوان‌بندی موضوع و هویت مردانِ نقش‌آفرین در آن را به دقت مشخص کنیم.

نخستین کسی که فکرِ قیام بر ضد بردیا را عنوان کرد، مردی اشراف‌زاده بود که یونانیان نامش را به صورت اوتانِس ثبت کرده‌اند، و احتمالاً شکل پارسی باستان نامش «هوتَنَه» بوده و این همان نام امروزینِ هوتَن (به معنای

دارنده‌ی تن و بدنِ سالم و زیبا) است. داریوش نام او را به شکلِ هوتن پسرِ سوخرای پارسی ثبت کرده است.[1] سوخرا همان کلمه‌ی سرخ امروزین در فارسی است و کمابیش همان سهراب است که امروز هم رواج دارد. این مرد، مانند ویشتاسپ، از دوران کوروش جایگاهی ارجمند و مهم داشت. هرودوت او را شریف‌ترینِ تمام پارس‌ها دانسته است و در جریان شورای تعیین سلطنت بعد از بردیا، او را سخن‌گویی دانسته که هوادار دموکراسی است و به این ترتیب خواسته تا ارج و قدر دموکراسی را نشان دهد.

هوتن با شاهنشاهان پارسی رابطه‌ای خویشاوندی داشت. خواهرش «کَساندانَه» زن کوروش بود و دخترش «فایدیمَه» با بردیا ازدواج کرد.[2] از این رو، او برادر زن کوروش بزرگ و پدرزنِ شاهی بود که تازه بر تخت نشسته بود. هرودوت گفته که او نخستین کسی بود که در هویت گوماتا شک کرد، و بعد از آن حرف از بریده بودنِ گوش بردیای دروغین به میان می‌آید و این که فایدیمه تنها با این نشانه توانست گوماتا را از بردیای راستین تشخیص دهد. خودِ همین داستان یکی از دلایلی است که راستین بودنِ بردیا را نشان می‌دهد. وگرنه مگر ممکن است بردیا کشته شود و نه هوتن و نه دخترش از مرگ داماد و شوهرشان خبردار نشوند و بعدتر که فردی دیگر به جای وی بر تخت نشست، تنها، از روی گوش بریده‌اش جعلی بودنِ هویتش را دریابند؟ آن هم در شرایطی که هوتن نه تنها پدر زن، بلکه دایی بردیا هم بوده و قاعدتاً در میان کسانی بوده که از کودکی او را پرورده است. توضیحِ معقول‌تر آن است که بردیا بعد

---

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٤۳٦.

۲. هرودوت، کتاب سوم.

از تاج‌گذاری سیاست انقلابی خود را آغاز کرد و هوتن، که عضوی از طبقه‌ی جنگاورانِ نخبه‌ی پارسی بود، با مسیری که دامادش در پیش گرفته بود سر ناسازگاری داشت.

هوتن، وقتی تصمیم گرفت دامادش را از پای درآورد، کوشید تا چند تن دیگر از اشراف پارسی را با خود هم‌دست کند. به این شکل بود که دو نفر دیگر به توطئه پیوستند. یکی از آنها گئوبرووه (گوبارو) پسر مردونیه از قبیله‌ی پَتی‌شووْریش[1] بود که بعدها نیزه‌دار داریوش شد و به نامش در نبشته‌ی کوچکِ شوش اشاره کردیم. چنان که گفتیم او هم سرداری بلندمرتبه بود و هم پدرزن داریوش محسوب می‌شد. دیگری اَردومَنیش پسر وَهَه‌اوکَه (اردومنش، یعنی دارای منش و اندیشه‌ی شریف) نام داشت که احتمالاً همان است که هرودوت با اسمِ اسپتی‌نِس از او یاد کرده است. هر کدام از این دو هم‌دستِ تازه، یکی از دوستان خود را به جمع مخالفان معرفی کردند. گوبارو از مردی به نام بغه‌بوخشَه (بغ‌بخش)[2] پسر دَتووَهیه دعوت کرد و اردومنیش از دوستش یاری خواست که ویدارنَه پسر بَگابیگنَه نامیده می‌شد. منابع یونانی نام این دو تن را به صورت مگابوسوس و هیدارنس ثبت کرده‌اند. خودِ هوتن هم در این موجِ دوم دعوت فعال بود و ویندَفَرنَه (وندافر، یعنی یابنده‌ی فره) پسر وایسپارَه را به یاری خواند.[3]

---

۱. تصویر این مرد را در نقش‌رستم پشت سر داریوش می‌بینیم. پتیشووریش که نام خاندان اوست یعنی «بسیار ارجمند» (لوکوک، ۱۳۸۶: ۱٤۷).

2. Benveniste, 1966: 108.

۳. هرودوت، کتاب سوم، بند ٦٧.

تا این‌جای کار توطئه‌گران شش تن بودند که عبارت بودند از: هوتن، گوبارو، اردومنیش، بغ‌بخش، ویدارنه و وندافر. قاعدتاً تمام این اشخاص پهلوانانی نام‌دار و پرنفوذ بودند و همگی هم در جرگه‌ی سرداران بزرگ پارسی موقعیتی شایسته داشتند. با وجود این، گروه‌شان برای کشتن بردیا و به خصوص تثبیت قدرت پس از مرگ وی اعتبار و کارآیی لازم را نداشت. از این رو به سراغ داریوش رفتند و او را نیز به همکاری دعوت کردند. از این‌جا معلوم می‌شود که داریوش هم شخصیتی بانفوذ و مؤثر بوده و هم توطئه‌گران پیش از دعوت وی نیاز داشته‌اند تا یارگیری کنند و به این ترتیب وی را در قالب گروهی منسجم به همکاری دعوت کنند. داریوش، با توجه به جایگاهش به عنوان ترکش‌بر کمبوجیه، در این لحظه یکی از سپه‌سالارانِ مهم دولت شاهنشاهی بوده و چه بسا که رهبری کل ارتش بر عهده‌ی او بوده باشد.

نقش مهمی که داریوش در فرو نشاندن شورش‌های بعدی ایفا کرد، و حرف‌شنوی سرداران پارسی و مادی از او، نشانگرِ آن است که او در زمان بردیا نیز موقعیتی مهم را در اختیار داشته است. از این رو، معقول است بپذیریم که توطئه‌گران با پیشنهادِ تاج‌وتخت به سراغ داریوش رفته‌اند و از همان ابتدا او را به عنوان جانشین بردیا برگزیده بودند. این با گزارش هرودوت در این مورد تعارض دارد. هرودوت می‌گوید که همه‌ی هفت توطئه‌گر مدعی تاج‌وتخت بودند. در میان ایشان هوتن – که بسیار مورد احترام هرودوت است – از این دعوی چشم پوشید، بدان شرط که هر

کس شاه شد او را از فرمان‌بری معاف بدارد. بقیه هم بین خود قرار گذاشتند با اسبان‌شان به نقطه‌ای در جنگل بروند و در آن نقطه اسبِ هر کس که شیهه کشید، شاه شود.[1]

برداشت هرودوت که تمام این هفت تن را همتا فرض کرده و تنها هوتن را ممتازتر از بقیه دانسته، نیاز به نگاهی نقادانه دارد. نخست آن که جایگاه این هفت تن برابر نبوده است. هوتن در زمانِ یادشده پیرمردی بوده که سنی برابر با پدر داریوش داشته است. او آغازگر دسیسه و مغز متفکر جمع بوده، اما نشانی از این که بر ارتشیان نفوذی داشته باشد، در دست نیست. بقیه‌ی نام‌ها نیز، با وجود احترامی که در بیستون بذل‌شان شده، شخصیت‌هایی طراز اول محسوب نمی‌شدند و مثلاً هیچ کدام‌شان، جز هوتن و داریوش، از خویشاوندان خاندان کوروش نبودند.

در واقع، دلیلِ احترامی که هرودوت برای هوتن قایل است به اموری کاملاً بی‌ربط باز می‌گردد. هوتن بعد از به بار نشستن قیام و تسلط داریوش بر امور، حکومت کاپادوکیه را برای فرزندانش خواست و گرفت و هرودوت که در هالیکارناسوس در همسایگی این منطقه زاده و پرورده شده بود، بخش مهمی از عمر خود را در جامعه‌ای گذراند که به طور مستقیم زیر فرمان فرزندان هوتن بود. از این رو، ستایش وی از هوتن را باید به خاطرات دوران کودکی و زمینه‌ی پرورده شدنِ وی مربوط دانست.

به همین ترتیب، داستانِ شیهه کشیدن اسب هم که هرودوت تنها راوی‌اش است، کاملاً نامعقول و نامحتمل می‌نماید، هر چند در روزگار ما تاریخ‌نویسان اروپایی ارج و اهمیت بسیاری برای آن قایل شده‌اند. مثلاً ویدنگرن گفته

---

۱. هرودوت، کتاب سوم، بند ۸۵.

که این ماجرا به فال زدن بر مبنای رفتار اسب[1] مربوط می‌شود که احتمالاً رسمی مهرپرستانه بوده است،[2] و داندامایف هم کمابیش همین را پذیرفته است،[3] و البته این دو به این نکته نپرداخته‌اند که چگونه داریوشی که آشکارا مزدیسن و زرتشتی است و احتمالاً به تازگی موفق به کشتن شاهی مهرپرست شده بود، با هم‌فکران و هم‌دستانش به این روش عجیب روی آورده‌اند. از سویی دیگر، قدرت و اعتبار تمام مدعیان سلطنت باید به یک اندازه و کاملاً همسان باشد تا همگی زیرِ بارِ شرطی چنین تصادفی بروند. در مورد این جماعت می‌دانیم که چنین نبوده و داریوش آشکارا نفوذ و قدرتی بیش از بقیه داشته است. داستان شیهه کشیدن اسب هم شاید بازتاب و بازمانده‌ی تحریف‌شده‌ای از داستانی قدیمی باشد که طبق آن پهلوانانی از روی شیهه کشیدن اسب چیزی را پیش‌گویی می‌کرده‌اند. روایت هرودوت البته از نظر تاریخ عصب‌شناسی اهمیت دارد. چون در *تواریخ* نوشته که مهتر داریوش – مردی به نام اویبارِس (هوبار) – وقتی بر ماجرای شرط شش تن آگاهی یافت، اسب داریوش را به نقطه‌ی مورد نظر برد و چند بار مادیانی زیبا را در آن‌جا به او نشان داد، و اسب هم بنا بر طبیعت خود از سر شوق شیهه کشید. آن‌گاه در روز موعود وقتی اسبان به آن نقطه رسیدند، تنها اسب داریوش بود که زیر تأثیر خاطره‌ی جفتش شیهه کشید و تاج‌وتخت را به سوارش اهدا کرد. به این ترتیب، با تکیه به *تواریخ* هرودوت باید هوبار پارسی را نخستین کاشف شرطی شدنِ ابزاری[4] دانست و او را پیش‌گامِ تحقیقات پاولوف دانست! این برداشت که نشان می‌دهد در ایران باستان حتا مهتران اسب‌ها به اصول

1. Hippomancy
2. Widengren, 1974: 85.
3. Dandamaev, 1976: 166.
4. Instrumental conditioning

عصب‌روان‌شناسی جدید آگاهی داشته و مبدعان نظریه‌های رفتارگرایانه بوده‌اند، البته غرورآفرین است و به انگاره‌ی خاص هرودوت از ایرانیان دلالت می‌کند، اما به لحاظ تاریخی درست نمی‌نماید.

به هر رو، برداشت هرودوت از روابط قدرت در دربار پارس کاملاً نادرست است. توطئه‌گران قاعدتاً به دنبال نامزد مناسبی برای جانشینی بردیا می‌گشته‌اند و داریوش را برای این منظور شایسته تشخیص داده‌اند. از این روست که نخست در میان خود به توافق رسیدند و بعد داریوش را از موضوع آگاه کردند. لحن داریوش در مورد ایشان، وقتی در بیستون جانشینانش را به رعایت و احترام ایشان سفارش می‌کند، کاملاً خودمدارانه است: «*این‌ها هستند مردانی که چون من گوماتای مغ را -که خود را بردیا می‌خواند- کشتم، آن‌جا بودند. در آن هنگام این مردان به عنوان پیروان با من همکاری کردند... داریوش شاه گوید: تو که از این پس شاه خواهی شد، دودمان این مردان را نیک نگهداری کن*»[1]. با پیوستنِ داریوش به توطئه‌گران، شمار آنها به هفت تن رسید و توانایی‌شان برای از میان برداشتن بردیا و بازسازی نظامی شاهنشاهی تکمیل شد. شمار ایشان و موقعیت داریوش در میان‌شان شباهتی به نمادهای دین زرتشتی دارد. چرا که در این‌جا با هفت پهلوان روبه‌رو هستیم که تقدس عدد هفت را باز می‌نمایند و داریوش در میان شش یاورش به اهورامزدا در میان شش امشاسپند شباهت دارد که برای نابودی دیو دروغ (اهریمن) پای به میدان می‌نهد. با توجه به این رمزنگاری عددی، و تصریح داریوش بر تقدس اهورامزدا، می‌توان حدس زد که این هفت تن همگی زرتشتی بوده یا به ترتیبی نسبت به رمزگان زرتشتی دلبستگی داشته‌اند. این چارچوب اعتقادی علت مخالفت‌شان با بردیای مهرپرست

---

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٤۳٦ و ٤۳۷.

را نیز بهتر توجیه می‌کند. البته ناگفته نماند که تقدس عدد هفت در اصل و ریشه‌اش خاستگاهی مهرپرستانه داشت، اما در دوران داریوش بخش عمده‌ای از آیین رازآمیز مهر و آیین فلسفی زرتشتی در هم آمیخته بود و از این‌روست که اشاره به این عدد را در *اوستا* نیز فراوان می‌بینیم.

به احتمال زیاد کل این رایزنی‌ها و طرح نقشه‌ها در شش ماه نخست سال ۵۲۲ پ.م. به انجام رسید. با وجود این، بعید نیست که ناسازگاری میان این اشراف بلندپایه و بردیا ریشه در گذشته‌ای دورتر داشته باشد. داریوش می‌گوید که ادعای سلطنت بردیا و مخالفتش با سیاست‌های کمبوجیه پیش از مرگ وی آغاز شده بود و حتا زمان کشته شدن بردیا را تا پیش از لشگرکشی به مصر عقب می‌برد. چنان که گفتیم، بسیار نامحتمل است که سخن داریوش در مورد دروغین بودنِ بردیا درست باشد. با وجود این، با اشاره‌های منفی‌ای که به وی شده، می‌توان مرزبندی و دوقطبی‌های مورد توجه داریوش و هم‌دستانش را بازسازی کرد.

هفت تنی که برای نابود کردن بردیا هم‌قسم شده بودند، بردیا را به خاطر مغ بودنش، مادی بودنش و سیاستِ انقلابی مالی‌اش نکوهش می‌کردند و سابقه‌ی این رفتار وی را به پیش از فتح مصر می‌رساندند. از دید ایشان، آن فرزندِ ارجمندی که باید از پشت کوروش به وجود می‌آمد، در سال‌های فتح مصر جای خود را به مغی با عقاید تند و متعصبانه داده بود، که با فرقه‌ای از مردم ماد پیوند داشت و از اداره‌ی اقتصادی دولتی جهانی و برقراری نظم و عدالت در آن چیزی نمی‌دانست. تمام این عناصر تا حدودی درست است، با این تفاوت که این مردِ ناسازگار همان بردیای نیرومند بود که راهنمای وی برای اصلاح وضع اقتصادی جامعه‌ی برخوردارِ پارسی و مادی، شوری دینی و میلی نه چندان سنجیده بود.

٤. داریوش پس از کشتن بردیا با حمایت شش پهلوانِ همراهش به قدرت رسید و در سیزدهم مهر ماه تاج‌گذاری کرد. آن‌گاه به فاصله‌ی چند ماه، استان‌های مرکز شاهنشاهی یکی پس از دیگری بر وی شوریدند و او ناگزیر شد یک سالِ پس از آن را به جنگ و سرکوب این شورش‌ها بگذراند. ماجرای این جنگ‌ها و هویت شورشیان یکی از مهم‌ترین رخدادهای تاریخی جهان باستان است که تا به امروز به شکلی بسنده مورد تحلیل و موشکافی قرار نگرفته است.

نخستین مسأله در مورد جنگ‌های سال ۵۲۲ پ.م. آن است که این بزرگ‌ترین جنگ جهان باستان است. چنان که به زودی خواهیم دید، در سراسر جهان باستان نبردی را سراغ نداریم که از نظر شمار نفرات درگیر، تلفات، طولانی بودنِ زمان و گستره‌ی جغرافیایی به پای این جنگ‌ها برسد. نبردهای یادشده در کل تاریخ بشر تا آن لحظه بی‌سابقه بودند و بعدها هم تنها نبردهای بزرگ میان ایران و روم بود که حدود پنج قرن بعد به چنین دامنه‌ای دست یافتند.

هسته‌ی مرکزی سرزمین‌های شورشی و تقریباً تمام رهبران شورش به نواحی مرکزی ایرانشهر تعلق داشتند و این بسیار شگفت‌انگیز است. داریوش زمانی بر تخت نشست که دولت بزرگ و نیرومندی مانند مصر تازه سه سال پیش فتح شده بود، و در استان‌هایی مانند لودیه، که هر یک زمانی برای خود دولت‌هایی بزرگ بودند، ساکنانی می‌زیستند که هنوز دورانِ استقلال کشورشان را به یاد داشتند. با وجود این، هیچ یک از این استان‌ها شورش نکردند و همگی به نظم پارسی وفادار باقی ماندند. این امر، بسیار شگفت‌انگیز است و دقیقاً واژگونه‌ی الگویی است که انتظار داریم در یک دولتِ نوپای جهانی ببینیم.

استان‌هایی که در برابر داریوش شورش کردند، عبارت بودند از ماد، پارس، ایلام و بابل. دایره‌ی شورش ایشان به سرعت در سراسر شاهنشاهی منتشر شد، اما موج‌های آن بر دولت‌های جاافتاده‌ی غربی مانند لودیه و مصر و فنیقیه تأثیری نداشت، بلکه به سمت شرق پیش رفت و مردم پارت و بلخ و ری را درگیر ساخت. به عبارت دیگر، شورش‌ها، بر خلاف انتظار، جریانی استقلال‌طلبانه نبود که با هدفِ احیای دولت‌های فتح‌شده آغاز شود. بلکه برعکس، هسته‌ی مرکزی ایران‌زمین – یعنی همان بخش‌هایی که در عصر کوروش و کمبوجیه دنیا را فتح کرده بودند – را در بر می‌گرفت.

هویت شورشیان هم جالب توجه است. بخش عمده‌ی ایشان به اتحادیه‌ی مرکزی اقوام آریایی‌ای که با کوروش متحد شده بودند تعلق داشتند و همگی پارسی، مادی، ایلامی، ارمنی یا بابلی بودند. نیرومندترین و مهم‌ترینِ ایشان، کسانی بودند که خود را جانشین کوروش می‌دانستند و یا خویش را با بردیا برمی‌سنجیدند و خواستارِ جانشینی شاهنشاهِ کشته‌شده بودند. به عبارت دیگر، شورش‌های سال ۵۲۲ پ.م. در سرزمین‌های مرکزی ایرانی توسط مردانی ایرانی انجام پذیرفت و هدفش برکنار کردن داریوش بود، نه از میان بردن نظمی که کوروش و کمبوجیه بنیان نهاده بودند. سرزمین‌هایی که مردمش در جریان فتح جهان نقشی ایفا نکرده بودند و نمی‌توانستند خود را وارث کوروش قلمداد کنند، اصولاً در شورش‌ها شرکت نکردند و سرسختانه به نظم پارسی وفادار باقی ماندند.

این بدان معناست که چارچوب سیاسی نوپا و شگفت‌انگیزی که در فاصله‌ی یک نسل پیش پدیدار شده بود، چندان کارآمد و موفق بود که همگان را به رعایت قوانین و عضویت در بافتِ هویتی‌اش وا داشته بود. مصریان، لودیاییان، فنیقیان، ایونیان، حبشیان، سکاها، هندیان و اعراب در جریان یک سالی که هنوز وضعیت تاج‌وتخت پارس

معلوم نبود، نه شورشی کردند و نه مدعی‌ای برای احیای یک سلطنت محلی از میان‌شان ظهور کرد. ایشان در این یک سالِ خونین آرام ماندند و از شهربانان پارسی پیروی کردند و وقتی داریوش شورش‌ها را فرو نشاند، وی را به رسمیت شناختند. شورشیان اصلی کسانی بودند که می‌توانستند مدعی حاکمیت بر سراسر شاهنشاهی شوند، و داریوش را سزاوار این جایگاه نمی‌دانستند.

در مورد دلیلِ این شورش‌های پی در پی چند حدس می‌توان زد. چنان که دیدیم، آشناترین و سرراست‌ترین دلیل، که همانا استقلال‌طلبی سرزمین‌های تازه تسخیرشده باشد، در مورد بدنه‌ی شورش‌ها مصداق نداشت. دلیل اصلی احتمالاً ترکیبی از دو عامل بوده است. از یک سو، مردم سرزمین‌های گوناگون کوروش را به عنوان شاهِ مشترک خویش پذیرفته بودند و پسرانش کمبوجیه و بردیا را نیز پذیرفته بودند، که گمان می‌رفت همان سیاست و کردار را دنبال نمایند. چنان که دیدیم کمبوجیه این انتظار را برآورده کرد، اما بردیا با اصلاحات انقلابی‌اش از این مسیر خارج شد. بنابراین دلیل نخست آن بوده که داریوش، در واقع، از خاندان کوروش نبود و حقی بر تاج‌وتخت جهان نداشت. در ضمن، بر مبنای تأکید داریوش و خشایارشا، می‌دانیم زمانی که داریوش بر تخت نشست پدر و پدربزرگش هم‌چنان زنده بودند[1] و این در تاریخ سیاسی جهان باستان استثنایی غریب تلقی می‌شد و به جای نگرفتنِ وی در زنجیره‌ای مشروع از تاج‌داران دلالت می‌کرد.[2]

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٤٦٦ و ٤٨٥.

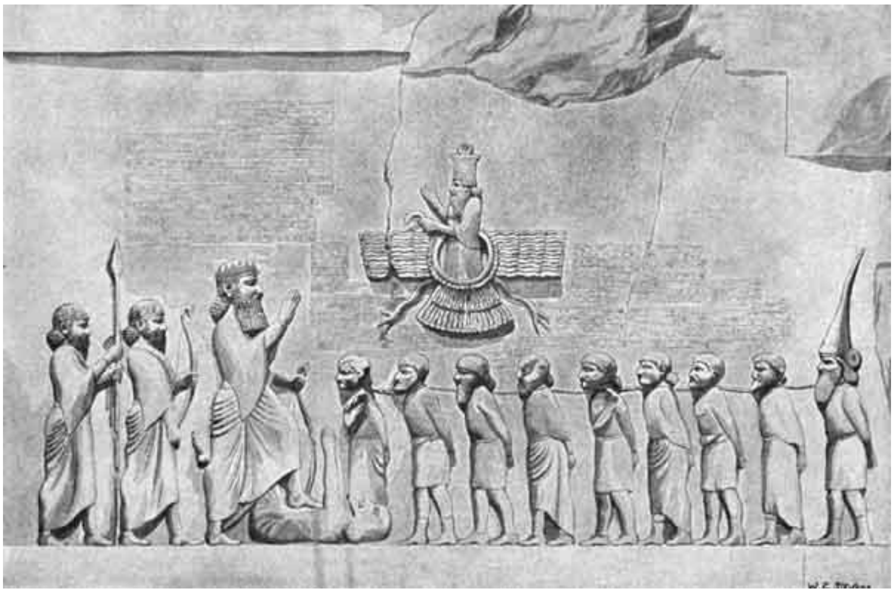
2. Boardman, 1988: 53.

دلیل دوم، به بحران اقتصادی و اجتماعی پیش‌گفته مربوط می‌شود. بردیا برای حل مسأله‌ای واقعی بود که اصلاحات خود را شروع کرد، و پل زدن بر شکاف طبقاتیِ دهان گشوده در دلِ جامعه‌ی آریایی پیروزمند را هدف گرفته بود. راهبرد مورد نظر او با وجود خشونت و تندروی‌هایش، هوادارانِ خاص خود را پیدا کرده بود. از این رو، دومین دلیلی که باید شورشیان را به مخالفت با داریوش وا داشته باشد، موافقت ایشان با سیاست‌های بردیا و پیروی‌شان از سیاست تندروانه‌ی وی بوده است. به همین دلیل هم مهم‌ترین و کامیاب‌ترین رهبر شورشی خود را بردیا می‌خواند و مدعی ادامه دادنِ راهِ وی بود.

شورش‌ها، هم‌چون امواجی پیاپی و بنیان‌برافکن از آشوب، از پارس و ماد آغاز شد و بابل و پارت و بلخ و ارمنستان را در بر گرفت و برای دیرزمانی ادامه یافت. داریوش یک‌تنه به مقابله با شورشیان پرداخت و موفق شد در جریان زنجیره‌ای از نبردهای پیاپی، با شیوه‌ای نبوغ‌آمیز، بر تمام مخالفان چیره شود. در پایان این یک سال، تمام کسانی که در مورد شایستگی داریوش تردیدی در دل داشتند، آن را از خود زدودند. چرا که داریوش به راستی با نبوغی چشمگیر و سیاستی مدبرانه با شورشیان روبه‌رو شده بود، چنان که از جانشین راستینِ کوروش برمی‌آمد. البته کمی بعدتر، وقتی اقتدار وی تثبیت شد، طیفی چشمگیر از نوآوری‌ها را در سیاست و فرهنگ از خود نشان داد که او را به عنوان کامیاب‌ترین دنباله‌روی کوروش مشهور ساخت.

طی سال ۵۲۲ و ۵۲۱ پ.م. جنگ در دل ایرانشهر درگرفت و جمعیتی حدود یک میلیون نفر در آن درگیر شدند. این جنگ‌ها از نظر پیچیدگی، شمار سپاهیان درگیر و دامنه‌ی تأثیرات، با هر آنچه پیش از آن رخ داده بود تفاوت داشت و بزرگ‌ترین جنگ جهان باستان محسوب می‌شد. داریوش در جریان این جنگ‌ها سپاهیانش را در فواصلی

جابه‌جا کرد و راهبردهای جنگی‌ای را طراحی و اجرا کرد که به معنای واقعی کلمه در سطحی جهانی اندیشیده و پیاده‌سازی شده بود. از این رو، ماجرای نبردهای این سال را باید با دقت و موشکافی بیشتری روایت کرد؛ شاید که درخشش آنچه داریوش کرد و پیچیدگی آنچه رخ داد به درستی نمایان شود.



طرح سنگ‌نگاره‌ی بیستون

۵. نخستین نوای ناساز از جایی برخاست که کسی انتظارش را نداشت. مدتی کوتاه پس از مرگ بردیا، احتمالاً در آبان‌ماه، مردی به نام آثرین (آذرین) پسر اوپَدَرْمَه[1]، که از اسم خودش و پدرش پیداست که پارسی یا مادی بوده،[2] در خوزستان سر به شورش برداشت و خود را شاه ایلام خواند و مردم نیز از او پیروی کردند. تقریباً هم‌زمان با او یک مدعی دیگرِ سلطنت در بابل بر تخت نشست. او مردی بابلی بود به نام نَدیتَه‌بَئیرَه (نیدینتو بعل)، پسر ایی‌نیرَه، و مدعی بود که نبوکدنصر سوم پسر نبونید است. یعنی خود را پسرِ آخرین شاه بابل معرفی می‌کرد. ایلامی‌ها در پیروی از شورشیِ سرزمین خویش دودل بودند. از این رو، وقتی داریوش به ایشان پیامی فرستاد و دستور داد که آذرین را دستگیر کنند و به او تحویلش دهند، در ماه آذر چنین کردند. داریوش او را اعدام کرد و با سپاهی برای رویارویی با نیدینتوبعل به حرکت درآمد.

مدعی بابلی موفق شده بود سپاهی برای خویش تدارک ببیند و ساحل غربی دجله را در اختیار خود بگیرد. داریوش از موقعیت بهره برد و با توجه به بالا بودنِ آب دجله و امکان کشتی‌سواری در آن، با سپاهی که از اسب‌سواران و شترسواران تشکیل یافته بود از دجله گذشت و در روز بیست‌وششم از ماه آَثری‌یادا (۱۳ آذرماه)[3] با سپاه ندینتوبعل

---

۱. تشکیل شده از پیشوندِ «اوپَه» و «درمَه» یعنی دارنده‌ی رفتار شایسته. درمه در این نام همان است که در اواخر دوران هخامنشی در سانسکریت بودایی به کلیدواژه‌ی دینی مهمی تبدیل می‌شود.

۲. پاتس، ۱۳۸۵: ٤۹۲.

۳. در مورد تاریخ‌گذاری رخدادهای نقل‌شده در بیستون توضیحی لازم است. در این که گاه‌شماری هخامنشیان خورشیدی بوده و ماه‌های‌شان یکی در میان ۲۹ و ۳۰ روز داشته اطمینان داریم و این را از الواح باروی تخت‌جمشید می‌دانیم (وامقی، ۱۳۸۲). تاریخ‌نویسان

روبه‌رو شد و وی را شکست داد و هوادارانش را کشتار کرد. ندینتوبعل خود از معرکه جان به در برد و با بخشی از سپاهش به شهر زازان گریخت که در نزدیکی بابل قرار داشت. داریوش در روز دوم ماه انامَک (۲۲ آذرماه) بار دیگر با وی روبه‌رو شد و او را در هم شکست. ندینتوبعل بار دیگر با شماری کم از سوارکارانِ وفادار گریخت و در بابل پناه گرفت. داریوش پشت سر او آمد و بابل را گرفت و او را در بابل اعدام کرد.

آن‌گاه در ابتدای دی ماه سال ۵۲۲ پ.م، ناگهان، نُه سرزمین سر به شورش برداشتند. فاصله‌ی سه ماهه‌ی میان کشته شدن بردیا (هفتم مهر) تا ابتدای دی ماه نشانگر زمانی است که لازم بوده تا خبرِ وقایع دربار پارس از ماد تا سرزمین‌های دیگر منتقل شود. سرزمین‌های شورشی، چنان که گفتیم، جایگیری جغرافیایی عجیبی دارند. پارس، ایلام، ماد، آشور، مصر، پارت، مرو، تتگوش و سکا.[۱]

زمان‌بندی رخدادهای ذکرشده در بیستون را به اشکال متفاوت به دست داده‌اند. در میان پژوهش‌گران جدید معمولاً رسم است که گاه‌شماری سنتی‌ای را بپذیرند که در اوایل قرن بیستم توسط پژوهشگران فرانسوی پیشنهاد شد. بر این مبنا کوک (۱۳۸۳: ۱۱۳– ۱۰۸)، پاتس (۱۳۸۵: ٤۹۳– ٤۸۸) و سایر نویسندگان تاریخ‌هایی استانده‌شده را به نبردهای داریوش اختصاص داده‌اند که به نظرم منطق و الگوی گاه‌شماری بحث‌پذیری دارد. در این مورد هم توافق چندانی در کار نیست. چنان که برخی سال ۵۲۲ پ.م یا ۵۲۱ پ.م را دارای یک ماه کبیسه می‌دانند و برخی خلاف آن را باور دارند و حتا نظری هست که ارقام بیستون را ساختگی و ناشی از باورهایی دینی می‌داند (ویندفور و آربور، ۱۳۸۸: ٤۲۵–۳۹۹). آنچه همگی در موردش توافق دارند، آن است که بردیا در هفتم مهرماه کشته شده است. من در این کتاب بر این مبنا تقویم بیستون را با همان ماه‌های ۲۹ و ۳۰ روزه بازسازی کرده‌ام و تاریخ را بر همین مبنای مورد توافق مرتب کرده‌ام. به این ترتیب، اعدادی را که برای روز جنگ‌ها به دست آورده‌ام، و با آنچه در منابع ترجمه‌شده دیده می‌شود متفاوت است، به عنوان ساده‌ترین و سرراست‌ترین پیشنهاد برای زمان‌گذاری جنگ‌ها ارائه می‌کنم.

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٤۱۳، بند ۲۱.

از میان این سرزمین‌ها، تنها مصر پیش از این دولت مستقل و فتح‌شده‌ای بود و پارس و ماد و پارت و مرو و تتگوش و احتمالاً سرزمین سکا همان هسته‌ی مرکزی‌ای بودند که کوروش با گشودنش نیروی نظامی‌شان را بسیج کرد و با کمک آن بقیه‌ی جهان را را فتح کرد. این سرزمین‌ها همگی ساکنانی آریایی و ایرانی‌زبان داشتند و ستون فقرات طبقه‌ی جنگاور شاهنشاهی را پدید می‌آوردند. جالب است که سرزمین‌های مصر و آشور، که در این فهرست استثنا محسوب می‌شوند، در جریان نبردها نقشی ایفا نکردند و گویی به سرعت و بدون نیاز به لشگرکشی بار دیگر به زمره‌ی وفاداران به نظم پارسی پیوستند. در بیستون نام آشور هم تنها وقتی به میان می‌آید که سرداران پارسی و مادی جنگ‌های‌شان را به آن ناحیه می‌برند، و از مصر تنها همین اشاره‌ی مبهم را می‌بینیم و انگار ناآرامی آن‌جا حتا زودتر از ماجرای آذرین فرو نشانده شده باشد.

نویسندگانی غیاب اشاره به مصر را به معنای آن گرفته‌اند که این سرزمین شورش کرده و مستقل شده است. چنان که مثلاً توپلین هم، که در کل پژوهشگری منصف و دقیق است، شورش مصر را به فاصله‌ی فروردین ۵۲۱ تا دست‌کم ۵۲۰ پ.م. مربوط می‌داند و معتقد است این شورش برای بیش از یک سال در جریان بوده است.[۱] من با این نظر موافق نیستم. از سویی میانگین زمان شورش‌های قید شده در کتیبه‌ی بیستون دو تا سه ماه است و بعید است داریوش با شورشی چنین دیرپا در سرزمینی چنین بزرگ روبه‌رو شده باشد و از شرح پیروزی خود بر آن چشم‌پوشی

۱. توپلین، ۱۳۸۸ (آ)، ج. ٦: ۳۹۱-۳۹۰.

کند. داریوشی که شورش چندروزه‌ی فراده در مرو و سرکشی زودگذر کسی در ایلام را چنین دقیق شرح داده، چرا باید از اشاره به سرکوب شورش مصر خودداری کند؟

داریوش در سال چهارم پادشاهی خود (در زمستان ۵۱۸ پ.م.) متن رسمی معمول را بر تابوت سنگی گاو آپیس نوشت و در آن از لقب هوروس، که در مراسمی ویژه و هنگام تاج‌گذاری به فرعون‌ها داده می‌شد، استفاده نکرد. این بدان معناست که او تا سال ۵۱۸ پ.م. به مصر سفر نکرده بود، چون اگر چنین می‌کرد قاعدتاً مراسم تاج‌گذاری و دریافت لقب را نیز به انجام می‌رساند. پولیانوس نوشته که داریوش برای انجام این مراسم به مصر رفت،[1] ولی سخن او مشکوک است و سندی مصری یا ایرانی در تأیید آن در دست نداریم. قدری عجیب است که سرزمینی تازه فتح‌شده مانند مصر برای بیش از یک سال در شورشی درگیر باشد و بعد بدون مداخله‌ی داریوش و سفر کردنش به مصر فرونشانده شود و حتا پس از آن هم داریوش برای تثبیت مشروعیت خود و تاج‌گذاری به این قلمرو سفر نکند.

اسناد بازمانده از سال ۵۱۸ نشان می‌دهد که داریوش در این هنگام فرعونی مشروع و مقتدر بوده و کمترین اشاره‌ای به ناآرامی یا نیاز به تثبیت اقتدارش در منابع منعکس نشده است. در همین هنگام، داریوش به وجاهورسنه فرمان داد تا مکتب پزشکی سائیس را بازسازی کند و در حکمی دیگر به شهربان مصر دستور داد تا خردمندان مصری را برای گردآوری و تدوین قوانین قدیم مصری به کار بگمارد. تمام این‌ها به تدبیرهای نظامی و سیاسیِ شاهی که تازه شورشی را فرو نشانده شباهتی ندارد و بیشتر به برنامه‌ی درازمدت شاهی مشروع و مستقر شباهت دارد که سازماندهی

---

1. Polyanus, VII, 11, 7.

طولانی‌مدت قلمرویش را در نظر دارد. بر این مبنا، حدس من آن است که شورش مصر در ابتدای دوران داریوش تنها رخدادی حاشیه‌ای و فرعی بوده که داریوش برای نشان دادن عظمت فتح مجدد ایران‌زمین و دشواری کاری که در یک سال انجام داده، بدان اشاره‌ای گذرا کرده است. تنها اشاره‌ی دیگر، در تندیس یادبود آبراهه‌ی سوئز دیده می‌شود که در آن داریوش می‌گوید «*من از پارس مصر را گرفتم*». این عبارت را می‌توان به فتح مجدد مصر پس از شورشی موفق تعبیر کرد، اما در عین حال می‌توان آن را نشانه‌ی چیزهای دیگری نیز دانست. توپلین گفته که این اشاره به همراه تلاش داریوش برای تدوین مجدد قوانین مصری بدان معناست که داریوش دوست داشته فاتح راستین مصر دانسته شود و به نوعی خاطره‌ی کمبوجیه‌ی پیروزمند را مخدوش یا فراموش نماید.[1]

به نظر من ساده‌ترین تعبیر در این مورد آن است که داریوش به نقش واقعی خویش در جریان فتح مصر اشاره می‌کرده است. نباید از یاد برد که کمبوجیه در زمان حمله به مصر داریوش را به عنوان نیزه‌دار خویش در کنار خود داشت و این مقام تقریباً برابر است با سپه‌سالار. یعنی ارتش ایران که مصر را تسخیر کرد، در سلسله‌مراتب فرماندهی خود یک مقام سیاسی (شاهنشاه کمبوجیه) و یک مقام نظامی (سپه‌سالار داریوش) را داشت. اصولاً این حقیقت که مصریان در جریان بر تخت نشستن داریوش شورشی نکردند و اقتدار او بر این سرزمین بعد از آن هم دست‌نخورده باقی ماند، می‌تواند نتیجه‌ی خاطره‌ای بوده باشد که داریوش در مقام یک فاتح نرمخو از خویش در مصر به جا گذاشته بوده است. اقدام‌های عمرانی بعدی او در مصر و تلاش‌هایش برای احیای حقوق سنتی مصر و پیوستن بلندپایگان

۱. توپلین، ۱۳۸۸ (آ)، ج. ۵: ۳۹۷–۳۹۶.

مصری مانند وجاهورسنه به وی هم نشان می‌دهد که مصریان را دوست داشته و در میان‌شان محبوبیتی هم داشته است. او می‌توانسته این موقعیت را هنگام فتح مصر به دست آورده باشد. احتمالاً اشاره‌ی گذرا به این که «مصر را گرفتم» به همین نقش مرکزی او در فتح مصر در دوران کمبوجیه اشاره می‌کند و همین هم کلید وفاداری مصریان به او و ناموفق ماندن شورش بوده است.

شورش مصر، احتمالاً، ناآرامی سیاسی محلی و محدودی بوده که بی‌درنگ توسط شهربان مصر – آریاند – فرو نشانده شده است. خودِ این آریاند کاملاً به داریوش وفادار بود و برای دیرزمانی شهربان مصر باقی ماند. به احتمال زیاد این مرد در جریان فتح مصر یکی از سردارانی بوده که تحت امر داریوش می‌جنگیده و از این روست که چنین با او پیوند داشته است.

در واقع، گذشته از اشاره‌ی خود داریوش در بیستون، هیچ سند دیگری نداریم که ناآرامی یا مخالفت با حکومت پارس‌ها بر مصر را در جریان شورش‌های سال ۵۲۱–۵۲۲ پ.م. تأیید کند. تنها شاهدی که شاید به موضوع مربوط باشد، گزارش پولیانوس است که می‌گوید مصریان در برابر سختگیری بی‌رحمانه‌ی آریاند قیام کردند.[1] هر چند منظور او معلوم نیست و زمان شورش مصریان را هم تصریح نمی‌کند، اما بریان این اشاره را به شورش دوران استقرار داریوش تعبیر کرده و فرض کرده که منظور از سختگیری زیاد بودن خراج مصریان بوده است.[2] به هر صورت آنچه

---

1. Polyanus, VII, 1, 5.

۲. بریان، ۱۳۸۸، ج. ۳: ۲۱۲–۲۰۳.

رخ داده سرکوب سریع و برق‌آسای شورش مصر بوده، که قاعدتاً از کم‌دامنه بودن آن برمی‌خاسته و به همین دلیل هم دیگر ذکری از آن در منابع پارسی نشده است. بر این مبنا می‌توان الگوی پیش‌گفته را تأیید کرد و گفت که در جریان شورش‌ها تنها سرزمین‌های دل ایرانشهر درگیر بوده‌اند.

جایی که هیچ انتظارش نمی‌رفت، یعنی سرزمین‌های ماد و پارس و ایلام، کانون اصلی مقاومت در برابر داریوش بودند. این امر نشانگر آن است که تا این هنگام سیاست انقلابی بردیا هوادارانی برای خود یافته بود و اینان کسانی بودند که با بر تخت نشستن داریوش مخالفت می‌کردند. در میان این شورشیان، بار دیگر ایلام پیشتاز بود. در این سرزمین مردی از اهالی منطقه‌ی کوگَنَک به نام مَرتیا پسر چی‌چیخری، که او هم با توجه به نامش پارسی بوده،[1] ادعا کرد که شاه ایلام است و نام ایلامی هومبان نیکاش (اومَنیش در بیستون) را برای خود برگزید. در ابتدای کار ایلامیان به او روی خوش نشان دادند، اما وقتی داریوش به سوی این منطقه پیش تاخت، مردم از او رویگردان شدند و او را دستگیر کردند و به قتلش رساندند. به این ترتیب، ایلام بار دیگر آرام شد. تکرار مهار شدنِ شورشیان به دست مردم ایلام نشان می‌دهد که هواداران داریوش در این منطقه دست بالا را داشته‌اند. آن‌گاه مردی به نام فَروَرتیش از اهالی ماد شورش کرد. او ادعا کرد که خشتریته نام دارد و نواده‌ی شاه باستانی ماد – هوخشتره – است. ارتش ماد نافرمانی کرد و به او پیوست و به این شکل کارش بالا گرفت.

---

۱. پاتس، ۱۳۸۵: ۴۹۲.

داریوش در بیستون نوشته که در زمان سرکشی سپاه ماد، ارتشیان پارسی و مادی وفادار به وی شماری اندک داشتند. با وجود این، او دسته‌ای جنگی را به رهبری ویدارنَه‌ی پارسی به سوی ایشان گسیل کرد. ویدارنه در ۲۷ ماه انامک (۱۷ دی‌ماه ۵۲۲ پ.م) در شهری به نام مارو در ماد بر سپاه شورشیان مادی غلبه کرد. اما فرورتیش، که در زمان نبرد در مارو نبود، به سوی ایشان شتافت و در پاتکی ویدارنه را شکست داد. ویدارنه به سوی جایی به نام کمیدَه در ماد عقب نشست و همان‌جا در انتظار نیروی کمکی داریوش باقی ماند.

چنین می‌نماید که ارمنستان هم به شورش فرورتیش پیوسته باشد، چون داریوش ناگزیر شد برای فرو نشاندن شورش در آن منطقه سرداری به نام دادارشی ارمنی[۱] را به سوی ایشان بفرستد. سپاهی که همراه این مرد بوده‌اند، احتمالاً، از ارمنی‌های وفادار به داریوش تشکیل می‌شدند. ایشان در هشتمین روز از ماه ثورواهَرَه (هفتم اردیبهشت‌ماه) در دهی به نام زوزَهیه در ارمنستان با سپاه شورشی درگیر شدند و ایشان را کشتار کردند. شورشیان باز خود را سازماندهی کردند و در دژی به نام تیگرَه گرد آمدند. دادارشی به این دژ تاخت و ایشان را تارومار کرد و این در روز هجدهم ماه ثورواهره (۱۷ اردیبهشت) بود. شورشیان برای بار سوم دور هم جمع شدند و در دژ اویما پناه گرفتند. دادارشی باز بر ایشان غلبه کرد و ارمنستان را به طور کامل مطیع ساخت و در همان‌جا مستقر شد. به این ترتیب، جنگ در ارمنستان در روز نهم از ماه ثایی‌گَرچی (ششم خرداد ماه سال ۵۲۱ پ.م.) پایان یافت.

---

۱. دادارشی نامی پارسی است از ریشه‌ی دَرش که جسور و شجاع معنی می‌دهد (کنت، ۱۳۸٤: ٦۱۱) و در میان سرداران پارسی داریوش به کسی دیگر با همین نام برمی‌خوریم. با وجود این داریوش تأکید کرده که این سردارش، با وجود نام پارسی‌اش، ارمنی بوده است.

هم‌زمان با جنگ‌هایی که در قفقاز درگرفته بود، شاخه‌ای از شورشیان ارمنی به سمت جنوب حرکت کردند و در منطقه‌ی ایزَلا مستقر شدند. داریوش، کمی جلوتر از دادارشی، سرداری دیگر به نام وَئومیسَه (هومیترا، یعنی دوستِ نیکی) پارسی را به سراغ ایشان فرستاد. وی در روز پانزدهم از ماه انامک (۵ دی) با ایشان درگیر شد و بر آنان پیروز شد. اما شورشیان باز در برابرش صف آراستند. جنگ دوم در آخرین روزِ ماه ثورواهره (۲۷ خرداد) در جایی به نام اَوتی‌یرَه در ارمنستان درگرفت و به نابودی کامل شورشان منتهی شد. هومیترا نیز به همراه سپاهش در ارمنستان مستقر شد. به این ترتیب، دنباله‌ی شورش ماد در ارمنستان، بعد از مقاومت شدید مخالفان، به دست دو سردار، که هم‌زمان در شمال و جنوب این منطقه می‌جنگیدند، سرکوب شد.

داریوش تا این‌جای کار موفق شده بود بازوهای شمالی و جنوبی فرورتیش را در ارمنستان و آشور از کار بیندازد. اما در این مدت خود بیکار ننشست و در همان روزهایی که سردارانش هومیترا و دادارشی، در مناطق شمالی‌تر به جنگ مشغول بودند خود رهبری ارتشی را بر عهده گرفت و از بابل به سوی ماد حرکت کرد. در روز ۲۵ از ماه اَدوکَنیش (اواخر فروردین ماه سال ۵۲۱ پ.م.) نخستین جنگ میان او و فرورتیش در منطقه‌ی کوندورو در گرفت و داریوش در آن پیروز شد. فرورتیش با سوارانی اندک به سوی ری گریخت، اما در آن‌جا دستگیر شد و داریوش گوش و بینی او را برید و بر دروازه‌ی کاخ ری به صلیبش کشید تا مردم او را ببینند و بر چیرگی‌اش آگاه شوند. در این هنگام، سردارانش هم بر ارمنستان مسلط شده بودند. سرداران اصلی فرورتیش را نیز در دژی – احتمالاً در ارمنستان یا ماد – به دار آویختند.

اما با وجود شکست خوردنِ فرورتیش، ماد هم‌چنان ناآرام بود. دیری نگذشته بود که مردی دیگر به نام چیثرنَه‌تَخمَه (چِهرتَهم یعنی دارای نژادِ نیرومند)، که از قبیله‌ی آریایی ساگارتی برخاسته بود، ادعا کرد که از نوادگان هووخشتره[1] است و بنابراین خود را جانشین و دنباله‌رو فرورتیش دانست. با وجود این، پیروزی‌های داریوش در ماد اثر خود را به جا گذاشته بود و دامنه‌ی شورش او گسترش چندانی نیافت. داریوش یکی از سردارانش به نام تخمَه‌سپادَه (تَهم‌سپاه، یعنی ارتشِ نیرومند) را که از اهالی ماد بود به سراغ او فرستاد. چه بسا که این مرد سردار بخشی از سپاهیان ماد بوده باشد که بعد از مرگ فرورتیش به اطاعت از داریوش گردن نهاده بودند. او چهرتهم را شکست داد و او را اسیر کرد و نزد داریوش فرستاد. بر سر او هم همان رفت که بر فرورتیش رفته بود و او را، در نهایت، در اربیل به صلیب کشیدند.

از الگوی گسترش شورش فرورتیش روشن می‌شود که این مرد، با وجود تأکید بر اصل و تبارِ مادی خود، یک شورشی استقلال‌طلب نبوده است. او خود را فرورتیش می‌نامید و مدعی بود که از تبار شاهان باستانی ماد است. اما این ادعا را برای نفی مشروعیت دولت پارسی انجام نمی‌داد و هدفش احیای دولت مستقل ماد نبود. او، در واقع، با این ادعا خود را جانشین بر حق خطِ دودمانی کوروش و کمبوجیه می‌دانست و مدعی حکومت بر کل دولت پارسی بود. این را می‌توان از آن‌جا دریافت که هواداران و سردارانش در چندین استان شاهنشاهی می‌جنگیده‌اند و دامنه‌ی شورشیانِ هوادارش کاملاً از قلمرو جغرافیایی ماد بیرون بوده است. چنان که دیدیم، دست‌کم دو سردارِ نیرومند و

---

۱. این نام تشکیل شده از «هو» (خوب و نیکو) و «وَخشتره» از ریشه‌ی وَخش (بالیدن و رشد کردن). در کل یعنی خوب‌بالیده و شکوفا.

سرسخت در ارمنستان و آشور برای او می‌جنگیده‌اند. اما این تنها گسترش غربی شورش او را نشان می‌دهد. داریوش در بیستون ماجرای شاخه‌ی شرقی این شورش را نیز شرح داده است.

در همان ابتدای شورشِ ماد و کمی بعد از پیروز شدنِ فرورتیش بر ویدارنه در ماد، در اسفند سال ۵۲۲ پ.م. گروهی از مردم پارت و گرگان نیز به او پیوستند. این هواداران سازماندهی و اهمیت نظامی داشته‌اند، در حدی که توانستند ویشتاسپ پدر داریوش را که شهربان این منطقه بود از مرکز حکومتش برانند. از این‌جا روشن می‌شود که فرورتیش نیز مانند داریوش یک مدعی سلطنت بوده که می‌خواسته بر کل شاهنشاهی حکومت کند و استان‌های شمالی ایران‌زمین (ماد، ارمنستان، آشور، پارت و گرگان) نیز وی را به رسمیت شناختند.

ویشتاسپ، که طبعاً هوادار جانشینی پسرش بود، با شمار کمی از سپاهیانِ وفادار به شهری به نام ویشَپاوزَتی در پارت عقب نشست و در آن‌جا با شورشیان روبه‌رو شد. در روز بیست‌ودوم از ماه وی‌یخنَه (۱۱ اسفند ۵۲۲ پ.م.) جنگی میان ایشان درگرفت و ویشتاسپ بر شورشیان پیروز شد. دو سه هفته بعد، فرورتیشِ شکست‌خورده نیز در ری دستگیر شد و داریوش سپاهی را که برای تعقیب وی فرستاده بود برای کمک پیش پدرش فرستاد. ویشتاسپ، با وجود پیروزی اولیه‌اش بر شورشیان، هم‌چنان از نظر تعداد سربازان دست پایین را داشت. او سپاهیان کمکی را به نیروهای خود افزود و برای باز پس‌گیریِ قلمرو شهربانی‌اش به حرکت درآمد. او در نخستین روز از ماه گرماپَدَه (۲۷ خرداد) در شهری به نام پَتی‌گربَنا شورشیان را شکست داد و پارت را آرام ساخت.

پس از آن مردی به نام فرادَه از اهالی مرو در این شهر شورش کرد و در ماه آثری‌یادَه (آذر) در مرو بر تخت نشست. با وجود این، حمایت مردم از او چندان زورآور نبود، چون داریوش توانست با فرستادن یک سپاه او را

سرکوب کند. رهبری این سپاه را نیز مردی به نام دادارشی بر عهده داشت، اما انگار با آن سرداری که در ماد مستقر شده بود تفاوت داشت چون با لقب پارسی مشخص شده است.[1] او در روز بیست و سوم از همین ماه به مرو رسید و فراده را مغلوب ساخت و مرو و بلخ را مطیعِ داریوش کرد.

در همان زمانی که داریوش در سرزمین‌های شمالی شاهنشاهی با مدعیان سلطنت می‌جنگید، مشکل تازه‌ای در جنوب بروز کرد. مردی پارسی به نام وَهیزداتَه (بهترداد، یعنی پیرو قانون و دادِ نیکوتر)، که احتمالاً از شاهزادگان وابسته به خاندان کوروش بوده است، در شهر تارَوا (تارُم؟) سر به شورش برداشت و ادعا کرد که بردیا پسر کوروش است. سپاهیان پارسی، و به ویژه ارتشی که در انشان مستقر بود، به وی پیوست و به این ترتیب در همان زمانی که فرورتیش ماد و قلمرو شمالی را در اختیار خود می‌گرفت، بهترداد پارس و استان‌های جنوبی را تصرف کرد. داریوش هنگامی که برای رویارویی با فرورتیش به سمت ماد پیش می‌رفت، از این شورشِ تازه خبردار شد. پس بخشی از سپاه خود را به رهبری سرداری پارسی به نام ارتَه‌وَردیه (آرتاوَرز، یعنی راست‌کار) به سوی جنوب فرستاد. این سردار در روز دوازدهم از ماه ثورَه‌واهَر (۹ خرداد) در شهر رَخا در فارس بر بهترداد چیره گشت. بهترداد با سپاهیانی اندک به سوی پاسارگاد گریخت. پادگان این شهر هم‌چنان پشتیبان او بود و نیروهایش را در اختیار وی گذاشت.

بهترداد و سپاهیان پارسی همراهش در روز پنجم ماه گرماپده (اول تیرماه) در نزدیکی کوهی به نام پَرگ بار دیگر با آرتاورز روبه‌رو شد. این بار نیز هواداران داریوش پیروز شدند و این بار بهترداد به همراه نخبگانِ هوادارش

---

1. Olmstead, 1984: 110-114.

اسیر شد. داریوش فرمان داد تا اسیران را در شهری به نام اَوادَیی‌چَیا در فارس به صلیب بکشند. با وجود این، شورش بهترداد حتا پس از مرگش هم ادامه داشت. او پیش از شکستِ بدفرجامش سرداری را با سپاهیانی بسیار به بلوچستان (رخج) فرستاده بود. در این هنگام شهربان رخج ویوانَه (ویوان) نام داشت و پشتیبان داریوش بود. او در دژی به نام کاپیشکانی سنگر گرفت و در آن‌جا با یاران بهترداد روبه‌رو شد و حمله‌شان را دفع کرد و این در روز سیزدهم ماه انامک (۳ دی) بود. شورشیان به سوی سرزمین گَندوتَوَه پیش رفتند و ویوان ایشان را دنبال کرد. در روز هفتم از ماه وی‌یخنه (۲٦ بهمن)، بار دیگر مخالفان داریوش شکست خوردند و این بار تارومار شدند. سردارِ بهترداد که ایشان را رهبری می‌کرد با چند تن از یارانش به دژ اَرشَدَه در رخج رفت و آن‌جا را سنگربندی کرد، اما ویوان به دنبالش رفت و او را به همراه یارانش کشت.

زمانی که آتش این جنگ‌ها گرم بود، بار دیگر بابل دستخوش آشوب شد. این بار مردی ارمنی به نام اَرخَه (به ارمنی یعنی تاجدار) پسر هَلدیت، که در جایی به نام دوبالَه می‌زیست، ادعا کرد که نبوکدنصر نام داد و فرزند نبونید است. او و هوادارانش بابل را فتح کردند و در آن‌جا تاج‌گذاری کردند. داریوش سرداری به نام ویندَفَرنَه (وَندافَر) را، که احتمالاً یکی از شش پهلوان یاورش بوده، به سوی ایشان گسیل کرد. وندافر بابل را گشود و در روز ۲۲ از ماه وَرکَه‌زَنَه (۱۳ آبان) ارخه را اسیر کرد و در بابل به صلیب کشید.

تاریخ‌نویسان یونانی طبق معمول در مورد این جنگ‌ها افسانه‌هایی سروده‌اند که در زمانه‌ی ما به شکلی غریب مورد پذیرش تاریخ‌نویسان قرار گرفته و از قرن نوزدهم به برخی از کتاب‌های جدی دانشگاهی نیز راه یافته است.[۱] مثلاً در مورد شورشِ موضعی کسی مانند ارخه، که به کمک نبشته‌ی بیستون هویت و انگیزه و ادعا و زمانِ گرفتار شدنش را به دقت می‌دانیم، گزارشی را در *تواریخ* هرودوت می‌بینیم که چکیده‌اش چنین است:[۲] بعد از شورش ارخه در بابل اینتافرن نامی، که به گزارش هرودوت یکی از شش پهلوان یاور داریوش بوده، به همراه زوپیروس پسر مگابوزوس (زوپیر پسر بغ‌بخش، یکی دیگر از این شش تن)[۳] رهبری سپاه داریوش را بر عهده داشتند. این دو تن پشت دروازه‌های بابل متوقف شدند و در گشودن شهر ناکام ماندند. در این میان روزی یکی از مدافعان شهر برای ریشخند پارسیان از بالای دیوار گفت که تنها زمانی در فتح بابل کامیاب خواهند شد که قاطری کره بزاید. هرودوت سپس این گزارش مهم در عالم زیست‌شناسی را آورده که چندی بعد در خیمه و خرگاه زوپیر یک قاطر کره زایید. آن‌گاه زوپیر دریافت که خدایان موافقِ گشوده شدن شهر هستند. پس فرمان داد تا خودش را مثله کنند و گوش و بینی‌اش را ببرند و در وضعی نیمه‌جان در نزدیکی دروازه رهایش نمایند. بابلیان او را یافتند و با این شایعه که یکی از سرداران بلندپایه‌ی داریوش در اندیشه‌ی یاری به ایشان بوده و به این خاطر مثله شده، به وی اعتماد کردند و رهبری نیروهای مدافع شهر را به وی سپردند و به این ترتیب شهر به دست سربازان داریوش افتاد.

---

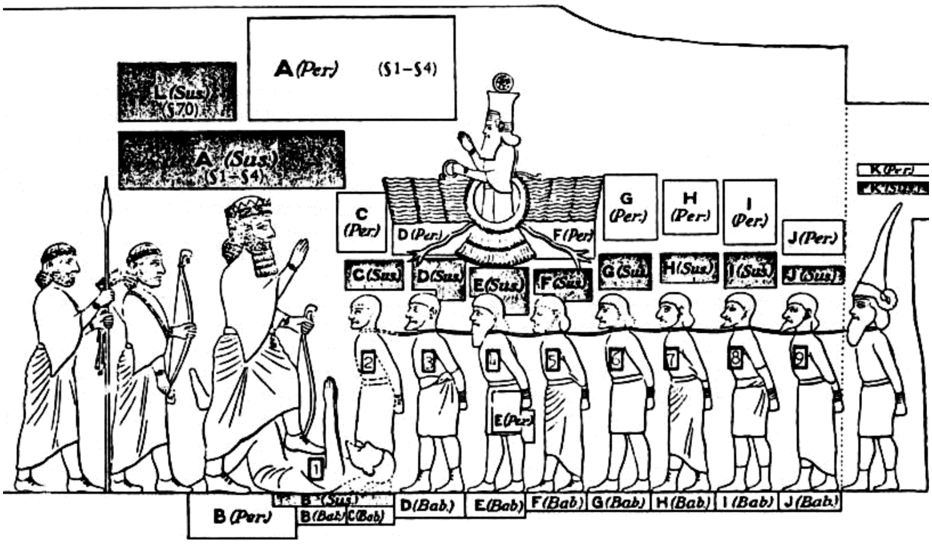
1. Rollin, 1805: 695.

2 هرودوت، کتاب سوم، بند ۱۶۰–۱۵۲.

3 هرودوت، کتاب سوم، بند ۷۰.

هرودوت نوشته که محاصره‌ی بابل یک سال و هفت ماه طول کشید و به این دلیل بود که زوپیر ناگزیر شد به چنین نیرنگی روی آورد.[1] این زمان نیز مانند سایر جزئیات داستان وی نادرست است، چون شورش ارخه دست بالا از زمان شکست شورش بهترداد در تیرماه ۵۲۲ پ.م شروع شد و در آبان ۵۲۱ پ.م. فرو نشست و بنابراین چهار ماه طول کشید. داستان یادشده، احتمالاً، یکی از قصه‌هایی بوده که یک قرن پس از جنگ‌های داریوش، با هدفِ نمایش وفاداری سرداران داریوش به وی ساخته شده و مردم در گوشه‌وکنار یونان آن را برای همدیگر تعریف می‌کرده‌اند. این قصه احتمالاً از ماجرای مشابهی الهام گرفته که بر مبنای آن اودیسئوس نیز هنگام محاصره‌ی تروا از مکری مشابه برای ورود به شهر بهره برد. هرودوت این زوپیر را شهربان بعدی بابل می‌داند که این مورد نیز توسط شواهد تاریخی تأیید نمی‌شود و هیچ سندی وجود ندارد که شهربانی به این نام بر بابل فرمان رانده باشد. از طنزهای تاریخ است که بیست سده پس از دوران داریوش، این قصه‌هاست که در قالب تاریخ رسمی در کتاب‌ها نمودار می‌شود، در حالی که روایت سرراست و روشنِ خود داریوش هم‌چنان وجود دارد.

۱. هرودوت، کتاب سوم، بند ۷۰.



نبشته‌ی بیستون و مدعیان سلطنت که به دست داریوش از پا درآمدند: ۱) گوماتا، ۲) آذرین، ۳) ندینتوبعل، ٤) فرورتیش، ٥) مرتیا، ٦) چهرتهم، ۷) بهترداد، ۸) ارخه، ۹) فراده

٦. داریوش در بیستون، پس از شرح دقیق جنگ‌هایش با مخالفان، دستاورد خویش را چنین جمع‌بندی می‌کند: «*من به خواست اهورامزدا در همان یک سال پس از آن که شاه شدم، نوزده جنگ کردم. به خواست اهورامزدا من آنها را نابود کردم و نه شاه را گرفتم*»[1]. بعد هم نام و محل شورش هر نه مدعی سلطنت را یکایک ذکر می‌کند: بردیا در پارس، آذرین در ایلام، نیدینتوبعل در بابل، مرتیا در ایلام، فروردتیش در ماد، چهرتهم در ساگارتی، فرادَه در مرو، بهترداد در پارس، و ارخه در بابل.

الگوی زمانی توسعه‌ی شورش‌ها را می‌توان به این ترتیب فهرست کرد:

– احتمالاً اوایل آبان ۵۲۲ پ.م؛ شورش آذرین در ایلام.

– احتمالاً اوایل آبان ۵۲۲ پ.م؛ شورش نیدینتوبعل در بابل.

---

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٤۳٤.

– آبان/ آذر ۵۲۲ پ.م؛ اعدام آذرین بدون جنگ.

– ۱۳ آذر ۵۲۲ پ.م؛ پیروزی داریوش بر نیدینتو بعل در نزدیکی دجله

– ۲۲ آذر ۵۲۲ پ.م؛ پیروزی داریوش بر نیدینتوبعل در زازان.

– آخر آذر ۵۲۲ پ.م؛ فتح بابل به دست داریوش و اعدام نیدینتوبعل

– اوایل دی ۵۲۲ پ.م؛ شورش مرتیا در ایلام و کشته شدنش به دست مردم ایلام

– اوایل دی ۵۲۱ پ.م؛ شورش بهترداد در تاروای پارس

– ۳ دی ۵۲۲ پ.م؛ دفع حمله‌ی سپاه بهترداد توسط ویوانه که در دژ کاپیشکانی در رخج (بلوچستان) سنگر گرفته بود.

– اوایل دی ۵۲۲ پ.م؛ شورش فرورتیش در ماد

– ۵ دی ۵۲۲ پ.م؛ پیروزی هومیترا بر هواداران فرورتیش در ایزلای ارمنستان

– ۱۷ دی ۵۲۲ پ.م؛ پیروزی ویدارنه بر نیروهای فرورتیش در ماروی ماد

– اواخر بهمن ۵۲۲ پ.م؛ شورش هواداران فرورتیش در پارت و گرگان و پیروزی‌شان بر ویشتاسپ

– ٢٦ بهمن ۵۲۲ پ.م؛ پیروزی ویوان بر شورشیان هوادار بهترداد در گندوتوه در رخج.

– اسفند ۵۲۲ پ.م؛ فتح دژ ارشده در رخج به دست ویوان و اعدام پیروان بهترداد.

– ۱۱ اسفند ۵۲۲ پ.م؛ پیروزی ویشتاسپ بر شورشیان هوادار فرورتیش در ویشپه‌اوزتی در پارت.

– ۲۵ فروردین ۵۲۱ پ.م؛ پیروزی داریوش بر فرورتیش در کوندوروی ماد.

– ۷ اردیبهشت ۵۲۱ پ.م؛ پیروزی دادارشی بر پیروان فرورتیش در زوزهی در ارمنستان.

– ۱۷ اردیبهشت ۵۲۱ پ.م؛ فتح دژ تیگره و نابودی قوای فرورتیش در ارمنستان به دست دادارشی.

– اواخر اردیبهشت ۵۲۱ پ.م؛ دستگیری فرورتیش در ری و اعدام شدنش.

– اوایل خرداد ۵۲۱ پ.م؛ شورش چهرتهم در ماد.

– خرداد ۵۲۱ پ.م؛ پیروزی تهم‌سپاه بر چهرتهم و دستگیری و اعدام وی.

– ۹ خرداد ۵۲۱ پ.م؛ پیروزی آرتاورز بر بهترداد در رخای پارس.

– ۲۷ خرداد ۵۲۱ پ.م؛ پیروزی هومیترا بر پیروان فرورتیش در اوتی‌یره در ارمنستان.

– ۲۷ خرداد ۵۲۱ پ.م؛ فتح شهر پتی‌گربنای پارت به دست ویشتاسپ.

– ۱ تیر ۵۲۱ پ.م؛ پیروزی آرتاورز در کوه پرگه نزدیک پاسارگارد و گرفتار شدن بهترداد.

– تیر ۵۲۱ پ.م؛ اعدام بهترداد در اوادیه‌چیا در پارس.

– تیر تا آبان ۵۲۱ پ.م؛ شورش ارخه در بابل.

– ۱۳ آبان ۵۲۱ پ.م؛ فتح بابل به دست وندافر.

– اواسط آبان ۵۲۱ پ.م؛ اعدام ارخه.

– و اواسط آذر ۵۲۱ پ.م؛ پیروزی دادارشی پارسی بر فراده و فتح مرو.

گفتار دوم: شرحی بر بزرگ‌ترین جنگ تاریخ باستان

۱. آنچه معمولاً باعث دشواری در فهم رخدادهای این سالِ سرنوشت‌ساز شده، پیچیدگی الگوی روایت ماجراها در کتیبه‌ی بیستون است. داریوش در این متن نظمی مشخص را برای شرح وقایع رعایت کرده است. این نظم، بر خلاف آنچه امروز در میان تاریخ‌نویسان محبوبیت دارد، بر اساس چینش رخدادها بر محور زمان سازمان نیافته، بلکه محور زمان و مکان را با هم ترکیب کرده تا تصویری از پیوستگی رخدادها به دست دهد. این بدان معناست که توالی زمانی و همسایگی مکانی هر دو مورد توجه واقع شده‌اند. به همین دلیل هم داریوش در یک چارچوب پیچیده یک شاخه از رخدادها را که در زمانی مشخص شروع شده، بنا بر تداوم این رخداد در مکانی خاص، پیگیری کرده و بعد از پایان یافتن آن به شاخه‌ی دیگری که در مکانی دیگر رخ داده، پرداخته است.

آنچه باید در فهم تاریخ روایت‌شده در بیستون مورد توجه واقع شود، آن است که نویسندگان آن دستگاه دقیق و روشنی برای سنجش زمان و مکان در اختیار داشته‌اند، و آن را با نظم و دقتی شایسته‌ی تحسین برای چیدن رخدادها در کنار هم به کار گرفته‌اند. تا پیش از کتیبه‌ی بیستون، هیچ متن و سند باستانی‌ای نبوده که رخدادهایی با این پیچیدگی و این گسترش زمانی و مکانی را روایت کند. از نظر مکانی، احتمالاً درازدامنه‌ترین گزارش به شرح لشگرکشی شروکین دوم به ایران مرکزی مربوط می‌شود، که هم از نظر فاصله‌ی مکانی و هم پیچیدگی نبردها اصلا با ماجرای داریوش قابل مقایسه نیست. در آن‌جا ارتش شروکین از سرزمینی ناشناخته، که فاقد دولت‌های بزرگ و متحد با هم بود، می‌گذشت و هر بار یکی از شاهان محلی را از پا در می‌آورد و مردمِ شکست‌خورده را غارت می‌کرد. این در حالی است که در بیستون با روایت نوزده جنگِ هم‌زمان روبه‌رو هستیم که در میان ده مدعی سلطنت (داریوش و نه رقیبش) در یک سال درمی‌گیرد و دامنه‌ی گسترش درگیری‌هایش چهارگوشی جغرافیایی را پر می‌کند که ارمنستان و مرو و

بلوچستان و بابل در چهار گوشه‌اش قرار داشته‌اند. اگر بخواهیم نقشه‌ی سیاسی امروز را در نظر بگیریم، می‌بینیم که گسترش جنگ‌های یادشده کشورهای امروزینِ ایران، عراق، ترکیه، ارمنستان، جمهوری آذربایجان، ترکمنستان، و احتمالاً افغانستان، پاکستان و سوریه را در بر می‌گیرد.

فهرست سرزمین‌های شاهی و شرحی که در موردشان گذشت، نشان می‌دهد که دیوان‌سالاران پارسی به قالبی دقیق و روشن و قابل استناد برای نظم بخشیدن به مکان مجهز بوده‌اند. کتیبه‌ی بیستون – بعد از برخی منابع مصری – یکی از کهن‌ترین سندهایی است که از سال‌شمار خورشیدی استفاده کرده است. در واقع، تقویم به کار گرفته شده در بیستون، همان است که امروز نیز در ایران رواج دارد و حتا نام برخی از ماه‌ها (مانند آثریادی = آذر) نیز دست‌نخورده تا امروز باقی مانده است. متن بیستون از نظر دقتِ روایت کاملاً با هر آنچه پیش از آن وجود داشته متفاوت است. در این‌جا برای نخستین بار می‌بینیم که مکان تمام رخدادها با اشاره به دو نام (شهر/ دژ/ ناحیه به علاوه‌ی نام سرزمین/ استان) و زمان وقایع نیز با دو متغیر (روز و ماه) مورد اشاره واقع شده‌اند.

با توجه به این نظم و دقت، بعید به نظر می‌رسد که وقتی داریوش در پایان فهرست‌اش کل این نوزده جنگ را در یک سال جای می‌دهد، دچار خطا شده باشد. او چند بار در بیستون بر این نکته تأکید کرده که کل این پیروزی‌ها در یک سال به دست آمده و نه بیشتر، و با توجه به نام ماه‌ها و بحثی که به زودی خواهد گذشت، می‌دانیم که منظور او از سال، همین سالِ خورشیدی خودمان بوده است. بنابراین سخنی که در بیشتر تاریخ‌های کلاسیک امروزین آمده و دوران جنگ‌های جانشینی را چهارده ماه دانسته، نادرست است. دلیل بروز این اشتباه آن است که قتل بردیا در مهرگان ۵۲۲ پ.م. را به عنوان نخستین رخدادِ این جنگ‌ها در نظر گرفته‌اند، و واپسین اشاره‌ی تاریخی در متن (اعدام

ارخه) یا دیرگاه‌ترین اشاره‌ی محتمل (سرکوب شورش فراده در مرو) را به عنوان پایان این نبردها فرض کرده‌اند. این محاسبه نادرست است. چون داریوش در متن خود به روشنی آغاز جنگ‌های جانشینی را از درگیری‌اش با نیدینتوبعل آغاز می‌کند و کشتن بردیا را در رده‌ی جنگ‌ها جای نمی‌دهد. چرا که ما در این‌جا با کودتایی درباری روبه‌رو هستیم، نه جنگ منظم میان دو سپاه. نخستین نبرد داریوش با نیدینتوبعل در میانه‌ی آذر ۵۲۲ پ.م. آغاز شد و واپسینِ آن به شورش فراده در مرو مربوط می‌شد که در میانه‌ی آذرماه ۵۲۱ پ.م. فرو نشانده شد و بنابراین داریوش به درستی تاریخ نبردهایش را یک سال دانسته است.

خطای تاریخ‌نویسانی که تأکید داریوش بر یک ساله بودن نبردها را با وجود دقت گاه‌شمارانه‌ی بیستون نادرست دانسته‌اند، از آن‌جا ناشی می‌شود که دو تاریخ در بیستون وجود دارد که از بازه‌ی یکساله‌ی مورد تأکید داریوش فراتر می‌رود. داریوش گفته که در هفتم مهرماه گوماتا را کشت و اشاره کرده است که پس از آن شورش‌ها آغاز شد. او احتمالاً خودِ قتل گوماتا را جزئی از این ماجرا نمی‌داند. قاعدتاً داریوش پس از تاج‌گذاری خویش را در نظر دارد و رخدادهای پس از آن را در یک سال برمی‌شمارد. داریوش نمی‌تواند زودتر از نیمه‌ی مهرماه ۵۲۲ پ.م. تاج‌گذاری کرده باشد. چون قاعدتاً می‌بایست برای این کار از دژ به نسبت دورافتاده و احتمالاً مقدسِ سیکَه‌یئوتی در ماد به مرکز قدرت برود و آن‌جا تاج‌گذاری کند و این حرکت و تثبیت قدرت در شهری دیگر و اجرای مراسم دست‌کم هفته‌ای طول می‌کشیده است. به گمان من مرکز قدرتی که داریوش در آن تاج‌گذاری کرده، انشان بوده است. بدان دلیل که پس از انتشار خبرِ مرگ بردیا در هر سه مرکزِ دیگرِ پیرامونش (شوش در ایلام، بابل در میان‌رودان و همدان در ماد) مدعیان سلطنت سر به شورش برداشتند.

خبرِ تاج‌گذاری او به همین ترتیب به حدود یک هفته زمان نیاز داشته تا از انشان به شوش و بابل و همدان برسد. باید توجه داشت که بریدهای تیزپای ایرانی در دوران آل بویه، که اوج رونق و کارآیی این نظام خبررسانی بود، فاصله‌ی شیراز (انشان) تا بغداد (بابل) را در هفت روز طی می‌کردند و این باید در دوران هخامنشی زمانی بیشتر به طول انجامیده باشد.

ترتیب بروز شورش‌ها نشان می‌دهد که رسیدنِ خبر دگرگونی در قدرت با آغاز شورش همراه بوده است. به همین دلیل هم ابتدا ایلام و بعد بابل و ماد شورش می‌کنند. این با فاصله‌ی مکانی‌شان نسبت به انشان تناسب دارد و احتمالاً به زمان رسیدن خبر مربوط می‌شود. با این تفاصیل، آغاز شورش در ایلام و بابل را باید در ابتدای آبان ماه سال ۵۲۲ پ.م. قرار داد. خبر این شورش‌ها هم قاعدتاً باید در همین حدود زمان نیاز داشته باشد تا به داریوش برسد. از این رو، احتمالاً سراسر آبان ماه به انتشار اخبار مربوط به رفتار داریوش و رقیبانش در قلب ایران‌زمین گذشته، و مدعیان سلطنت در این مدت درگیرِ موقعیت‌یابی و تصمیم‌گیری در مورد واکنش خود و خبردار شدن از رفتار رقیبان بوده‌اند. تا این لحظه هنوز جنگی در نگرفته بود و فقط خبرهایی منتشر شده و شورش‌هایی در مراکز قدرت شاهنشاهی آغاز شده بود.

نخستین جنگی که در روایت داریوش درمی‌گیرد به ۱۳ آذر ۵۲۲ پ.م. تعلق دارد. تا پیش از آن آذرین در ایلام شورش کرده اما حرکتش به دست خودِ ایلامیان فرو خوابانده شده بود. اگر فرض کنیم داریوش تاریخ جنگ‌هایش را از نخستین نبردِ واقعی محاسبه کرده، سخنش در مورد یک‌ساله بودنِ کل درگیری‌ها درست درمی‌آید، چون آخرین بخش از نبردهای جانشینی به سرکوب قیام فراده در مرو مربوط می‌شود که در ۱۳ آذر ۵۲۱ پ.م. به سرانجام رسید.

می‌بینیم که داریوش نه تنها به درستی یک سال خورشیدی را به عنوان درازای نبردهای مدعیان سلطنت برشمرده، که تاریخ روزشمار آن را نیز به درستی به دست داده است. این نبردها از سیزدهم آذر ۵۲۲ پ.م. تا درست یک سال بعد، یعنی ۱۳ آذر ۵۲۱ پ.م، به طول انجامیدند.

نظریه‌ی دیگری که در مورد طول جنگ‌های عصر داریوش پیشنهاد شده، به وندرواردن تعلق دارد که تاریخ‌نویس علم است و به ویژه در مورد اخترشناسی ایران باستان صاحب‌نظر است. او به این نکته توجه کرده که در ایلام و میان‌رودان خدای بزرگ زرتشتی (اهورامزدا) را با خدای اصلی بابلی‌ها (مردوک) یکی فرض می‌کرده‌اند. این را هم می‌دانیم که دست‌کم از عصر کوروش بابلی‌ها سیاره‌ی برجیس را به مردوک مربوط می‌دانسته‌اند. در ضمن این را هم می‌دانیم که برجیس نزد آریایی‌ها همتای هورمزد دانسته می‌شده است و در سده‌های میانه هم گاه با نام هورمزد مورد اشاره قرار می‌گیرد. بعدتر هم یونانی‌ها و رومی‌ها این سیاره را با ایزدان بزرگ خود یعنی زئوس و ژوپیتر همسان گرفتند. من در کتابی که درباره‌ی اسطوره‌شناسی آسمان شبانه نوشته‌ام، نشان داده‌ام که این همتا دانستن برجیس با مردوک- هورمزد خاستگاهی مهرپرستانه دارد و در عصری پیشاهخامنشی در ایران مرکزی و احتمالاً در شهر ری قرارداد شده است. در دوران کمبوجیه می‌دانیم که برای نخستین بار رصد برجیس (مردوک- هورمزد) در بابل آغاز می‌شود و اهمیت می‌یابد و کوروش بزرگ هم در کتیبه‌ی حقوق بشر بارها از مردوک یاد کرده است. بر این مبنا، وندرواردن نام مردوک در لوح کوروش و نام اهورامزدا در بیستون را نشانه‌ای دانسته که در ضمن به سیاره‌ی برجیس هم اشاره می‌کرده است. از دید او، یک سالِ مورد نظر داریوش بر مبنای گردش برجیس در دایره‌البروج تعریف شده که حدود چهارده ماه طول می‌کشد. او هم‌چنان ذکر دقیق روز و ماهِ هر جنگ را نشانه‌ی آن می‌داند که داریوش به

دلالت‌هایی طالع‌بینانه اشاره می‌کرده است و از این رو تاریخ را چنین دقیق به دست داده که قران‌های هفت اختر و دوازده برج فلکی مورد نظرش بوده‌اند.[1]

تفسیر وندرواردن به نظرم تا حدودی – ولی تنها تا حدودی – پذیرفتنی است. در مورد همتا بودنِ اهورامزدا و برجیس و این که هخامنشی‌ها ایزدِ بزرگ خود را با ایزد بزرگ اقوام همسایه (مردوک، یهوه و زئوس) یکی می‌انگاشتند، شکی وجود ندارد. در این مورد هم بحثی نیست که می‌توان اشاره‌های کوروش و داریوش به مردوک و اهورامزدا را هم‌چون استعاره‌هایی اخترشناسانه تعبیر کرد. با وجود این، نظریه‌ی وندرواردن که کل زمان‌بندی و بافت روایی و دقت زمانی بیستون را به این موضوع مربوط می‌کند، به گمانم نادرست است. داریوش از رخدادهایی عینی و ملموس مانند جنگ‌ها و شورش‌ها سخن می‌گوید که حدود یک میلیون نفر به صورت مستقیم و به عنوان جنگاور در آن نقش ایفا کردند و جمعیتی حدود پانزده میلیون نفره در بدنه‌ی ایران‌زمین آن را نظاره کردند. از این رو تاریخ‌هایی که به دست می‌دهد نمی‌تواند استعاره‌هایی نجومی باشد. اعداد و ارقام و فواصل زمانی میان رخدادها در متن بیستون هم معقول و سازگار با ضرباهنگ رخدادها در جهان باستان است، و هم‌چنان که خواهیم دید با بافت تاریخی آن دوران و رخدادهای جاری هم‌خوانی دارد. بنابراین به نظرم این اعداد دقیق و درست است و به امری عینی و تحقق‌یافته اشاره می‌کند. بسیار نامحتمل است که تمام آنها به قران‌های کیهانیِ معناداری مربوط بوده باشند. گذشته از این، داریوش این دقت در ذکر زمان‌ها را نه تنها در مورد رخدادهای سعد و خجسته‌ای مانند پیروزی‌هایش، که در مورد اموری

---

۱. وندرواردن، ۱۳۸٦: ۲٥٤–۲٤۹.

مانند تاج‌گذاری بردیا و شورش فراده نیز رعایت کرده است. بنابراین اشاره‌هایش به تقدس زمانی سعد و مهم از نظر سیاسی منحصر نمی‌شود. در سراسر کتیبه‌ی بیستون حتا یک اشاره به دخالت نیروهای فراطبیعی در رخدادها وجود ندارد و شاید بتوان آن را نخستین بیانیه‌ی سیاسی جهان باستان دانست که کاملاً بر پیش‌فرضی اراده‌گرایانه و انسان‌محورانه متکی است. این متن از این نظر استثنایی غریب است و به زودی بیشتر در مورد این ویژگی‌اش خواهم نوشت. با این دلایل، فکر می‌کنم بخش عمده‌ی ارجاع‌های داریوش به اهورامزدا در بیستون به ایزدِ زرتشتیِ مشهور اشاره دارد و نه برجیس، و سال هم در آن سال خورشیدی عادی را می‌رساند و دقت در ثبت زمان‌ها هم پیامد ابداع روش‌های تقویمی نو و بازسازی مفهوم تاریخ بوده است، که در پایان این کتاب پیوستی در موردش آورده‌ام.

۲. با وارسی فهرستی که از ترتیب زمانی رخدادها ارائه شد، می‌توان به تحلیلی دقیق‌تر در مورد الگوی زمانی توسعه‌ی شورش‌ها دست یافت. چنان که گذشت، نخستین موج از شورش‌ها به فاصله‌ی یک ماه بعد از مرگ بردیا در مراکز غربی قدرت شاهنشاهی – بابل و ایلام – آغاز شد و این هم‌زمان بود با رسیدنِ خبر کودتای داریوش. این شورش‌ها در ابتدا احتمالاً استقلال‌طلبانی را در ایلام و بابل به خود جلب کرد، اما به سرعت با شکست روبه‌رو شد. داریوش تا پایان آذرماه توانست بر ضربه‌ی ناشی از شورش‌های اولیه غلبه کند و همه را سرکوب نماید.

آنگاه در دی ماه موج دومی از شورش‌ها برخاست که فرورتیش و بهترداد نمایندگان اصلی‌اش بودند. شورشیانِ موج دوم یا سرکشانی محلی مانند مرتیا و فراده بودند که از اعتبار و محبوبیت شهربانان قدیمی برخوردار نبودند و به همین دلیل هم به سرعت سرکوب می‌شدند و یا مانند بهترداد و فرورتیش سپاهیانی منظم زیر فرمان و افقی بلندپروازانه

در پیش رو داشتند. این مدعیان اخیر بودند که پیچیدگی شگفت‌انگیز این نبردها را رقم زدند. چون این بار کسانی رویاروی داریوش بودند که خود را وارث سنت کوروش می‌دانستند و احتمالاً از سیاستی هواداری می‌کردند که بردیا بر سر آن جان باخته بود. این را از آن‌جا می‌توان دریافت که بهترداد خود را بردیا می‌نامید و فرورتیش نیز خویشتن را وارث سنت سیاسی ماد می‌دانست؛ سنتی که گویا بردیا نیز بدان پیوستگی داشته است، در حدی که دشمنانش او را مغی از ماد قلمداد می‌کردند. در میان این دو، بهترداد بی‌تردید در ادعای این که بردیاست دروغ می‌گفته و فرورتیش احتمالاً راست می‌گفته و هیچ بعید نیست از نوادگان دودمان سلطنتی ماد بوده باشد. چرا که هواداری پردامنه از او در ماد و ارمنستان و آشور – قلمرو پادشاهی ماد کهن – به شکل دیگری قابل توجیه نیست.

واکنش داریوش به این موج دوم از شورش‌ها کاملاً با آنچه در آذرماه رخ داده بود متفاوت بود. در جریان شورش‌های آغازین، خودِ داریوش به حرکت درآمده بود و ایلامیان را چنان ترسانده بود که خودشان رهبر شورش را دستگیر کردند. او با نیدینتوبعل نیز شخصاً روبه‌رو شد و در رأس سپاهی به بابل وارد شد تا رقیبش را در آن قلمرو از میان بردارد. در موج نخستِ شورش‌ها، که نسبتاً به سادگی فرو نشست، مدعیان سلطنتی رویاروی داریوش بودند که دعوی استقلال‌طلبی داشتند و خود را به شاهان ایلامی و بابلی پیشاکوروشی و مستقل از دودمان شاهان مادی–پارسی منسوب می‌کردند. ایشان از پشتیبانی مردمی برخوردار نبودند و به سادگی نابود شدند. اما در جریان شورش‌هایی که در دی ماه آغاز شده بود، داریوش خود پا به میدان نگذاشت. او به جای این کار سردارانش را به گوشه وکنار فرستاد. فاصله‌ی زمانی میان آغاز شورش‌ها و بروز نخستین جنگ‌ها آن‌قدر کم است که می‌توان با اطمینان زیادی حدس زد که سرداران و سپاهیان وفادار به داریوش از مرکزی حکومتی – مثلاً پارس یا شوش – به اطراف گسیل نشده بودند،

بلکه از ابتدای کار در قلمروی مورد نظر مستقر بوده‌اند. بهترداد شورش خود را در ابتدای دی ماه ۵۲۱ پ.م. در پارس آغاز کرد و در سوم دی‌ماه سپاهیان هوادار او با شهربان رخج جنگیدند. این بدان معناست که شورش در پارس آغاز شده و بهترداد هوادارانی در بلوچستان داشته که با شنیدن این خبر به صف یاران او پیوسته‌اند. به همین ترتیب، ویوان که در برابر این شورشیان مقاومت کرد و ایشان را شکست داد، خود شهربان رخج بود.

در مورد شورش فرورتیش هم چنین است. او نیز در اوایل دی در ماد مدعی سلطنت شد و نخستین نبردش در پنجم دی ماه در ایزلا با هومیترا رخ داد. بدیهی است که نه فرورتیش و بهترداد و نه داریوش نمی‌توانسته‌اند در فاصله‌ی سه چهار روز سپاهیانی را از شوش و هگمتانه و انشان به ارمنستان و بلوچستان بفرستند. این قضیه در مورد سایر نبردها هم مصداق دارد. در بیشتر موارد فاصله‌ی زمانی میان اعلام شورش و بروز نخستین جنگ‌ها تنها چند روز است و به فاصله‌های جغرافیایی دوردستی هم مربوط می‌شود. بنابراین الگوی عمومی احتمالاً چنین بوده که با شروع شورشِ هر مدعی، هواداران او در شهرهای گوناگون در برابر هواداران داریوش صف می‌آراسته‌اند و می‌جنگیدند. اما این مدعیان سلطنت چه کسانی بودند که در شهرهایی چنین پراکنده – و همگی در دل ایرانشهر – شبکه‌ای چنین گسترده از هواداران را داشته‌اند؟

حدس من آن است که دو رقیب اصلی داریوش– بهترداد و فرورتیش – خود نیز مانند داریوش سردارانی بلندپایه و سپه‌سالارانی نام‌دار بوده‌اند. ایشان در دو قلمرو ماد و پارس قدرت و نفوذی کامل داشته و مثلاً در مورد فرورتیش می‌بینیم که در سرزمین‌های دوردستی مانند پارت و آشور و ارمنستان نیز سپاهیانی هوادارش بوده‌اند. بنابراین، به احتمال زیاد، ایشان سرداران و رهبرانی سیاسی و نظامی بودند که در سرزمین‌های یادشده ریشه دوانده و به پشتیبانی

طبقه‌ی بزرگی از دوستداران و وابستگان دلگرم بوده‌اند. این افراد، با این توصیف، به احتمال زیاد شهربانان قدیمی پارس و ماد در دوران کمبوجیه یا حتا کوروش بوده‌اند. اینان تنها کسانی بودند که می‌توانستند به این سادگی پارس و ماد را تصرف کنند و از فرمان‌برداری ارتش‌های محلی این مناطق مرکزی شاهنشاهی برخوردار شوند.

جنگ‌هایی که میان هواداران ایشان و سپاهیان وفادار به داریوش درگرفته نیز الگوی معناداری دارد. نبردها آشکارا توسط سپاهیانی منظم و حرفه‌ای انجام شده که معمولاً دژهایی را هم در اختیار دارند یا بر سر مراکزی نظامی مانند قلعه‌های جنگی کارزار می‌کنند. الگوی حرکت ایشان و صف‌آرایی مجددشان بعد از هر نبرد و ارتباط‌هایی که با هم داشته‌اند، نشان می‌دهد که داریوش در برابر خود با سپاهیانی منظم و حرفه‌ای رویارو بوده است. از سوی دیگر، هواداران داریوش نیز دقیقاً چنین وضعیتی دارند. ایشان نیز ارتباط‌های دقیق و سریعی میان خود دارند و به خصوص نسبت به داریوش وفادارند و با انضباطی تمام عملیات جنگی را انجام می‌دهند. به عبارت دیگر، با مرور مکان نبردها، حرکت‌های جنگاوران و فاصله‌های زمانی میان نبردها روشن می‌شود که جنگ‌های جانشینی میان ارتش‌های منظم و حرفه‌ای هخامنشی درگرفته که در شهرها و سرزمین‌های مرکزی ایرانشهر مستقر بوده‌اند. به عبارت دیگر، این سربازان هخامنشی بودند که در این یک سال جنگیدند، نه مردمِ عادی. گروه بزرگی از ایشان به داریوش وفادار ماندند، اما برخی دیگر حکومت شاهانی دیگر را می‌طلبیدند. این جایگزین‌ها عبارت بودند از فرورتیش و بهترداد.

بنابراین حدس نخست آن است که فرورتیش و بهترداد دو مدعی عادی سلطنت نبوده‌اند. آنها، در زمان کشته شدنِ بردیا، شهربانانِ ماد و پارس بوده‌اند. حکومت بردیا تنها هفت ماه به طول انجامید و بسیار بعید است که این افراد توسط او منصوب شده و در این زمان کوتاه در سرزمین‌هایی چنین گسترده چنین محبوبیت و شبکه‌ای از هواداران را

پدید آورده باشند. بنابراین می‌توان حدس زد که افراد یادشده به احتمال زیاد در دوران هشت ساله‌ی کمبوجیه، و چه بسا که در دوران کوروش نیز، شهربان پارس و ماد بوده‌اند. با توجه به حساسیت زیاد این دو منطقه، ایشان می‌بایست به والامقام‌ترین سپهبدان ایرانی تعلق داشته باشند. از این رو، بعید نیست که ادعای فرورتیش در مورد نسب بردنش از هووخشتره درست بوده باشد. باید به این نکته هم توجه کرد که، بر خلاف انتظاری که از یک مدعی دروغین سلطنت داریم، این مرد خود را فرزند واپسین شاه مشروع ماد – آرشتیاک – ندانسته است، بلکه خود را نواده‌ی شاهی قدیمی‌تر دانسته و این نسبت هم از نظر زمانی دورتر است و هم از نظر خونی. یک توجیه برای این که چرا فرورتیش خود را فرزند آرشتیاک ندانست و به جای آن خویشتن را هم‌چون نواده‌ی فرورتیش معرفی می‌کرد، آن است که راست می‌گفته و به راستی از این شاهِ باستانی ماد نسب می‌برده است. بهترداد نیز به احتمال زیاد خویشاوند نزدیک بردیا بوده و در طرح‌های انقلابی وی یاورش محسوب می‌شده است و به همین دلیل توانسته ادعا کند که همان بردیاست.

این که شهربانان قدیمی دوران کمبوجیه و بردیا از اطاعت داریوش سر بتابند و این مدعی نوآمده را به رسمیت نشناسند، چندان عجیب نیست. اما آنچه در این میان غریب می‌نماید، وجود شبکه‌ی بزرگ و نیرومند هواداران داریوش است. چنین می‌نماید که داریوش پیش از مرگ بردیا شهربان جایی نبوده و تنها سپه‌سالاری والامقام بوده است. او احتمالاً رهبر نظامی ارتشی بوده که برای فتح مصر به این سرزمین رفتند، و بعد از کمبوجیه در سلسله‌مراتب نظامی – و نه لزوماً سیاسی – نفر دوم بوده است. محبوبیت او در میان سپاهیانِ پراکنده در شهرهای گوناگون را می‌توان به این ترتیب توجیه کرد که سربازان او را هم‌چون قهرمانی جنگی قلمداد می‌کرده‌اند که به تازگی از فتح مصرِ افسانه‌ای باز آمده است.

اما این حقیقت هم‌چنان نیازمند توضیح است که چگونه در شهرهای گوناگون، در قلمروی نفوذِ مدعیان گوناگونِ سلطنت، همواره گروهی از دوستداران او وجود داشته‌اند. در ایلام این دوستداران چندان فراوان بودند که از شورش مدعیان دیگر جلوگیری می‌کردند. در ماد و آشور و ارمنستان و رخج و پارت و مرو نیز شمار ایشان چندان زیاد بوده که در نهایت بر هواداران نُه مدعی سلطنت دیگر پیروز شدند.

این را تا حدودی می‌توان با توجه به باورهای دینی داریوش توضیح داد. شبکه‌ی هواداران او و گستردگی و نظم و کارآیی ارتباطی‌شان شباهت زیادی به توصیف‌های موجود از شبکه‌ی مغان زرتشتی دارد. داریوش نخستین شاهی است که از اهورامزدا در کتیبه‌ای رسمی نام برد و نخستین مبلغ سیاسی دین زرتشت در سطح جهانی محسوب می‌شود. از این رو، بعید نیست که ترکیب این دو عامل – آوازه‌ی بلند و محبوبیت او در میان سپاهیان، به عنوان فاتح مصر، و شهرت و احترامش در مقام مردی دین‌دار و محبوب در میان مغان – عاملی بوده که نفوذ چشمگیرش در مردم سرزمین‌های گوناگون را ممکن می‌ساخته است.

آشکار است که داریوش، پس از سرکوب موج نخستِ شورش‌ها، به مشروعیتی دست یافته بود. هم‌چنین از شمار و تبار و عملیات سردارانش روشن می‌شود که هم در میان سرداران ارشد پارسی محبوبیت داشته و هم بر ارتشی بزرگ و وفادار حاکم بوده است. یکی از سرداران او که در ارمنستان با نیروهای فرورتیش می‌جنگید، خود ارمنی بود و سردار دیگرش که برای سرکوب شورش پارس به این قلمرو گسیل شده بود، خود پارسی بود. در این مرحله‌ی دوم، داریوش خود در شهری – احتمالاً انشان – مستقر شده و عملیات سردارانش را در گوشه و کنار مدیریت می‌کرد. این سرداران از سویی بسیار متحرک و پی‌گیر بودند و از سوی دیگر در هماهنگی کامل با هم عمل می‌کردند. به شکلی

که پیداست نیروهای فرورتیش در آشور و ارمنستان در جریان یک عملیات پردامنه‌ی هماهنگ و موفقِ گازانبری متلاشی شده‌اند. گذشته از این، سرداران داریوش به شکلی غریب همواره از نبردها پیروز بیرون می‌آمدند.

داریوش با انصاف و دقت شایسته‌ی تحسینی – که در گزارش‌های آشوری و بابلی و مصری بی‌سابقه است – جریان نبردها را بی‌طرفانه شرح می‌دهد. او به این نکته اشاره کرده که ارتش مستقر در پاسارگاد به بهترداد پیوست و پدرش ویشتاسپ زیر فشار شورشیان از قلمرو حکومتی‌اش رانده شد. هم‌چنین آورده که سپاه ماد و پارس در مقطعی به فرورتیش پیوستند و این‌ها همه مضمون‌هایی هستند که در رزم‌نامه‌های شاهان پیشین همواره از قلم می‌افتادند و یا تحریف می‌شدند. مثلاً او جریان کشمکش میان ویشتاسپ و هواداران فرورتیش را طوری بی‌طرفانه شرح داده که اگر اشاره نمی‌کرد، کسی نمی‌فهمید که یکی از طرف‌های درگیر، پدرِ خودش بوده است: «*پارت و گرگان نسبت به من نافرمان شدند، خودشان را با نام فرورتیش خواندند. ویشتاسپ – پدر من – در پارت بود، مردم او را ترک کردند و نافرمان شدند.*»

با توجه به این لحن دقیق و بی‌طرفانه، می‌توان پذیرفت که داریوش نتایج نبردها را درست روایت کرده است. بر این مبنا، از نوزده جنگی که در این مدت درگرفت، خودِ داریوش تنها در سه نبرد با نیدینتوبعل و یک جنگ با فرورتیش حضور داشت و در همه هم پیروز شد. پیروان فرورتیش در یک نبرد در ماد و هواداران او در ابتدای شورش پارت دست بالا را داشتند، و پیروان بهترداد در رخج موضعی تهاجمی داشتند و دژ کاپیشکانی را محاصره کردند. اما از این موارد که بگذریم، سرداران داریوش در تمام جنگ‌ها پیروز بودند. رهبران ارتش داریوش نه تن بودند: ویشتاسپ

پدرش، دادارشی ارمنی، دادارشی پارسی، تهم‌سپاه، آرتاورز، وندافر، ویوان، ویدرنه و هومیترا. دست کم دو تن از ایشان شهربان بوده‌اند و بقیه نیز از رهبران ارتش‌های مستقر در استان‌های گوناگون بوده‌اند.

مغز متفکر این سردارانِ پرشمار خودِ داریوش بود. او از فروردین سال ۵۲۱ پ.م. خود به حرکت درآمد و فرورتیش را که در ماد ریشه دوانده بود به سختی شکست داد. بعد از آن هم تقسیم نیروها و گسیل سپاهیان برای پدرش را مدیریت کرد.

شورش فرورتیش، که از همه توانمندتر بود، در ماد، ارمنستان، آشور، پارت و گرگان گسترش یافت و حتا پس از مرگ وی نیز توسط هوادارانش ادامه یافت. وقتی در خرداد ماه فرورتیش دستگیر و کشته شد، سردار دیگری به نام چهرتهم مدعی سلطنت شد و با ادعایی مشابه با فرورتیش – منسوب بودن به هووخشتره – رهبری شورش ماد را بر عهده گرفت. هرچند داریوش در این مورد تصریح نکرده است، اما به احتمال زیاد چهرتهم خویشاوند یا شاید پسرِ فرورتیش بوده است. بدین دلیل است که پس از مرگ او با این سهولت شورش ماد را در اختیار می‌گیرد و با آن سرسختی هدایتش می‌کند. در واقع، تنها فرض منطقی در مورد چهرتهم آن است که وی را وارث و جانشین فرورتیش بدانیم. وگرنه اگر او را مدعی سلطنتی مستقل و جدا بپنداریم، این که مقاومت هواداران فرورتیش در پارت پس از مرگ وی هم‌چنان تداوم داشته غریب جلوه خواهد کرد.

پرسش دیگری که هنگام خواندن گزارش داریوش از نبردهایش ایجاد می‌شود، آن است که شمار شورشیان و هواداران داریوش چند تن بوده است. آیا در این‌جا با شورش‌هایی مردمی و پردامنه روبه‌رو هستیم، یا درگیری‌هایی

که بین شمار کمی از سپاهیان نخبه‌ی هوادار اشراف گوناگون رخ می‌داده است؟ این را با تحلیل شمار سپاهیان یا شمار تلفات نبرد می‌توان فهمید.

در این مورد داده‌هایی در دست داریم. می‌دانیم که سپاهیان ویوان که در دژ کاپیشکانی سنگر گرفته بودند و توانستند حمله‌ی هواداران بهترداد را دفع کنند، کمی بیش از چهار هزار سرباز داشته است. هم‌چنین این خبر را داریم که نخستین حمله‌ی سپاه داریوش به مانوش در ماد، با سپاهی انجام شد که پس از پیروزی بر دشمن بیش از چهار هزار تن از ایشان را کشته و اسیر کرده بودند.[1] بنابراین معقول است اگر استعداد هر یک از ارتش‌های درگیر در این نبردها را بین چهار تا ده هزار تن بدانیم. این فرض با مرور آمار موجود در منابع آرامی و اکدی نیز تأیید می‌شود. در این‌جا می‌بینیم که مجموع شمار کشته‌گان و اسیرانِ طرف شکست‌خورده در بیشتر موارد بین چهار تا ده هزار تن نوسان می‌کند.

متن بابلی بیستون اعداد دقیقی را در مورد تلفات جنگ‌ها به دست می‌دهد. اما اشکال کار در این جاست که متن یادشده صدمه دیده و بسیاری از اعداد ناخوانا هستند. با این همه، پیر بریان چنین جدولی را بر مبنای روایت‌های آرامی و بابلی از بیستون به دست داده است:[2]

1. Briant, 2002: 119.
22. Briant, 2002: 118.

سرزمین	شهر	کشته‌گان در متن بابلی	کشته‌گان در متن آرامی	اسیران در متن بابلی	اسیران در متن آرامی
پارس	رَخا	٤٤٠٤	٣٥٤٠٤ ؟	٢...؟	؟
پارس	پَرگه	٦٢٤٦	٤٤٦٤ ؟		
ماد	مانوش	٣٨٢٧ ؟	٥٨٢٧ ؟	٤٣٢٩	٤٣٢٩ ؟
ماد	کوندوروش	٣٤٤٢٥ ؟	٣٤٤٢٥	؟	١٨٠١
پارت	ویشَه‌زاوتیش	٦٣٤٦		٤٣٤٦ ؟	
پارت	پَتی‌گربانَه	٦٥٧٠		٤١٩٢	
مرو		٥٥٢ ؟	٥٥٢٤٣	؟٢	٦٩٧٢
ارمنستان	تیگرَه	٥٤٦	٥٠٤٦	٥٢٠	٥٢٠
ارمنستان	اویمه	٤٢٧	٤٢٧	٥٢٥ ؟	٠٠٢
ارمنستان	ایزلا	٢٠٣٤	٢٠٣٤		
ارمنستان	اوتی‌یاره	٢٠٤٥	٢٠٤٥	١٥٨٨ ؟	١٥٧٨

جدول اعداد مربوط به جنگ‌ها در سنگ‌نگاره‌ی بیستون

با توجه به دقتی که در نوشته شدنِ بیستون دیده می‌شود، و با استناد به الواح تخت‌جمشید که وجود یک سنت دبیری و محاسبه‌گری شکوفا را برای ثبت دقیق وقایع نشان می‌دهد، می‌توان به اعداد ارائه شده در جدول بالا اعتماد کرد و تنها خطا را ناشی از ناخوانا بودنِ برخی از خطوط دانست. در این حالت، بسیاری از حدس‌هایی که پیش از این داشتیم تأیید می‌شود. معلوم می‌شود که قیام‌های شورشیان ایلامی که به سرعت توسط خودِ این مردم مهار می‌شد، به راستی بی‌خونریزی بوده و با جنگ و کشتار همراه نبوده است. در واقع، در میان تمام سرزمین‌های درگیر در جنگ، مادها سرسختانه‌ترین مقاومت و ایلامی‌ها بیشترین وفاداری را در قبال داریوش از خود نشان دادند. هم‌چنین از این آمار روشن می‌شود که قیام فراده در مرو چندان پردامنه نبوده و هوادارانش خیلی سریع پس از کشته شدنِ چند صد تن تسلیم شدند و به همین دلیل هم شمار اسیران مروی خیلی زیاد ثبت شده است. قاعده‌ی مشابهی را در مورد جنگ‌های تیگره و اویمه در ارمنستان می‌بینیم. از شمار چند صدنفره‌ی کشته‌گان و اسیران روشن است که کل ماجرا یک درگیری محلی بوده و جنگی بزرگ درنگرفته است.

در مقابل، از این آمار روشن است که مادها و پارس‌ها و پارت‌ها در قیام خود جدی بوده‌اند و تلفات زیادی هم داده‌اند. شمار کشته‌گان پارس‌ها حدود ده هزار تن و پارت‌ها حدود دوازده هزار تن است و تلفات مادها به رقمی تکان‌دهنده نزدیک به چهل هزار نفر بالغ می‌شود. این در حالی بود که در هر یک از این دو قلمرو تنها دو جنگ درگرفته بود. خونین بودنِ نبردها در این سرزمین‌ها را می‌توان از آن‌جا فهمید که ارمنستان با وجود چهار جنگی که در آن رخ داد، تنها حدود پنج هزار تن کشته داد.

اگر تلفات تمام سرزمین‌ها را با هم جمع بزنیم، به رقمِ خیره‌کننده‌ی شصت و هفت هزار تن دست می‌یابیم که به راستی غریب است. در یونان، که خونین‌ترین و بی‌رحمانه‌ترین جنگ‌ها و نامنضبط‌ترین سپاهیان را در خود جای می‌داد، تلفات سپاه پیروز حدود پنج درصد کل سپاه و تلفات شکست‌خوردگان حدود پانزده درصد بوده است.[۱] هم نویسندگان باستانی و هم تاریخ‌نویسان جدیدتر به بالا بودن تلفات جنگی در یونان اشاره کرده‌اند. از این رو، این ارقام را می‌توان به عنوان حدی بالا برای تلفات جنگ‌های جهان باستان در نظر گرفت. با این پیش‌فرض، کل جنگجویانی که برای فرورتیش در پارت و ماد و ارمنستان سلاح به دست گرفتند حدود سیصد هزار تن بوده‌اند. این سپاهیان پرشمار در هشت جنگ شکست خوردند و نزدیک به شصت هزار تن کشته دادند. سربازان هوادار بهترداد شمار کمتری داشتند و عده‌شان به حدود صد هزار تن بالغ می‌شد. آمار کشته‌گان‌شان در جنگ‌های رخج در منابع هخامنشی نیامده، اما می‌توان حدس زد که تلفات ایشان در آن منطقه نیز مانند پارس بوده و به این ترتیب حدود پانزده هزار تن از ایشان را می‌توان کشته‌ی میدان جنگ در نظر گرفت. جنگ‌های درگرفته در مرو و ساگارتی و ایلام و سرزمین سکا تلفاتی اندک داشته‌اند، و جنگ‌های بابل را نیز می‌توان درگیری‌هایی موضعی دانست که در آن سپاهیانی چند هزار نفره با هم روبه‌رو می‌شدند. اگر جنگ‌های بابل را همتای نبردهای عادی ارمنستان و ماد در نظر بگیریم، به ارتش‌هایی با بیست تا سی هزار تن سرباز می‌رسیم که با هم روبه‌رو شده و دو تا پنج هزار تن کشته به جا می‌گذاشته‌اند. ارتش‌های مهمی که بابلی‌ها در این مدت بسیج کردند، دو تا بودند که یکی از آنها که زیر فرمان نیدینتوبعل می‌جنگیده

1. Parker, 1995: 1-25.

قاعدتاً نیرومندتر و بزرگ‌تر بوده است، چون در خارج از بابل و در مرزهای این سرزمین به نبرد می‌پرداخت. سپاه زیر فرمان ارخه احتمالاً آن‌قدر اندک بوده که او را واداشته تا در شهر بابل سنگر بگیرد و حتا نتوانسته از این شهر هم برای مدتی طولانی دفاع کند.

با جمع بستن تمام این شواهد، چنین می‌نماید که مخالفان داریوش از نظر نیروی جنگاور این آرایش را داشته‌اند: حدود پنجاه هزار تن بابلی (با رهبری نیدینتوبعل و ارخه)، حدود پانصد هزار تن از مردم ماد و ارمنستان و پارت (با رهبری فرورتیش و چهرتهم)، و حدود صد هزار تن از پارس‌ها (به رهبری بهترداد). اگر برای هر یک از مدعیان دیگر در زمان مورد نظرمان، سپاهی ده هزار نفره را در نظر بگیریم، به این نتیجه می‌رسیم که با بر تخت نشستن داریوش، جمعیتی بالغ بر ششصد هزار تن در قلب سرزمین‌های شاهنشاهی سر به شورش برداشتند. در زمان یادشده جمعیت ایران‌زمین حدود دوازده میلیون نفر بود، و این بدان معناست که از حدود چهار میلیون نفر مردِ جنگی مقیمِ این منطقه، یک هفتمِ‌شان به شورش پیوسته بودند. اگر این ارقام درست باشد، نشانه‌ی محبوبیت چشمگیر شورشیان و سست بودنِ بنیان حکومت داریوش در ابتدای کار است. ناگفته نماند که زیاد بودنِ شمار تلفات و تخمین‌های فرجامینِ آن باعث شده تا برخی از تاریخ‌نویسان در صحت آمار بیستون شک کنند و یا خوانش ما از آن را به چالش بکشند. دکتر کاوه فرخ که نظر هواداران اصلاح نظر در این مورد را نقل کرده، تلفات این نبردها را سی و شش هزار تن قید کرده که بیست هزار نفرشان اهل ماد بوده‌اند.[1]

1. Farrokh, 2007: 54.

ایرادی که اصلاحِ نظرطلبان دارند، آن است که صحت سندی روشن و مشخص را نفی می‌کنند، بی آن که سندی تازه یا بنیانی استوار برای تخمینی مجدد به دست دهند. هر چند اعداد و ارقام ثبت‌شده در بیستون نامنتظره است، اما به لحاظ جامعه‌شناختی بعید نیست. قدرت بسیج قوای نظامی از یک جمعیت کشاورز/ کوچگرد در جهان باستان حدود ده درصد کل جمعیت بوده است، و این بدان معناست که به حرکت درآمدن شبکه‌ی ارتش‌هایی که روی هم رفته یک تا یک و نیم میلیون نفر جمعیت داشته باشند، در ایران‌زمینِ سال ۵۲۲ پ.م. ممکن بوده است.

باید به این نکته توجه کرد که نبردهای یادشده و میدان‌های سربازگیری و شورش در گوشه و کنار پراکنده بوده و قاعدتاً هر یک از ایشان از منبع جمعیتی محلی یارگیری می‌کرده‌اند. به هر صورت، این که قوایی شش‌صد هزار نفره در ایران‌زمین سر به شورش بردارند و با سپاهی چند صد هزار نفره سرکوب شوند، در آن دوران به لحاظ جمعیت‌شناختی و عملیاتی ممکن بوده است، و تنها سندِ معتبری که در دست داریم چنین ادعایی را طرح می‌کند، و از این رو می‌توان آن را با احتیاط پذیرفت. باز این نکته هم شایان توجه است که تخمین ما برای شمار کلی سپاهیان سلاح در دست در ایران‌زمین، حدود یک و نیم میلیون نفر است که در جریان نبردهای داریوشی تقریباً همه‌شان درگیر بوده‌اند. از این‌جا نتیجه می‌شود که جمعیت‌های درگیر در نبرد به طبقه‌ی جنگجویان حرفه‌ای منحصر بوده‌اند. به عبارت دیگر، با بر تخت نشستن داریوش طبقه‌ی جنگجویان ایرانی به دو دسته تقسیم شدند. حدود نیمی از ایشان به دلایل دینی یا به خاطر نیک‌نامی وی در جریان فتح مصر به داریوش وفادار ماندند و حدود نیمی دیگر به یکی از نُه مدعی سلطنت پیوستند.

۳. ما در مورد ماهیت اصلاحات بردیا چیزی نمی‌دانیم. اما آنچه مسلم است، شورشیانی مانند بهترداد و احتمالاً فرورتیش که خود را ادامه‌دهنده‌ی راه وی می‌دانستند، از پشتیبانی مردمی چشمگیری برخوردار بودند. ایراد کار ایشان آن بود که در گستره‌ای وسیع و بزرگ پراکنده شده بودند و با هم رقابت می‌کردند. تردیدی نداریم که شمار سپاهیان زیر فرمان داریوش به شش‌صد هزار تن نمی‌رسیده است. او دست بالا ارتش منظمی دویست تا سیصد هزار نفره را زیر فرمان داشته است و این خود رقمی چشمگیر و بحث‌برانگیز است. اما این ارتش از چند نظر با آن انبوهِ شورشیان تفاوت داشت.

مهم‌تر از همه این که این ارتش کاملاً به داریوش وفادار بود و سردارانی نبردآزموده و لایق را در رأس خود داشت که از راهبردهای خلاقانه و پیچیده‌ی داریوش پیروی می‌کردند. این که سربازان و سرداران پارسی و مادی و ارمنی در سرزمین‌های زادگاه خود با شورشیانی هم‌قومِ خود می‌جنگیدند، در آن دوران نشانگر وفاداری بی‌قید و شرط‌شان به داریوش است. بریان حدس زده که سپاهیان یادشده باید همان ارتشی باشند که کمبوجیه برای فتح مصر با خود به آفریقا برده بود.[1] این حدس به نظرم نادرست است.

چنان که گفتم راهی وجود ندارد که یک سپاه تازه از جنگ برگشته در مدت چند روز خود را از مرکز حکومتی به مراکز پراکنده‌ی شورش در استان‌های گوناگون برساند. سربازان و سردارانی که در استان‌ها برای داریوش می‌جنگیدند همانند دشمنان‌شان، که سرسپرده‌ی بهترداد یا فرورتیش بودند، سپاهیانی محلی بودند که بنا بر موضع‌گیری

1. Briant, 2002: 118.

سیاسی خویش سلاح به دست گرفته بودند. با توجه به موقعیت والای داریوش به عنوان نیزه‌دارِ کمبوجیه، می‌توان او را سپه‌سالار ایران در زمان وی فرض کرد. اما احتمالاً سپاهیانی که به طور مستقیم زیر فرمان او بودند و از سفر مصر بازگشته بودند، همان گروهی بودند که به همراه او به بابل و ماد رفتند و زیر فرمان مستقیمش جنگیدند. بقیه‌ی سرداران و سربازان وفادار به وی که بدنه‌ی اصلی نبردها را پیش می‌بردند، سپاهیانی بودند که مدیریت وی را بر ارتش‌ها در دوران کمبوجیه دیده بودند، اما دیرزمانی بود که در استان‌های‌شان مستقر شده بودند.

سربازان داریوش در ارتباط با هم و به شکلی هماهنگ عمل می‌کردند در حالی که شورشیان، با وجود برتری عددی‌شان، هم‌چون موجی سرگشته و از هم گسیخته تاخت‌وتاز می‌کردند. پارت‌ها بسیار دیر سر بر داشتند و مردم رخج با شورشیان پارس هماهنگ نبودند. به این ترتیب، داریوش توانست با سازماندهی درخشان ارتش کوچک‌تر اما نیرومندترش، مخالفان را یکی یکی از میان بردارد.

٤. در مورد این نه مدعی سلطنت باید به چند نکته‌ی دیگر نیز توجه کرد. نخست آن که همه‌ی آنها آریایی هستند و به ویژه مادی و پارسی در میان‌شان زیاد دیده می‌شود. تنها شخصیت غیرآریایی در این میان ندینتوبعل است که، با وجود مقاومت سرسختانه‌اش، به سرعت شکست خورد و قیامش کمتر از دو ماه دوام داشت. آذرین یک بار در فهرست بیستون با لقب ایلامی مشخص شده، اما هم نام خودش پارسی است و هم پدرش اوپدرمَه. فرورتیش و بردیا – به کنایه‌ی داریوش – مادی هستند؛ مرتیا و بهترداد پارسی هستند؛ و فراده‌ی مروی و چهرتهم ساگارتی و ارخه‌ی ارمنی نیز به قبایل آریایی خویشاوند با پارس‌ها و مادها تعلق دارند. بنابراین نخستین الگوی جالب توجه در میان

مدعیان سلطنت آن است که همگی‌شان به نوعی هم‌تبار و هم‌قومِ خودِ داریوش و کوروش هستند. غیابِ مدعیانی که لودیایی، هندی، مصری، یونانی، سوری، فنیقی، آشوری، هندی، هوری، ایلامی و سکا باشند در این میان بسیار مهم است. این بدان معناست که اقوامی که به دست کوروش و کمبوجیه فتح شده بودند و حاشیه‌ی شاهنشاهی را برمی‌ساختند، از سویی ادعای سلطنت نداشتند و از سوی دیگر از زمام‌داری پارس‌ها رضایت داشته‌اند. وگرنه در شرایطی که جنگ‌هایی چنین سخت در مرکز ایران‌زمین شعله‌ور است، لودیایی‌هایی که تازه ۲۵ سال پیش تابع هخامنشیان شده بودند یا فنیقیان و مصریان و حبشیانی که فقط سه سال از مطیع شدن‌شان می‌گذشت، قاعدتاً باید برای به دست آوردن استقلال خود قیام می‌کردند. آنچه به واقع رخ داده غیاب شورش و ادعای سلطنت در میان این مردم است. این به نظرم بهترین سنجه‌ای است که بر مبنایش می‌توان سیاست و محبوبیت کمبوجیه را در میان مردمش ارزیابی کرد. داریوش پس از به قدرت رسیدن به سادگی با سرزمین‌هایی پیرامونی روبه‌رو شد که به او وفادار بودند و این پدیده در کل تاریخ الگویی بی‌نظیر است.

پس چنین می‌نماید که تنها اعضای قبایل آریاییِ هم‌تبار با کوروش از مشروعیت کافی برای شورش برخوردار بوده‌اند. از همین‌جا می‌توان دریافت که بخش عمده‌ی شورشیان ادعای سلطنت بر کل قلمرو پارسی را داشته‌اند و هدف‌شان تجزیه‌طلبی و جدا کردن سرزمینی از قلمرو پارسی نبوده است. در این میان شاید تنها ندینتوبعل است که تا حدودی به یک استقلال‌طلب بابلی شباهت دارد. این که شورش‌های ایلام هر دو توسط مدعیانی پارسی رهبری می‌شده و این که یکی از مدعیان سلطنت در بابل نیز ارمنی بوده، تنها به این ترتیب توجیه می‌شود؛ وگرنه بعید است ایلامیانِ استقلال‌طلب از رهبرانی پارسی و قوم‌گرایانِ بابلی از رهبری ارمنی پیروی کرده باشند.

سومین نکته آن است که بخش مهمی از مدعیان سلطنت خود را به یک سنت سیاسی پیشاکوروشی منسوب می‌کردند. ندینتوبعل و ارخه که خود را با نام نبوکدنصر (سوم و چهارم) معرفی می‌کردند، خویشتن را به عنوان وارث نبونید صاحب حق می‌شمردند و این شاهی بود که به دست کوروش از قدرت خلع شده بود. مرتیا خود را با نام ایلامی هومبان‌نیکاش معرفی می‌کرد و این یکی از شاهان خوشنام و باشکوه ایلام باستان بود. چهرتهم و فرورتیش خود را از تبار هووخشتره می‌دانستند و بنابراین سنت سیاسی ماد را به عنوان پشتوانه‌ی خود برمی‌گزیدند. به این ترتیب، در میان نه مدعی سلطنت، پنج تن خود را به سلسله‌های کهن بابلی، مادی و ایلامی می‌بستند که توسط کوروش فتح شده بودند. این بدان معناست که سنت سیاسی و تاریخ دیرینه‌ی این مردم از یادها نرفته بود و یک نسل زمام‌داری هخامنشیان به معنای ریشه‌کنیِ تاریخ ایشان نبوده و به گسستی فرهنگی نینجامیده است. جالب آن است که تمام این شورشیان مدت کمی پاییدند و نه از همراهی مردم محل برخوردار شدند و نه توانستند همراهی سربازان منطقه‌ی مورد ادعای خود را جلب کنند. در میان سربازانی که داریوش برای سرکوب فرورتیش مادی فرستاد، سربازانی مادی هم حضور داشتند و سپاهیانی که با بهترداد پارسی و سپاهیان محلی پاسارگاد می‌جنگیدند، خودشان پارسی بودند.

سرعت شکست خوردن ایشان و ناتوانی‌شان در سنگربندی در شهرهای بزرگ هم معنادار است. هیچ یک از ایشان در بزرگ‌ترین شهرِ قلمروشان سنگربندی نکردند و حتا فرورتیش که نیرومندترینِ ایشان بود نتوانست در هگمتانه – که عملاً تسخیرناپذیر بود – پایگاهی استوار برای خود بیابد. این که تمام جنگ‌ها در شهرهایی گمنام و دورافتاده رخ داده و سپاهیان شورشیان همواره در دژهایی محلی و ناشناخته – و نه در شهرهایی بزرگ و پرجمعیت – پناه می‌گرفتند، نشانگر آن است که در شهرهای بزرگ حمایت مردمی زیادی از ایشان وجود نداشته و چه بسا که

برخی از شهرهای بزرگ هم‌چنان در دست هواداران داریوش باقی مانده باشد. باید به این نکته دقت کرد که داریوش در مورد بیشتر ایشان گفته که فلانی در ایلام، ماد، پارس یا بابل شاه شد و این احتمالاً به تاج‌گذاری رسمی ایشان و غلبه‌شان بر شهر مرکزی آن قلمرو مربوط می‌شود. یعنی می‌توان حدس زد که فرورتیش در هگمتانه و نیدینتوبعل و ارخه در بابل تاج‌گذاری کرده‌اند. با وجود این، تنها حمایت مردم شهرهای بزرگ که در این نه نفر و نوزده جنگ سراغ داریم، مقاومت شدید نیدینتوبعل است که احتمالاً با پشتیبانی بابلیان انجام پذیرفته، و حمایت پادگان پاسارگاد از بهترداد. این که این شورشیان در شهرهای بزرگ سنگربندی نمی‌کرده و پناه نمی‌گرفته‌اند، احتمالاً از آن روست که حدس می‌زده‌اند مردم این شهرها در پشتیبانی از ایشان پایمردی نشان ندهند و محاصره و نبردی کامل را تاب نیاورند. همه‌ی این‌ها بدان معناست که نیمِ بیشتر از مدعیان سلطنت، با وجود تأکید بر سنت‌های پادشاهی پیشاکوروشی، در جلب همراهی مردم محلی ناکام بودند و نتوانستند شکاف قومی میان مردم یک سرزمین را با کلیت نظم شاهنشاهی فعال نمایند.

باید به این نکته نیز توجه کرد که به احتمال زیاد هویت‌یابی محلی و تبارسازی منطقه‌ای این مدعیان مانعی برای ادعای‌شان بر کل شاهنشاهی هخامنشی نبوده است. دست‌کم در مورد فرورتیش و بهترداد می‌دانیم که دامنه‌ی تاخت‌وتاز سپاهیان و پیچیدگی لشگرکشی‌های‌شان از شورشی محلی فراتر بوده و به تلاشی برای فتح کل شاهنشاهی شباهت داشته است. در میان این نُه تن، شورش تمام کسانی که در یک منطقه‌ی جغرافیایی محدود بودند با سرعت و در طی چند جنگِ سریع به شکست انجامید. حتا دو تن از آنها مانند آذرین و مرتیا، که در ایلام شورش کرده بودند، به دست مردم دستگیر و تحویل داده شدند. در میان سرزمین‌های شورشی بابل، ماد و ایلام، قلمرو اخیر دارای دیرپاترین

و پرسابقه‌ترین سنت پادشاهی بود که از نظر قدمت با تمدن سومری پهلو می‌زد. این که مردم و سپاهیان محلی در این مناطق مدعیان سلطنت را دستگیر می‌کردند، نشانگر آن است که رهبران شورشی از حمایتی یکدست برخوردار نبوده و در خطر خیانت و مخالفت مردم سرزمین خود قرار داشته‌اند.

در میان این نه تن، تنها فرورتیش و بهترداد هستند که شورش‌هایی پردامنه را رهبری کردند و گویا از پشتیبانی مردمی برخوردار بودند. این دو تن درست مانند داریوش در چشم‌اندازی جهانی عمل می‌کردند و فتح کل قلمرو هخامنشی را در نظر داشته‌اند. جنگ‌های داریوش با فرورتیش در سرزمین‌های ماد، ارمنستان، آشور و پارت گسترش یافت و بهترداد نیز در پارس و رخج و ایران جنوبِ شرقی تاخت‌وتازی پردامنه داشت.

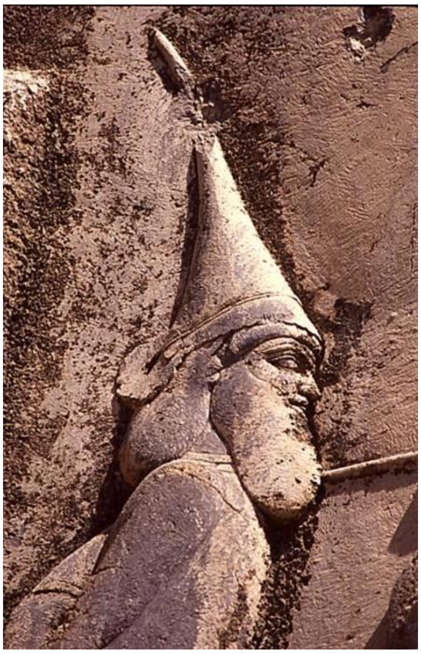
چنان که گذشت، شواهد تاریخی استواری برای تأیید سخن داریوش در مورد هویت دروغین بردیا وجود ندارد. برعکس، الگوی تحولات سیاسی تا زمان کشته شدن گوماتا با این فرض که گوماتا همان بردیای راستین بوده کاملاً همخوانی دارد. اما اگر چنین باشد، باید پرسید که این افسانه‌ی بردیای دروغین از کجا آمده است؟ جالب است که یکی از این مدعیان – بهترداد – که از نظر راهبردهای نظامی و جلب پشتیبانی پارس‌های انشان و پاسارگاد هم موفق بود، ادعا می‌کرد بردیاست. با توجه به کشته شدنِ گوماتا/ بردیا در جریان جشن مهرگان، تقریباً تردیدی نداریم که این ادعا نادرست بوده است. اما معلوم است که این سخن به قدر کافی نافذ بوده تا سربازان پارسی مستقر در قلب شاهنشاهی را به او جلب کند. این از سویی نشانگر محبوبیت بردیا و اصلاحات او نزد برخی از پارسیان است، و از سوی دیگر به تبارِ افسانه‌ای اشاره می‌کند که شاید با تعمیمِ همین رخداد به گذشته، توسط داریوش و هوادارانش برای نامعتبر شمردنِ حکومت گوماتا نیز به کار گرفته شده باشد. یعنی زمانی که داریوش بردیا را کشت و در میان دشمنانش

با سرداری سرسخت روبه‌رو شد که به دروغ ادعا می‌کرد بردیاست، سخن این مدعی – که دروغ بودنش احتمالاً برای همه آشکار بود – را برگرفت و به گذشته بسط داد و به این ترتیب گفت که خودِ بردیا نیز در واقع مدعی دروغینی بیش نبوده است.

۵. داریوش به این ترتیب پس از یک‌سال توانست بر تمام رقیبان و سرکشان غلبه کند و پایه‌های سلطنت خود را استوار سازد. آن‌گاه در سومین سال سلطنتش، بار دیگر با موجی از شورش در سرزمین‌های زیر فرمانش روبه‌رو شد. این بار نیز کار به سرعت خاتمه یافت و داریوش توانست سرکشان را از میان بردارد. اما الگو و ساختار این شورش‌های تازه کاملاً با آنچه در سال ۵۲۱–۵۲۲ پ.م. دیدیم، تفاوت داشت. داریوش در بیستون ستونی به نبشته‌های پیشین افزود و ماجرای این نبردها را نیز شرح داد. از سخنان او برمی‌آید که در سال دوم و سوم حکومتش دو تنِ دیگر سر به شورش برداشتند.

یکی از آنها اَتامَه‌ایتا نام داشت و در ایلام قیام کرد. نام او به احتمال زیاد شکلی تغییریافته از آتاهَمیتی اینشوشیناک است[1] که نامی رایج در ایلام بوده و یکی از شاهان باستانی این قلمرو نیز بدان شناخته می‌شده است. در مورد این شخص دو نکته اهمیت دارد. نخست آن که نامی ایلامی است و با توجه به طنینِ باستانی‌اش و اشاره‌ی احتمالی‌اش به خدای باستانی شوش – اینشوشیناک – دلالتی دینی دارد. دوم آن که انگار خودِ این مرد مبتکر شورش

۱. پاتس، ۱۳۸۵: ۴۹۳.

پیکره‌ی فرورتیش (راست) و

اسکونخای سکا (چپ) در بیستون

نبوده، بلکه ابتدا شورشی در ایلام برپا شده و بعد او را به عنوان رهبر برگزیده‌اند. چون داریوش می‌گوید: «*سرزمینی به نام ایلام نافرمان شد. مردی ایلامی به نام اتامه‌ایتا را رهبر خود ساختند*...». داریوش یکی از سردارانش به اسم گوبارو را، که شاید پدرزنش باشد، به ایلام فرستاد. او ایشان را شکست داد و رهبرشان را اسیر و اعدام کرد.

شورش دیگر در سرزمین دوردست سکاها آغاز شد. رهبرش مردی به نام اِسکونْخا بود و قومی که پشتیبان وی بودند، سکاهای تیزخود نام داشتند. داریوش برای رویارویی با وی خود به سوی سکاها لشگر کشید و ایشان را شکست داد. اشاره‌ای در متن بیستون وجود دارد که گویی خودِ سکاها، در نهایت، ااسکونخا را دستگیر کرده و برای داریوش فرستاده باشند. چون می‌خوانیم که: «*رهبر آنها ااسکونخا نام داشت. او را گرفتند و به نزد من آوردند. سپس دیگری را، چنان که مرا کام بود، رهبرشان کردم. پس از آن سرزمین‌شان از آنِ من شد.*»

در هر دو مورد چنین می‌نماید که شورش‌ها کم‌دامنه بوده باشد و به هیچ عنوان با آنچه در سال‌های آغازین حکومت داریوش رخ داد، قابل مقایسه نیست. شورش‌ها احتمالاً در سال ۵۲۰ پ.م آغاز شده و چند ماه به طول انجامیده‌اند.[1] در میان این دو، اسکونخا شخصیت مهم‌تری بوده و پیروزی بر وی برای داریوش مهم‌تر قلمداد می‌شده

1. Briant, 2002: 127.

است. این را هم از این که خود به جنگش شتافت می‌توان فهمید، و هم از این که پس از بازگشت به همدان فرمان داد تا کتیبه‌ی ایلامی کنار شورشیان دروغزن را بتراشند و به جایش تصویر اسکونخا را حک کنند. تصویر وی هنوز هم در بیستون وجود دارد و به خاطر کلاهخود بلندش از بقیه متمایز است. متن ایلامی تراشیده‌شده را بار دیگر در کناره‌ی راستِ نبشته‌ی پارسی باستان باز نوشتند.

آنچه دو شورشِ سال ۵۲۰ پ.م را از رخدادهای سال آغازینِ حکومت داریوش متمایز می‌سازد، ماهیت دینی آنهاست. در جریان نبردهای جانشینی بردیا، داریوش بارها و بارها به این نکته اشاره کرده است که اهورامزدا پشتیبان وی بوده و پیروزی‌هایش به خواست این ایزد یکتا انجام پذیرفته است. با وجود این، در متن بیستون هیچ اشاره‌ی صریح و روشنی به نقش‌آفرینی خداوند و نیروهای فراطبیعی در روند امور دیده نمی‌شود. داریوش، بر خلاف شاهان آشوری، در زمان شرح پیروزی‌هایش نمی‌گوید که خدای آشور دشمنانش را زد. یا بر خلاف بابلیان و مصریان، از تیغِ مردوک و سپاهیانِ پشتیبانِ ایزدان رنگارنگ نامی نمی‌برد. در واقع، گزارش وی شرحی بسیار عینی و دقیق و واقع‌بینانه است که توسط کسی نوشته شده که خود پرستنده‌ی اهورامزدا بوده است. تنها اشاره‌ی دینی که در متن‌های مربوط به شورش‌های سال نخست وجود دارد، واژه‌ی دروغ است که بیشتر دلالتی اخلاقی و فلسفی دارد تا دینی، و به زودی به طور مفصل بدان خواهم پرداخت. به هر صورت، نشانی از این که نه مدعی سلطنت اولی با اهورامزدا دشمنی داشته‌اند یا به دلایل دینی به مخالفت با داریوش برخاسته بودند، وجود ندارد. این در حالی است که در مورد شورش‌های سال ۵۲۰ پ.م. چنین اشاره‌ای دیده می‌شود.

داریوش پس از شرح شکست خوردن و کشته شدنِ ایلامیانِ شورشی می‌گوید: «*آن ایلامی‌ها بی‌ایمان بودند و اهورامزدا را ستایش نمی‌کردند. من اهورامزدا را می‌پرستیدم. به خواست اهورامزدا، با ایشان کاری کردم که مرا کام بود.*» پس از شرح ماجرای اسکونخا بار دیگر بندی آمده که دقیقاً همین مضمون را تکرار می‌کند: «*آن سکاها سرکش بودند و اهورامزدا را ستایش نمی‌کردند...*». هر چند این سطر آسیب دیده است و پایانش معلوم نیست، اما به احتمال زیاد ادامه‌اش تکراری از بندِ یادشده بوده است. از این شاهد برمی‌آید که شورش‌های ایلامیان و سکاها خصلتی دینی داشته است.

اگر شاهی جز داریوش این کتیبه را از خود به جای می‌نهاد، حدس می‌زدیم که با نوعی تلاش برای ترویج اجباری دین مزدایی روبه‌رو هستیم و گزارش شاهی خودکامه و متعصبی دینی را می‌خوانیم که برای تبلیغ آیین مورد نظرش دست به شمشیر برده است. اما معما در آن‌جاست که انبوهی از اسناد و مدارک در اختیار داریم که نشان می‌دهد در دوران داریوش آزادی دینی تمام و کمالی بر ایران‌زمین و تمام سرزمین‌ها حاکم بوده است. ایزدان مصری، خدایان رنگارنگ بابلی و آشوری، و ایزدان یونانی، ایلامی، هوری، فنیقی، و هم‌چنین خدایان کهن آریایی همگی در کنار ایزدانی یگانه و قدرقدرت مانند اهورامزدا و یهوه پرستیده می‌شدند و نشانی از تلاش برای یکسان‌سازی دینی دیده نمی‌شود. حتا این گزارش نقیض را از الواح تخت‌جمشید در دست داریم که کارگزاران دولتی داریوش برای اجرای مراسم قربانی برای خدایان گوناگون سهمیه و کمک مالی دریافت می‌کرده‌اند و پرستندگان ایزدی یگانه اما متفاوت مانند یهوه در زمان داریوش به پشتوانه‌ی کمک‌های دولتی نوعی رستاخیز دینی را تجربه کردند.

شواهد باستان‌شناختی نیز اسناد نوشتاری یادشده را پشتیبانی می‌کنند. در منطقه‌ی خرساباد گورهایی از دوران هخامنشی کشف شده که در یکی از آنها مُهری با نقش ایشتارِ ایستاده بر پشت شیر دیده می‌شود.[1] این شاهد به همراه رواج نمادهای دینی آشوری نشان می‌دهد که آشور در این هنگام هم‌چنان به عنوان یک مرکز دینی اعتبار و اهمیت داشته است. خودِ این نکته که داریوش بزرگ نقش آشور را به عنوان تجسم اهورامزدا برگزید و فرزندش ایزدان نگهبان آشوری – لاماسو – را با بدنِ گاوسان و بالدار و سرِ ریش‌دارشان بر دروازه‌ی تخت‌جمشید مجسم ساخت، نشانه‌ی رواج و محبوبیت نمادهای دینی آشوری در این دوران است. پس دلیل این که مردم ایلام و سکاها شورش کردند چه بوده و چرا داریوش پس از سرکوب ایشان این قدر بر اهمیت پرستش اهورامزدا تأکید کرده است؟

چند نکته در مورد داریوش روشن است که توجه به آنها می‌تواند در گشودن این معما یاری‌مان کند. نخست آن که داریوش از همان ابتدای کار شاهی مزداپرست بوده است. تأکید او بر پلید بودن دروغ و پافشاری بر قانون‌مندی (داته/ داد) نشانگر آن است که چارچوبی روشن و استوار از باورهای دینی در ذهن داشته و استخوان‌بندی‌شان را از آیین زرتشتی برگرفته است. داریوش نخستین کسی است که در کتیبه‌ای از یک خدای یگانه‌ی کامیاب و دیرپا نام می‌برد و نخستین شاه هخامنشی است که از این ایزد یاد می‌کند. در برابر کوروش که یهودیان او را برگزیده‌ی یهوه و بابلیان نظرکرده‌ی مردوک‌اش می‌دانستند، در مورد داریوش کسی تردیدی نداشته که مزداپرستی پرشور است.

1. Roaf, 1954.

دومین نکته آن که همین داریوشِ یکتاپرست در ضمن بازآرایندهی سیاست دینیِ تکثرگرا و روادار هخامنشیان هم هست. کوروش نیز پیش از او چنین کرده بود و سیاستی نو را با تکیه بر رواداری و مهر میان اقوام و ادیان گوناگون پدید آورده بود. اما تفاوت در آن‌جا بود که کوروش خود هم‌چون موجودی مقدس مورد احترام بود و در متن‌های دینی اقوام گوناگون با چنین انگارهای از او یاد می‌شد، در حالی که داریوش شاهی تازه به قدرت رسیده بود که مشروعیتش هم مورد تردید بود و تثبیت اقتدارش تنها پس از جنگ‌هایی پردامنه ممکن شده بود.

به زودی بیشتر در این مورد بحث خواهم کرد که داریوش بی‌تردید معمارِ چیره‌دستِ هویت ایرانی بوده است. هر چند کوروش پیش از او این هویت را در عمل آفریده بود، اما داریوش بود که آن را صورت‌بندی کرد و به شکل نظامی تدوین‌شده ترویجش نمود. چنین می‌نماید که اهمیت مفاهیم دین زرتشتی شالودهای از این هویت تازه بوده باشد. بنابر شواهد دیگر می‌دانیم که داریوش برای محدود ساختن سایر ادیان تلاشی نکرد و حتا به قدر کفایت پیروان سایر ادیان را نیز مورد حمایت خود قرار می‌داد. اما بعید نیست که پس از بر تخت نشستن، برنامهای برای تبلیغ سازمان‌یافته و متمرکز دین زرتشتی را تدوین و پیاده کرده باشد. این برنامه احتمالاً با گسیل مغان به گوشه و کنار همراه بوده و تبلیغ آیینی دینی را در نظر داشته که در ضمن ایدئولوژی سیاسی دولت هخامنشی را نیز تأیید کند و مبانی اخلاقی آن را استوار دارد.

احتمالاً این برنامه‌ی تبلیغی بوده که با مقاومت و مخالفت برخی از اقوام و رهبران برخی از ادیان روبه‌رو شده است. دو سرزمینی که در ۵۲۰ پ.م. قیام کردند، از چند نظر مقابل هم بودند. ایلام سرزمینی بود بسیار کهن‌سال که هم‌عنان با سومر و مصر خاستگاه کهن‌ترین دولت جهان بود. مردمش ترکیبی از اقوام گوناگون بودند که سبک زندگی

یکجانشینانه و کشاورزانه داشتند و سنت دینی دیرینه و استخوان‌داری را پرورده بودند که از آمیزش و ترکیب لایه‌های متفاوتی از باورها و ادیان در طی سه هزاره پدید آمده بود.

در مقابل، سکاهای تیزخود مردمی کوچ‌گرد و از نظر قومی به نسبت یک‌دست بودند. آریایی‌هایی مهاجر بودند که تازه چند قرن بود از سرزمین‌های شمالی به جنوب کوچیده بودند و به شیوه‌ی رمه‌داری و متحرک زندگی می‌کردند. دین‌شان به نسبت ساده و خالص بود و احتمالاً بر مبنای پرستش خدایان باستانی ایرانی استوار شده بود. خویشاوندان‌شان در نواحی شرقی‌تر، پرستندگان ایزد هوم بودند و به همین دلیل هوم‌خوار (هَئومَه‌وَرگه) خوانده می‌شدند. در واقع، اگر از چیرگی عنصر نژادی و زبانی آریایی در ایلام بگذریم، سکاها و ایلامی‌ها، در زمره‌ی متمایزترین مردمی بودند که می‌شد در قلمرو هخامنشی با هم جفت‌شان کرد. این که سیاستی دینی به برانگیخته شدن مخالفت در هر دوی این سرزمین‌ها منتهی شده باشد، غریب می‌نماید.

در مورد عملیات داریوش برای سرکوب این شورش‌ها دو چیز را می‌دانیم. نخست آن که شورش ایلام امری محلی و بی‌اهمیت بوده است، به شکلی که گوبارو با سرعت آن را سرکوب کرد و رهبر این شورش حتا چندان ارزشمند قلمداد نشد که پیکره‌اش را در بیستون بنگارند یا در جایی دیگر از او یاد کنند. دومین نکته آن که حرکت او برای مغلوب کردنِ سکاها بخشی از سیاست بزرگ‌ترش برای چیرگی بر قبایل آریایی کوچ‌گرد بوده است. داریوش بعد از مطیع ساختن سکاهای قلمرو شرقی به غرب تاخت و تا رود دانوب پیش رفت تا سکاهای آن محدوده را نیز زیر فرمان خویش درآورد. بنابراین لشگرکشی‌اش به سوی سکاها، در شرایطی که خود نیز رهبری سپاه را بر عهده داشته، احتمالاً انگیزه‌ای بیش از ادب کردن چند کاهن محلی بوده که با مغانِ هوادارش بدرفتاری کرده باشند.

این که سکاها در برابرش چندان مقاومت نکردند و رهبر خود را تسلیم کردند و رهبری را که او می‌خواست برگرفتند، نشان می‌دهد که چندان هم به پذیرش حاکمیت هخامنشیان بی‌رغبت نبوده‌اند. بعید نیست که داریوش در لشگرکشی‌اش به سرزمین سکاها تمرینی برای کشورگشایی در سرزمین سکاهای مستقر در اروپای مرکزی را در نظر داشته است. احتمالاً اصل ماجرا چنین بوده که مزاحمت‌ها و حمله‌هایی از سوی سکاهای مقیمِ مرزهای غربی بروز کرده و داریوش قصد کرده با تاختن به سرزمین ایشان، قلمرو هخامنشی را توسعه دهد. اما هم به عنوان تمرین، و هم برای خاطرجمع شدن از این که خویشاوندان‌شان از پشت سر به شاهنشاهی نخواهند تاخت، نخست سکاهای تیزخود را مطیع ساخته و بعد به غرب روی آورده است. بعید نیست که ماجرای مزداپرستی در این میان دستمایه‌ای و بهانه‌ای بیش نبوده باشد. تا جایی که خبر داریم، هم سکاها و هم ایلامی‌ها تا دیرزمانی – احتمالاً اواسط دوران اشکانی – هم‌چنان بر دین کهن نیاکان‌شان باقی بودند و نه تنها مزاحمتی از سوی شاهان هخامنشی متوجه‌شان نشد، که خودِ داریوش دست‌کم در ایلام از آیین‌شان حمایت هم می‌کرد. پس باید حرکت داریوش دلیلی سیاسی و نظامی داشته باشد که به حرکت بعدی‌اش به سوی سکاهای دانوب مربوط می‌شود.

٦. داریوش مدت کوتاهی پس از تثبیت اقتدارش، ارتش نیرومندی را، که در جریان نبردهای جانشینی آبدیده شده بود، به حرکت درآورد و این بار فراسوی مرزهای ایران‌زمین را در نظر داشت. چنان که دیدیم، نخستین حرکت او در این راستا لشگرکشی‌اش به سرزمین سکاهای تیزخود بود. بعد از آن، در جهت مقابل به حرکت درآمد و با

ارتشی بزرگ – که شاید از تیزخودها هم یارگیری کرده بود – از آناتولی و بالکان گذشت و به جنگ سکاهایی رفت که اروپای مرکزی را در اختیار داشتند و هر از چند گاهی به مرزهای غربی شاهنشاهی حمله می‌کردند.

سکاهای جنگاور که یارای مقابله با او را در خود نمی‌دیدند، به سیاست زمین سوخته روی آوردند و از برابرش عقب نشستند. داریوش تا رودِ دانوب پیش تاخت و ایشان را دنبال کرد، اما از تخریب گورهای رهبران قبیله‌شان خودداری کرد و وقتی مطمئن شد خطرِ هجوم مجددشان تا مدت‌ها رفع شده، به قلمرو خویش بازگشت. در واقع هم بعد از این حمله‌ی داریوش، سکاها دیگر به مرزهای ایران‌زمین نتاختند و ناآرامی‌های مرزهای غربی به قبایل ایلوری و یونانی منحصر ماند که به کشمکش‌هایی دایمی میان خود مشغول بودند.

هر چند داریوش در مطیع ساختن سکاهای اروپا کامیاب نشد، اما تمام سرزمین‌های کشاورز و قلمروهای شهرنشینی را که در فراسوی مرزهای دولتِ کمبوجیه وجود داشت، در دولت هخامنشی ادغام کرد. شاهان تراکیه و مقدونیه برایش آب و خاک فرستادند و به قلمرو شاهنشاهی پیوستند و به عنوان شهربان‌هایی در قلمرو خود ابقا شدند. در این میان، مردم تراکیه مقاومت‌هایی پراکنده از خود نشان دادند، اما مقدونی‌ها بدون مقاومت تسلیم شدند. در این هنگام، آمونتاس شاه مقدونیه بود. یکی از سرداران داریوش به نام بغ‌بخش – یکی از همان شش همدست او – سفیری به نزد وی فرستاد و خواست تا به علامت سرسپردگی برای شاهنشاه آب و خاک بفرستد و او نیز اطاعت کرد. به عنوان محکم‌کاری، یکی از پسران بغ‌بخش به عنوان نماینده‌ی پارس‌ها در دربار مقدونی مقیم شد و با دختر شاه مقدونیه ازدواج کرد. خودِ بغ‌بخش، پس از بازگشت داریوش، در تراکیه باقی ماند و کار فتح این سرزمین را کامل کرد.

او هلسپونتی‌ها را شکست داد و شهر پرینتِه را بدون تلاش چندانی فتح کرد، اما در برابر اهالی جنگاور پئونیه تلفات زیادی داد. او، در نهایت، بر این قوم هم چیره شد و ایشان را به آسیای صغیر کوچاند.

داریوش در بافت سیاسی آناتولی نیز تغییراتی داد. در جریان شورش‌های سال ۵۲۲ پ.م. سرزمین سارد آرام و مطیع مانده بود، اما شهربان آن از اغتشاش و هرج‌ومرج در مرکز قدرت استفاده کرده و با رقیبان محلی‌اش تسویه‌حساب کرده بود. داریوش او را از مقام خود عزل کرد و عقوبت کرد و برادرش آرتافرن را به سمت شهربان سارد گماشت. هوتن که آغازگر ایده‌ی کشتن بردیا بود، در مقام دریاسالار قوای ایران، در غرب اقتداری فراوان یافت و یکی دیگر از پسران بغ‌بخش – هوبار (اویبارِس) – حاکم داسکولیون شد.

داریوش رده‌ی اجتماعیِ ارتشتاران را، که از دیرباز در جوامع آریایی وجود داشتند، به صورت یک طبقه‌ی اجتماعی عمومی در سراسر شاهنشاهی گسترش داد و همه‌ی اعضایش را بدون توجه به تبار و نژادشان – که البته بیشتر آریایی و ایرانی‌زبان بودند – پارسی نامید. نظمی که احتمالاً از دوران کوروش باقی مانده بود و در عصر بردیا مورد تهدید واقع شده بود بار دیگر مستقر شد و به این ترتیب رده‌ای از «پارسی»های جنگاور در جوامع گوناگون پدید آمدند که در حالت پایه شهسوارانی زره‌پوش و نیزه‌ور بودند و زمین‌هایی را از شاه به تیول دریافت می‌کردند و در مقابل وفاداری‌شان را با شرکت در جنگ‌ها و حفظ امنیت قلمرو پیرامون‌شان اثبات می‌کردند.

نام و نشان برخی از این شهسواران پارسی در منابع استان‌های غربی شاهنشاهی برای ما باقی مانده است. مثلاً می‌دانیم که آسی‌داد (آسیداتِس) نامی در تورسیسِ آناتولی به همراه گروهی از سربازان ایرانی زندگی می‌کرده است؛[1] فرشید (شیدَفَرنَه/ تیسافرن) در ۴۰۷ پ.م. در کاریه املاکی داشته و با پانصد شهسوار پارسی در آن‌جا مستقر بوده است؛[2] پارسی دیگری به نام کامسَر (کامیسارِس) در کاریه می‌زیست که همین شمار سوارکار را در اختیار داشت و بعدتر در کیلیکیه زمین‌هایی را به تیول دریافت کرد - پسر او همان دادامَه (داتامِس) مشهور است که در کاریه تیولی داشت؛[3] از شهسوار دیگری به نام بغ‌بخش (مگابوزوس) هم خبر داریم که در دهه‌ی ۴۴۰ پ.م. در سوریه املاکی داشت.[4]

پارسی بودن و تعلق به این طبقه‌ی نخبه‌ی نظامی منحصر به اعضای قبایل ایرانی و آریایی‌ها نبود. چرا که می‌بینیم یک مصری اهل ممفیس، که یونانیان نامش را تاموس ثبت کرده‌اند، در این رده می‌گنجیده و ناوگانی را زیر فرمان داشته[5] که در زمان شورش کوروش کوچک به او پیوست و بعدتر به همین دلیل همراه با آن پسرانش که در این سرکشی یاری‌اش کرده بودند، اعدام شد.[6] آشکار است که عضویت در این طبقه با نوعی فردگرایی حقوقی و

---

۱. کسنوفون، *آناباسیس*، کتاب هفتم، ۸، ۲۳-۹.

۲. کسنوفون، *آناباسیس*، کتاب اول، ۱، ٤.

3. Nepos, XIV, 1, 1.
4. Photius, 72: 40b.
5. Diodor, XIV, 19, 6.
6. Diodor, XIV, 35, 3.

احترام به کردارهای شخصیِ فرد همراه بوده است. به شکلی که، با وجود اعدام تاموس، یکی از پسرانش که انگار در این ماجرا هم‌چنان به اردشیر وفادار مانده از مجازات مصون ماند و موقعیت خود به عنوان شهسوار را هم‌چنان حفظ کرد. این کاملاً در تضاد با حقوق رایج در جهان پیشاهخامنشی است که در آن اگر مردی شورش می‌کرد یا حتا گناهی کوچک‌تر مرتکب می‌شد، به همراه کل خانواده‌اش مجازات می‌شد. بر خلاف قاعده‌ی مثلاً آشوریان و بابلیان که همه‌ی پسرانِ یک سردار شورشی را کشتار می‌کردند، می‌دانیم که پسرِ همین تاموس شورشی، که نامش در یونانی گلوئوس نوشته شده، در نبرد کوناکسا از شهسواران همراه فرشید بوده[۱] و بعدتر با دختر تیرباز پارسی ازدواج کرد و فرماندهی ناوگانی را نیز بر عهده گرفت.[۲]

در باقی دوران بیست‌ساله‌ی زمام‌داری داریوش سراسر ایران‌زمین از صلح و آرامشی چشمگیر برخوردار شد و سیاست خردمندانه‌ی او به شکوفایی اقتصادی و فرهنگی تمام اقوام و سرزمین‌های این گستره منتهی شد. در برش زمانی کوتاهی، مردم ساکن در دولت‌شهرهای یونانی به شهربانی سارد دست‌اندازی کردند و بخش‌هایی از شهر را غارت کردند. این همان است که بعدها به نام شورش سارد و لودیه مشهور شده، در حالی که خودِ مردم سارد و لودیه در آن شرکت نداشتند و فقط مورد حمله قرار گرفته بودند. داریوش در مقام تنبیه ایشان سپاهیانی را به آن منطقه گسیل کرد و شهرِ گناهکار اصلی، ارتریا، را گشود و مجرمان را تبعید کرد.[۳]

---

۱. کسنوفون، *آناباسیس*، کتاب دوم، ٤، ٢٤.

2. Diodor, XV, 9, 3.

۳. هرودوت، کتاب ششم، بند ۱۰۱.

در جریان آرام ساختن مرزهای غربی، معلوم شد که برخی از جزیره‌نشینان یونانی – از جمله گروهی از مردم قبرس – آغازکنندگان اصلی آشوب بوده‌اند. پس سرداری پارسی به نام اَرتَه‌با[1] به همراه سربازانش از کیلیکیه عبور کرد و از مسیری زمینی به سوی سواحل قبرس پیش رفت. نیروهایی متشکل از مردم فنیقیه و احتمالاً سایر مردم بومی منطقه نیز با او همراه شدند. شاه جدید قبرس، که اونِسیلوس نام داشت، در میدان نبرد با ارته‌با روبه‌رو شد و به دست وی کشته شد. پس از آن سه سردار پارسی، که به روایت غیرقابل اعتماد هرودوت همگی‌شان دامادهای داریوش بوده‌اند، قوای متحد شورشیان را شکست دادند. آن‌گاه نیروهای ایرانی به سه قسمت تقسیم شدند و هر یک از این سه سردار رهبری بخشی از آن را بر عهده گرفت و به دولت‌شهرهای شورشی حمله کرد:

– «داور» به سوی هلسپونت پیش رفت و هر یک از شهرهای آبودوس، پرکوتِه، لامساکوس و پایسوس را در یک روز گرفت. آن‌گاه، هنگامی که از پایسوس به سمت پاریون پیش می‌رفت، از هم‌دستی اهالی کاریه با شورشیان خبردار شد و مسیر خود را تغییر داد و از هلسپونت به سوی کاریه شتافت. نبرد در کاریه نیز با پیروزی ایرانیان خاتمه یافت. هرودوت تلفات ایرانیان را دو هزار نفر و کشته‌گان کاریه را ده هزار نفر ذکر کرده است.[2]

– دومین سردار مهم هُمای نام داشت. او شورشیان فراری را دنبال کرد و به پروپونت وارد شد و شهر کیوس را در منطقه‌ی موسیا فتح کرد. آن‌گاه خبردار شد که داور به سوی کاریه رفته، پس جای او را در هلسپونت گرفت و

---

۱. یا به روایت یونانی، آرتابیوس. احتمالاً همان ارته‌بان/ اردوان بوده است.

۲. هرودوت، کتاب پنجم، بندهای ۱۲۰–۱۱۶.

کار ناتمام او را تکمیل کرد. او تمام شهرهای آیولی را گشود و شهر گِرگیتِس را، که مسکن قوم باستانی تئوکری بود، نیز فتح کرد. اما در تروآس بیمار شد و درگذشت. پس از مرگ او، آرتافرن به هوتن مأموریت داد که شهرهای باقی‌مانده در ایونیه را بگشاید. او هم کلازومنای و کومه را فتح کرد.[1]

یک سال پس از ختم ماجرای شورش ایونیه، داریوش سرداران پیروز خویش را مرخص کرد و سردار بسیار جوانی به نام مردونیه – که طبق معمول از دید یونانیان دامادش بود – را مأمور توسعه‌ی مرزهای شاهنشاهی در این منطقه کرد. مردونیه منطقه‌ای وسیع از تراکیه تا تسالی را مطیع کرد. از آن‌سو، آرتافرن، شهربان سارد، همین سیاست را در منطقه‌ی اژه در پیش گرفت. در سال ۴۹۰ پ.م. ساموس به شاهنشاهی ایران پیوست. به دنبال آن شهرهای دیوس، اوبه و کریستوس گشوده شدند و ارتریا هم، که در جریان غارت سارد نقشی مهم بر عهده داشت، غارت شد و معبدش تخریب شد. به این ترتیب، در دو سال، کل شمال شبه‌جزیره‌ی یونان به همراه جزیره‌های کوکلاد مطیع هخامنشیان شد.

فشار زورآور ارتش هخامنشی در این هنگام برای نخستین بار در یونان حس شد و به ماجراهایی انجامید که یکی از آنها بعدها انعکاسی اساطیری یافت و به نام جنگ ماراتون شهرت یافت. من در کتاب دیگری به طور مفصل به تاریخ روابط ایران و یونان در این زمان پرداخته‌ام و از این رو در این‌جا از این بحث درمی‌گذرم و خواننده‌ی

---

۱. هرودوت، کتاب پنجم، بندهای ۱۲۳–۱۱۶.

علاقه‌مند را به خواندن آن متن تشویق می‌کنم.[1] تنها کافی است این نکته گوشزد شود که در این دوران دولت‌شهرهای یونانی جز دنباله‌ای دورافتاده، فقیر و مطیع از شهربانی‌های ایونیه و لودیه نبودند. آنچه بعدها در قالب جنگ‌های ایران و یونان صورت‌بندی شد، در این دوران اصولاً وجود نداشت و منابع یونانی در آن دوران، چیزی جز چیرگی فراگیر و بی‌رقیبِ شهربانان هخامنشی در منطقه را نشان نمی‌دهند.

به این ترتیب داریوش در چند سال آغازین حکومت خود نهادهای سیاسی و نظامی استوار و پایداری را بنیان نهاد و گستره‌ی دولت پارس را تا مرزهایی باورنکردنی گسترش داد. اما آنچه که از او به یادگار ماند، بیش از خاطره‌ی شکوهی سیاسی و شوکتی نظامی، نظمی و قانونی اجتماعی بود، که ظهور شکلی نو از انسان ایرانی را در ایران زمین ممکن ساخت.

۱. وکیلی، ۱۳۸۹ (ب).

بخش چهارم:

ساخت اجتماعی شاهنشاهی هخامنشی

گفتار نخست: داریوش و بازآفرینی نظام حقوقی

۱. ظهور کوروش بزرگ و پیدایش نخستین دولت جهانی در عصر کمبوجیه، فرآیندی بود که در صورت‌بندی مفاهیم بنیادینِ قدرت سیاسی تحولی برگشت‌ناپذیر و بی‌سابقه پدید آورد. پس از کوروش آرایش نیروهای سیاسی، سلسله‌مراتب نظم اجتماعی، پیکربندی نمادهای رمزگذاری قدرت و مسیرهای جریان یافتنِ اقتدار سیاسی و مشروعیت دینی یک‌سره دگرگون شد و نظمی نو زاده شد که کیفیتِ آن حتا برای آفرینندگانش هم بی‌سابقه و نامأنوس بود. امروز، که از فاصله‌ی ۲۶ قرن به آن دوران می‌نگریم، باید اعتراف کنیم که همین دستاورد هخامنشیان، یعنی پیش بردن و به سرانجام رساندنِ شکلی نوآورانه و چنین تازه از مدیریت اجتماعی به تنهایی برای جاویدان ماندن نام این نخستین شاهنشاهان ایران بسنده است.

پس از آن که کوروش بر سپهر ایران‌زمین چیرگی یافت، شکلی تازه از تعریف مفهوم شاه و الگویی نو از ارتباط سیاسی میان اقوام و سرزمین‌ها ابداع شد که تا دو و نیم قرن با پایداری و موفقیتی کامل دوام آورد و از آن پس نیز تا به امروز به الگویی اساطیری و انگاره‌ای آرمانی از نظم سیاسی بدل شده است. در جهان پساکوروشی، شیوه‌ی ارتباط مردم شهرها و قلمروهای جغرافیایی، روش‌های سازماندهی اجتماعی و دینی شهروندان، و چارچوب‌های حقوقی حاکم بر بازرگانی و قضا یک‌سره بازسازی شدند و مردمان در سپهری ناآشنا و تازه از معانی و قواعد خویشتن را بازتعریف کردند. بخشی از این تحول بزرگ، زاده‌ی شرایط تاریخی آن روزگار بود و سطح پیچیدگی روابط اجتماعی و ابزارهای فن‌آورانه‌ی در اختیارِ جوامع باستانی. فن‌آوری آهن، ابداع کشاورزی عمیق، و کارآمد نمودنِ کاریزها در

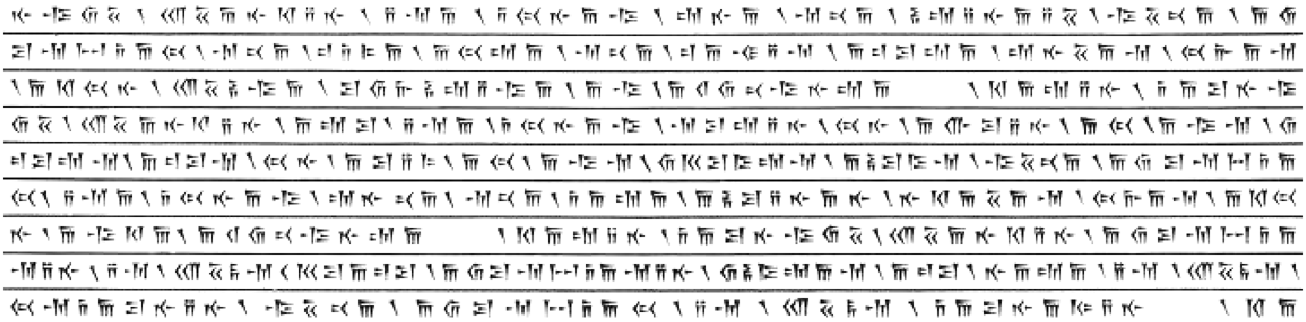
کشاورزی روندهایی بودند که قرن‌ها پیش از ظهور کوروش شروع شده بودند و در این هنگام به میوه‌ای آماده‌ی چیدن تبدیل شده بودند. هنر کوروش در مورد این موج‌های تاریخی دیرپا آن بود که به موقع تشخیص‌شان داد و از آنها برای خلق نظامی توانمند از قدرت سیاسی بهره جست. اما در کنار این بسترهای از پیش موجود، ایده‌ها و آرمان‌هایی نیز وجود داشت که ضرورتِ گرد آوردنِ تمام مردمان و تمام سرزمین‌ها زیر یک پرچمِ یگانه و برقرار کردن قانونی دادگرانه و مینویی بر سراسر زمین را گوشزد می‌کرد. این نگرش فلسفیِ فرارونده و تمامیت‌نگر به گمانم از دین زرتشتی برخاسته باشد و دستاورد مهمی است که قبایل نوآمده‌ی آریایی به صحنه‌ی تاریخِ این دوران اضافه کردند.

کوروش و کمبوجیه، با شناسایی روندهای فنی و اجتماعیِ دوران‌شان و ترکیبِ موفق نیروهای‌شان، موفق شدند بخش اصلی و دشوارِ کار را به انجام برسانند. این پدر و پسر دولتی جهانی پدید آوردند که تمام مردمِ متمدنِ جهان شناخته‌شده را در یک قلمرو یگانه جمع می‌کرد و مسیرهای ارتباطی انبوه و تکامل‌یابنده، و صلح و رفاهی افزایش‌یابنده را برای‌شان به ارمغان می‌آورد. دوران هخامنشی در اعصار بعدی و در ادبیات ایرانی، یونانی و رومی هم‌چون عصری زرین و آرمان‌شهری بازنموده شده است. این بدان دلیل است که در این دوران به راستی صلحی پایدار و رفاهی افزاینده بر جهان حاکم بود و این چیزی بود که در تاریخ پیش و پس از این دوران سابقه نداشت. در واقع، شمار جنگ‌های دوران ۲۳۰ ساله‌ی هخامنشی به قدری اندک و توسعه‌ی فرهنگی و اقتصادی این قلمرو چندان خیره‌کننده است که باید داوری تاریخ‌نویسان بعدی را درست دانست و شاهان هخامنشی و بافت قدرت سیاسی‌شان را به راستی کارآمد و استثنایی دانست.

در نخستین مرحله از زایش دولت هخامنشی، کوروش و کمبوجیه در تسخیر جهان و درافکندن نقشی نو کامیاب شدند و دولتی جهانی و پایدار را بنیان نهادند. اما بی‌درنگ پس از آن بود که چالش‌های نوظهور و نامنتظره‌ی ناشی از تأسیس دولتی چنین بزرگ و فراگیر رخ نمود. دوران انقلابی بردیا و جنگ‌های خونینِ پس از آن نشانه‌ی درگیری نیروهایی بود که خود را وارث این نظم نو می‌دانستند و راهبردهایی متفاوت را برای حل این چالش‌های تازه پیشنهاد می‌کردند.

به گمان من، چالش‌های اصلیِ پیشاروی شاهان هخامنشی، دو صورت مسأله‌ی اصلی را شامل می‌شد. نخست، مسأله‌ی اقتصادی- اجتماعی بود و ماجرای دادگری و عدالت و شکاف طبقاتیِ چشمگیری که در میان فاتحان گیتی دهان گشود و ایشان را به نبرد با هم واداشت. بردیا کسی بود که در این مورد روشی انقلابی را پیشنهاد کرد و در جامه‌ی عمل پوشاندن بدان شتاب ورزید. ما از راهبرد بردیا چیز زیادی نمی‌دانیم، جز آن که ماجرا ماهیتی دینی داشته و انگار با تلاشی زورمدارانه برای دستیابی به برابری همراه بوده است. دومین چالش، امری فرهنگی بود و به بازتعریف هویت مردمان در دنیای پساکوروشی مربوط می‌شود. جالب است که بدنه‌ی شواهد تاریخیِ بازمانده از آن روزگار و آنچه تاریخ‌نویسان جهان باستان در مورد تاریخ هخامنشیان نقل کرده‌اند، بر محور همین دو مسأله متمرکز شده است. در این بخش راهبرد داریوش برای سازماندهی اجتماعی و اقتصادی قلمرویش را بازبینی می‌کنم، و بخش بعدی را به موضوعِ بحث‌برانگیزترِ ظهور هویت ایرانی و راهبردهای فرهنگی تدوین‌شده در عصر هخامنشی اختصاص خواهم داد.

۲. داریوش به محض پیروزی بر بردیا فرمان داد تا زمین‌ها، رمه و اموالی که از مردم (کارَه) گرفته شده بود به ایشان بازگردانده شود. چنان که گذشت، منظور از مردم یا کاره در این سند تاریخی، طبقه‌ی جنگاورِ آریایی است که زیر فرمان کوروش و کمبوجیه جهان را فتح کرده بود و بنابراین در سرزمین‌های مرکزیِ ایران‌زمین انباشتی از ثروت را به چنگ آورده بود. داریوش به روشنی با سیاست بردیا مخالف بوده است. بازگرداندنِ اموال کاره بدان معناست که حقِ این طبقه‌ی فاتح برای برخورداری از دستاوردهای اقتصادی دولت نو به رسمیت شناخته شده بود. با وجود این، داریوش نمی‌خواست یک طبقه‌ی جنگجوی غارتگر و ثروتمند تشکیل دهد، و این چیزی است که او را از جهان‌گشایان مقدونی و مغول و تازی متمایز می‌سازد.



بندهای ۱۸ تا ۲۶ از بیستون

داریوش کتیبه‌ی بیستون را با عبارت‌هایی معنادار آغاز می‌کند و به پایان می‌برد. در ابتدای کار، پس از برشمردن نام سرزمین‌های تابعش، در بخشی از متن، که در بالا نموده شده، می‌گوید: « *در این سرزمین‌ها، مردی را که وفادار*

بود، به خوبی پاداش دادم و [آن را] که متجاوز بود، سخت کیفر دادم. به خواست اهورامزدا این سرزمین‌ها به قانون من احترام گذاشتند و همان را که به ایشان گفته شد، انجام دادند.»

در این عبارت چند واژه‌ی کم‌سابقه به چشم می‌خورد که ترکیب شدنش به این شکل جالب توجه است. باید توجه کرد که داریوش در این‌جا از «مَرتیَه» سخن می‌گوید که در ترجمه‌های مرسوم امروزین به «مردی» برگردانده شده است،[۱] اما در زبان پارسی باستان، مانند مشتق دیگرش – مردم – که امروز نیز رواج دارد، مفهوم انسان و آدم در معنای عام کلمه را می‌رسانده است. این کلمه را در اوستایی هم به شکل مَرِتَه می‌بینیم که همین معنای عام را می‌رساند.[۲] جمله‌ی داریوش از این رو بی‌سابقه است که در این‌جا شاهنشاهی قدرقدرت و چیره بر گیتی، از ارتباطِ خویش با انسان در معنای عام کلمه سخن می‌گوید. او به مردمی و افرادی که متجاوز بوده‌اند کیفر داده و قانون‌مداران را پاداش داده است. مخاطب و موضوع سخن او شاهان تابع، سرزمین‌های خراج‌گزار یا اشراف و جنگاوران (کاره) نیست، بلکه مفهوم کلی و انتزاعی انسان را در نظر دارد. این تعبیر وقتی روشن‌تر می‌شود که به کلیدواژگان دیگر متنِ وی بنگریم. داریوش دو جور مرد/ انسان را مشخص کرده است، که یکی وفادار و دیگری متجاوز است و برای کردارشان به ترتیب پاداش و کیفر می‌بینند. آنچه به وفادار یا قانون‌مند ترجمه شده، در اصلِ متن «آگَریَه» است که در پارسی باستان عالی یا وفادار معنی می‌دهد. در اوستایی از همین ریشه «آگَر» را داریم که تمجید کردن معنی می‌دهد. در سانسکریت هم

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٤۰۲.

۲. کنت، ۱۳۸٤: ٦٥٨.

«اَگریَه» معنای برجسته را می‌رساند.[1] بنابراین کلمه‌ی یادشده در اصل به معنای کسی بوده که به خاطر احترام گذاشتن و ستودن قاعده و قانونی، برجسته و عالی و خوش‌نام باشد. این معنی وقتی بهتر دریافت می‌شود که به واژه‌ی مقابلش «اَریکَه» بنگریم. این همان کلمه‌ای است که در ترجمه‌های فارسی به صورت متجاوز برگردانده شده، هر چند معنایش از این لغت فراتر می‌رود.

اَریکَه در پارسی باستان معنای بی‌وفا، شرور و بدکار را می‌رساند و با کلمه‌ی گاهانی «اَنگرَه» و «اَنغرَه» در اوستای پسین همتاست. همه‌ی این واژگان بر مبنای ریشه‌ی آریایی آغازینِ «اَنس» ساخته شده‌اند که بر دشمنی ورزیدن و نفرت داشتن دلالت می‌کند.[2] این واژه همان است که بخشِ نخست نام اهریمن (اَنگرَه‌مَینیو) را در اوستایی برمی‌سازد. بنابراین بی‌تردید در کلمه‌ی اَریکَه و احتمالاً در آگَریَه – که گویی به خاطر وزن و جناس آوایی برگزیده شده – کلیدواژه‌ای دینی را می‌بینیم که با محترم شمردن یا نشمردنِ قانون حاکم بر هستی، و رعایت کردن یا نکردنِ حق، پیوند خورده است. کسی که قانون عادلانه‌ی حاکم بر گیتی و مردمان را رعایت می‌کند وفادار و بنابراین برجسته و خوش‌نام است، و کسی که نسبت بدان دشمنی می‌ورزد متجاوز و بدکار است و ماهیتی اهریمنی دارد.

---

۱. کنت، ۱۳۸٤: ۵۳۰ و ۵۳۱.

۲. کنت، ۱۳۸٤: ٥٤٦.

داریوش در ادامه‌ی جمله‌اش به دقت می‌گوید که این متجاوز و آن وفادار در برابر کدام قانون سنجیده می‌شده‌اند. او می‌گوید « *وَشنا اَئورَه‌مَزداهَه ایما دَهیاوَه تَینا مَنا داتا اَپریایَه*»[1]، یعنی به خواست اهورامزدا این سرزمین‌ها به قانون من احترام گذاشتند. قانونِ او با کلمه‌ی «داتا» در پارسی باستان مشخص شده که همان واژه‌ی داد است که تا به امروز در فارسی دری باقی مانده است. «داتا/ داتَه» در پارسی باستان از ریشه‌ی «دا» گرفته شده که «دادن و نهادن و قرار دادن» معنا می‌دهد. از این ریشه کلمه‌ی دادن و داد – در معنای عدالت – در زبان فارسی دری باقی مانده است. «داته» در زبان اوستایی نیز وجود دارد و داریوش مفهوم عام و فراگیر آن را از منابع زرتشتی و اوستایی وام‌گیری کرده است. در اوستا کلمه‌ی داته دقیقاً در همان تعبیری که داریوش در نظر داشته ظاهر می‌شود:[2]

[illegible]

[illegible]

«*ینگهه ستایش مزدا را می‌آموزد، آن چنان که در دادِ (قانون) اهورامزدا است...*»

داریوش مدعی است که قانونی را به سرزمین‌های قلمرویش داده و این سرزمین‌ها آن را محترم شمرده‌اند. دادِ داریوشی، چنان که هنوز پس از دو و نیم هزاره از طنین واژه‌ی دادگری و بیداد در زبان ایرانیان برمی‌آید، هم

---

۱. کنت، ۱۳۸٤: ۳۹۵.

۲. یسنه، هات ۲۱، بند ۱.

مضمونی حقوقی- سیاسی را نشان می‌دهد و هم تا حدودی دلالت دینی دارد. داد امری اجتماعی، سیاسی و گیتیانه است، اما با حق (اشه) پیوند خورده است و نمودی زمینی از حقِ آسمانی محسوب می‌شود. از این روست که شکننده‌ی آن مانند اهریمن با صفتِ «اریکه» مشخص شده است.

عبارت‌هایی که داریوش در پایان نبشته‌ی بیستون به کار برده نیز بار دیگر همین مضمون را به شکلی دقیق‌تر بازگو می‌کند: «*اهورامزدا و سایر بغانی که هستند از این رو مرا یاری کردند که نه من و نه خاندانم متجاوز و دروغزن نبودند و زورگویی نکردند. بنا بر حق رفتار کردم، نه به ناتوان زور گفتم و نه به توانا.*»

در این‌جا داریوش خودش و خاندانش را جمع بسته است و معلوم است که شاهان پیش از خود (کوروش و کمبوجیه) و شاهان بعدی (قاعدتاً ولیعهدش خشایارشا) را در نظر دارد. او بر غیاب سه صفت در خود و خاندانش پافشاری کرده است: متجاوز بودن (اَریکَه)، دروغزنی (دْرَئوجَنَه) و زورگویی (زورکَرَه). این عبارت اخیر را برخی به زشت‌کاری و تباه‌کاری برگردانده‌اند،[1] اما خودِ کلمه‌ی زورگویی به اندازه‌ی کافی رساست – چنان که در ادامه‌ی جمله هم بر زور نگفتن به توانگران و مسکینان اشاره کرده است. آشکار است که دادِ او به پرهیز از این سه صفت مربوط بوده است.

از دید او، کسی می‌تواند بر اساس دادگری رفتار کند که در سه عرصه‌ی سیاسی (اریکه)، دینی (درئوجنه) و روابط اجتماعی- اقتصادی (زورکره) قانون حاکم بر هستی را رعایت کند. توجه به این نکته برای فهم این عبارت

---

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٤۳۵.

ضرورت دارد که هر سه کلیدواژه‌ی یادشده خاستگاهی زرتشتی دارند. دروج و انگره در *گاهان* کلیدواژه‌هایی مهم هستند و از مفاهیم ابداع‌شده توسط خود زرتشت هستند و زور نیز در منابع اوستایی متأخرتر دیده می‌شود و گویا به دورانی مربوط باشد که عناصر دینی فلسفه‌ی زرتشتی به تدریج با دربارها و صورت‌بندی مفاهیم سیاسی گره می‌خورد. داریوش در این عبارت‌ها روشن می‌سازد که در چارچوبی زرتشتی به مفهوم حق و دادگری می‌اندیشد، و برای خود موقعیتی قانون‌گذارانه قایل است. او دادِ خویش را به سرزمین‌ها داده و آنان بدان احترام گذاشته‌اند، و خودِ داریوش و خاندانش هم نسبت به آن وفادار بوده و از شکستنِ قانون خودداری کرده‌اند. آشکارا در این‌جا با شکلی از قرارداد دوسویه‌ی شهریار و تابعانش روبه‌رو هستیم و مشروعیت شاهنشاه، بدین ترتیب، با رعایت قانونی فراتر از اراده‌ی افراد گره خورده است. بدعتی که در منابع سیاسی پیشاهخامنشی سابقه ندارد و در دوران پس از هخامنشیان هم برای دیرزمانی از یادها رفت.

بدیهی است که مترادف شمردن این مفاهیم با قرارداد اجتماعی روسویی و معانی رایج در فلسفه‌ی سیاسی مدرن خطایی بزرگ است. اما پرهیز از این خطا نباید باعث شود ماهیت نوآورانه و مهمِ سخن داریوش را در این متن نادیده بگیریم. داریوش، در برابر روش انقلابی و تندروانه‌ی بردیا که انگار به ایجاد برابریِ زورمدارانه و خودکامانه نظر داشته، شکل دیگری از سازماندهی سیاسی و اقتصادی مردمان را پیشنهاد کرده است. قانونی هست که بر تمام مردمان (مرتیه) ساری و جاری است و بر مبنای آن می‌توان به شکلی دادگرانه قانون‌مدار را از قانون‌شکن تشخیص داد. داریوش، به عنوان نگهبان و وضع‌کننده‌ی این داد، وظیفه‌ی پاداش دادن به قانون‌مداران و کیفر دادن به قانون‌شکنان را برای خود محفوظ داشته است و آشکارا به نظمی سلسله‌مراتبی از قدرت سیاسی در جامعه باور دارد که خودش و

خاندانش در رأس آن قرار می‌گیرند. اما نکته‌ی مهم آن است که هر کس در این شبکه‌ی اجتماعی جایگاهی و موقعیتی به فراخور خویش دارد و نمی‌توان با دروغ، زور یا قانون‌شکنی به حق وی تجاوز کرد. این پایبندی به داد نه تنها از شهروندان هخامنشی انتظار می‌رود، که در ضمن معیار سنجش مشروعیت شاهان هم هست و ایشان نیز باید آن را رعایت کنند.

دستاورد ناشی از رعایت این قانون و پایبندی به دادگری، همان است که داریوش و جانشینانش بارها و بارها در قالبِ اشاره به بوم، مردم و شادی آن را ستوده‌اند. داریوش در نبشته‌ی نقش‌رستم، که نوعی ثبت خودانگاره‌ی اوست و دستاوردهای شخصی‌اش را برمی‌شمارد، سخن را با اشاره به همین دادگری آغاز کرده و با عبارت‌هایی تأمل‌برانگیز دادگری را تفسیر کرده است: « *داریوش‌شاه گوید: به خواست اهورامزدا من چنان هستم که دوستِ راستی هستم و با ناراستی دوست نیستم. کامِ من نیست که توانگر به ناتوان ستم کند و کام من نیست که ناتوان به توانگر ستم ورزد.*»

این جمله، با اشاره‌ی شگفتش به ستمی که ممکن است از سوی ناتوان بر توانا رود، شایسته‌ی آن است که بیشتر وارسی گردد. در نخستین گزاره، داریوش با واژگانی که در زبان‌های امروزین دلالت خود را هم‌چنان حفظ کرده، خویش را به عنوان پشتیبان راستی و دشمنِ خطاکاری معرفی می‌کند. عبارت مورد نظرش برای دوستِ راستی، «راستَم دَئوشتا» است.[1] یعنی هر دو کلمه‌ی راستی و دوستی کمابیش بی‌تغییر از ۲۵ قرن پیش تا به حال در زبان ما باقی مانده‌اند. واژه‌ای که او در برابر راستی به کار گرفته، «میثَه» است. این واژه را مثلاً در ترجمه‌ی فارسیِ کتاب کنت

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٦٦١.

به «خطا و پلیدی» ترجمه کرده‌اند، هر چند به نظرم ناراستی برایش برابرنهادی معنادارتر است، چون دقیقاً در برابر راستی مطرح شده است. این کلمه در اوستایی به صورت «میثَهیَه» در معنای زشتی وجود دارد و به عنوان نمودی از دروغِ زاده‌ی اهریمن، دقیقاً، در برابر راستی قرار می‌گیرد. هم‌چنین «میثَئوختَه» را در اوستا داریم که سخنِ دروغ معنی می‌دهد و از دو بخشِ «میثَه» (دروغ و ناراست) و «اوختَه» (واژه، سخن) تشکیل یافته است.[1] این کلمه در دیگر زبان‌های آریایی هم دلالتی مشابه دارد. از همین ریشه در سانسکریت «میث» را در معنای «به ستیزه طلبیدن» داریم و «موثوسِ» (μυθοσ) یونانی در معنای «افسانه و داستانِ غیرواقعی» نیز از همین ریشه است و این همان کلمه‌ای است که myth را در زبان‌های اروپایی امروزین در معنای اسطوره به دست داده است. برای این که در این تفسیر از معنای میثه شکی باقی نماند، می‌توان یکی دو جمله‌ی بعد در همین نبشته را گواه آورد که در آن داریوش این بار راستی را در برابر دروغ برابر می‌نهد: « *آنچه راست است، آن کام من است، من دوست ِ مرد/ انسانِ دروغزن (مَرتیَم دِرَئوجَنَم) نیستم.*»

توجه به این نکته اهمیت دارد که هر دو کلمه‌ی میثَه و راستَه، به همین ترتیب، در منابع اوستایی وجود دارند و جفت متضاد معنایی‌ای را برمی‌سازند که با جفتِ دروغ در برابر اشه (باطل در برابر حق) مترادف هستند. بنابراین در ابتدای این عبارت، داریوش با واژگانی که دلالتی دینی و زرتشتی دارند، جبهه‌گیری خویش را در برابر راستی و ناراستی مشخص کرده است. بعد جمله‌ی دیگری آورده که انگار توصیفی برای ناراستی و انحراف از راستی است.

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٤٥٣.

کلمات پارسی باستانی که در فارسی امروزین به توانا و ناتوان یا قوی و ضعیف ترجمه شده‌اند، به ترتیب عبارتند از: «تونووَنْت» و «اسکَوثی».[1] اولی همان ریشه‌ی توانستن در فارسی امروزین را دارد[2] و دومی معنای دون‌پایه، مستمند و فقیر را می‌رساند. این کلمه‌ی دوم در پهلوی تورفانی به صورت «شْکوه» دیده می‌شود[3] و در فارسی دری قرون میانی به صورت «بِشْکوه» باقی مانده است که فقیر و فرودست معنی می‌دهد. در ترجمه‌ی اکدی نقش‌رستم، این دو به صورت «ماربنی» در برابر «موشکنوم» دیده می‌شوند؛ ماربنی بیشتر برای اشاره به افراد بلندپایه و اکدی‌های غالب در جامعه به کار گرفته می‌شده و موشکنوم بیشتر برای اشاره به سومریانی کاربرد داشته که پس از فتوحات اکدیان به طبقه‌ای فرودست از رعیت‌ها و بردگان تبدیل شده بودند. در کتیبه‌های بابلی باستان، این دو در برابر هم به کار گرفته می‌شدند و تقریباً آزادمرد در برابر برده معنی می‌داده‌اند.

با وجود این، داریوش در زمانی که این جفت متضاد معنایی اکدی را برای ترجمه‌ی نبشته‌ی خود به کار می‌گرفت، معنای‌شان را دگرگون ساخت و آن را در چارچوبی زرتشتی بازتعریف کرد. در قالب زرتشتی، تمام آدمیان گوهری همسان داشتند و آزادیِ اراده ویژگی مشترک و مقدس‌شان بود و این همان بود که ایشان را به همدست و متحدی برای اهورامزدا تبدیل می‌کرد. از این رو، جفت متضاد آزاد در برابر برده در این سرمشق نظری معنای چندانی

---

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٤٥۳.

۲. کنت، ۱۳۸٤: ٦۰۲.

۳. کنت، ۱۳۸٤: ٦۸۲.

ندارد و یکی از جالب‌ترین و تأمل‌برانگیزترین حقایق در مورد منابع اوستایی و پارسی باستان آن است که جفتِ برده در برابر آزاده به شکلی صریح در آن دیده نمی‌شود. محتوای تمام متن‌های به‌جا مانده از این دو زبان معناهایی را در بر می‌گیرد که گویی آزاد بودنِ همگان را پیش‌فرض گرفته است و این استثنایی چشمگیر در جهان باستان محسوب می‌شود. در واقع، نمی‌دانیم کلمه‌ی مترادف بنده و برده در زبان اوستایی و پارسی باستان چه بوده‌اند. تنها کلمه‌های پارسی باستان که برای چند سال مترادف با این دو قلمداد می‌شدند، «کارَه» و «بَندَک» هستند که می‌دانیم به ترتیب «عضوِ طبقه‌ی جنگاور» و «فردِ پیوسته با قبیله و خانوار» معنی می‌دهند و این دومی هیچ ربطی به بنده و برده در معنای «انسانِ قابلِ خریداریِ فاقد آزادی مدنی» ندارد.

دو عبارت «اسکوثی» و «تونووَنت» نیز به هیچ عنوان ربطی به آزادی یا بردگی ندارند و تنها فرازدستی یا فرودستی را بازمی‌نمایانند. این که داریوش تعبیرهای اکدی را به قالبی پارسی برگردانده و نه برعکس را با دو شاهد دیگر نیز می‌توان تأیید کرد. نخست آن که داریوش و جانشینانش در ترجمه‌ی بخش آغازینِ بیستون به اکدی، «ماربنی» را هم‌چون برابرنهادی برای «آماتا»ی پارسی باستان به کار گرفته که اصیل‌زاده و اشرافی معنی می‌دهد. این واژه در ترجمه‌ی این جمله به کار گرفته شده که: « *ما هخامنشی نامیده می‌شویم، بدان دلیل که از دیرباز اصیل‌زاده بوده‌ایم...*». بدیهی است که در این‌جا داریوش آزاد بودن در برابر بنده بودن را به خاندان خویش منسوب نکرده و چیزی فراتر از آن را در نظر دارد. واژه‌ی «موشکنوم» نیز با وجود دلالت قدیمی‌اش در معنای برده، از دوران هخامنشی به بعد معنای خود را تغییر داد و به معنای فقیر و فرودست به کار گرفته شد. این کلمه به همین شکل در منابع پهلوی نیز وام‌گیری

شد و تا به امروز نیز در قالب کلمه‌ی «مسکین» در فارسی باقی مانده است که باز فقیر و بیچاره معنی می‌دهد، و نه برده.

بنابراین وقتی داریوش از ستمِ تونوونت بر اسکوثی سخن می‌گوید، زورگوییِ توانگران بر فقیران را در نظر دارد. «راستی» از دید داریوش عبارت است از سازوکاری که این ستم را از میان بردارد و از آن جلوگیری کند. اما به گمان من جمله‌ی داریوش بیشتر از این رو خردمندانه می‌نماید که به امکان ستمِ فرودستان بر فرازدستان نیز اشاره کرده است و این در تمام منابع تاریخی که من دیده‌ام، بی‌سابقه است. یعنی این برای نخستین بار است که در کنار ستمِ توانگران بر فرودستان، به امکان ظلمِ فرودستان بر توانگران نیز اشاره شده است و هر دو هم‌چون نمودهایی از دروغ و ناراستی بازنموده شده‌اند. حدس من آن است که داریوش در هنگام نوشتن این بند از نقش‌رستم به اصلاحات بردیا نظر داشته و آن را همتای ستمِ فقیران بر ثروتمندان فرض کرده است. به هر صورت، باید زمینه‌ی اجتماعی و سابقه‌ای تاریخی در آن زمان وجود داشته باشد تا جمله‌ای چنین عمیق در متنی فشرده و چنین مهم گنجانده شود. وگرنه توجه به استبداد اکثریت و ستم فروپایگان نسبت به نخبگان، آن هم با این تأکید بر سویه‌ای اقتصادی، عنصری است که تازه در دوران مدرن به ادبیات سیاسی وارد شده است. این سابقه‌ی تاریخی قاعدتاً اصلاحات زورمدارانه‌ی بردیا برای محروم ساختن طبقه‌ی جنگاوران از امتیازهای‌شان بوده، و کوششی که یک‌دست کردنِ توانگر و فقیر را آماج می‌کرده است.

۳. دادِ داریوشی، راه حلی بود که سازماندهی اقتصادی و اجتماعی شاهنشاهی را ممکن می‌ساخت. چنان که گذشت، داده‌های ما در مورد راه‌حلِ بدیلِ بردیا ناکافی است و نمی‌توان بر مبنای آن راهبردِ مورد نظرش را به طور کامل بازسازی کرد. اما آشکار است که شیوه‌ی او بر اقتصاد متمرکز بوده است و چه بسا که به شکلی از مالیات‌گیریِ افراطی از ثروتمندان و دهش به فقیران نزدیک شده باشد. راهبرد داریوش، در مقابل، بیشتر بر سازماندهی حقوقی مبتنی بود و حقوق شهروندی‌ای را برای مردم ساکن قلمرو هخامنشی تضمین می‌کرد. این حقوق بر مبنای حق مالکیت شخصی و چینشی سلسله‌مراتبی از جایگاه‌ها و منزلت‌های اجتماعی مبتنی بود. این نظم یک اصل و بنیادِ مهم داشت که دو ویژگی برجسته از آن نتیجه می‌شد. اصلِ بنیادین، آن بود که همگان در برابر قانون و داد برابر هستند و همگان – حتا شاهنشاه – باید قانونی یکسان و فراگیر را رعایت کنند. این پیش‌داشت و ماهیت آن قانون هر دو در زمینه‌ای زرتشتی تعریف می‌شدند و بر مبنای کلیدواژه‌هایی برگرفته از دینِ مزدیسنی مبتنی بودند. هر چند به زودی خواهیم دید که داریوش در نقد و بازنویسی این روایت دینی دستی گشاده داشت و روایتی زمینی و سیاسی از آن اصول دینی را به دست داد و در قلمرو خویش جاری ساخت.

باور به داد و قانونی فراگیر که توسط حق و راستی پشتیبانی شود و همگان را مشمول خود سازد و تمام روابط اجتماعی را در بر بگیرد، به تعمیمی افراطی و همه‌جانبه از مفهوم پیمان در آیین مهر شبیه بود. هفت قرن پیش از داریوش، زرتشت چنین تعمیمی را در سطحی فلسفی و دینی به دست داده بود و بی‌تردید در فاصله‌ی دراز میان این دو، خوانش‌هایی سیاسی و تجربه‌هایی اجتماعی برای به کار بستن این اندیشه‌ها انجام پذیرفته بود. اما داریوش

نخستین کسی بود که مفهوم داد و حق و پیوند خوردنش به تک تک افراد و در هم تنیده شدنِ همگان در قالب پیمانی اجتماعی را صورت‌بندی و در سطحی چنین کلان اجرا کرد.

دو ویژگی بنیادین از این اصل پایه مشتق شد که دستاوردهای داریوش را در جایگاهی متضاد و مقابلِ سیاست بردیا قرار می‌داد. نخست آن که راهبرد داریوش و پیش‌داشت او، بر آزادی اراده و کردارِ خودمدارانه‌ی تک تک افراد متکی بود. بر این اساس، می‌توان حدس زد که اگر داریوش دو و نیم هزاره دیرتر می‌زیست و دعوای مدرن بر سر ارجحیت آزادی بر برابری یا واژگونه‌اش را می‌شنید، جانبِ آزادی را می‌گرفت و در برابر سوسیالیست/ کمونیست‌ها در صف لیبرال‌ها جای می‌گرفت. بردیا شاید اگر در حال و هوای امروزین زاده می‌شد، جایگاهی واژگونه را انتخاب می‌کرد.

داریوش در پی از میان بردن سطوح گوناگون سسلسله‌مراتب اجتماعی، و تخت و یک‌دست کردنِ دایره‌ی قدرت سیاسی مردمان یا دامنه‌ی برخورداری مادی‌شان نبود. شاید بدان دلیل که تجربه‌ی زیسته‌ای غنی و پربار داشت و به ناممکن بودنِ تحقق این آرمان و نامطلوب بودنِ حاصلِ این تخیل آگاه بود. او می‌پذیرفت که توانگران و فقیرانی وجود دارند و مالکیت طبقه‌ی جنگجویان بر ثروتِ ناشی از پیروزی‌های‌شان را محترم می‌شمرد. اما این کار را در چارچوب حقوقیِ یکسان و یک‌دستی انجام می‌داد که امتیازهای یک طبقه‌ی خاص یا موقعیت فرازین اشخاص در آن تأثیری نداشت. به عبارت دیگر، او نابرابری را پذیرفت و در مقابل، سازوکاری منظم و فراگیر و همسان برای همگان را تدوین کرد که بر مبنای آن فراز و فرود رفتن در سلسله‌مراتب اجتماعی قاعده‌مند و قانون‌مدارانه گردد. در این شرایط، تداوم برتریِ کسی بر دیگری یا برخورداریِ افزون‌ترِ طبقه‌ای بر دیگران وضعیتی سلیقه‌ای یا تصادفی به خود

نمی‌گرفت و بر اساس کردارِ مردمان تعیین می‌شد. این همان داد و راستی‌ای بود که داریوش بدان باور داشت و هم‌چون راهکاری برای تحمل‌پذیر شدنِ نابرابری تبلیغش می‌کرد.

بر اساس این زیربنای نظری بود که سازوکارهای حقوقی و قضایی دولت هخامنشی تکامل یافت و ستایش و تحسین تمام نویسندگان جهان باستان را برانگیخت. با مرور آنچه نویسندگانِ یونانی و رومیِ دشمنِ ایرانیان درباره‌ی این دوران نوشته‌اند، می‌دانیم که دستاورد داریوش و جانشینانش در زمینه‌ی حقوق و دادگستری به راستی چشمگیر بوده است. بر مبنای لوحی بابلی می‌دانیم که نجیب‌زاده‌ای پارسی که با بنگاه اقتصادی خانواده‌ی موراشو در بابل اختلافی مالی پیدا کرده بود، ناگزیر شد دعوی خود را در دادگاه شهربانی مطرح کند و دادگاه وی را به مجمعِ شهروندان آزاد شهر نیپور ارجاع داد و این انگار نوعی هیأت‌منصفه بوده که در نهایت در مورد دعوای دو طرف داوری کرده است.

هم‌چنین خبر داریم که داریوش بازرسانی کل را به کار گرفته بود که به طور دایم در سراسر قلمرو شاهنشاهی سفر می‌کردند و هر نوع قانون‌شکنی مقام‌های رسمی را گزارش می‌داده‌اند. در صورتی که ناراستی و بیدادگری کسی اثبات می‌شد، کیفری سهمگین در انتظارش بود؛ به ویژه در مورد قاضی‌هایی که وظیفه‌ی پاسبانی از داد را بر عهده داشتند، این مجازات‌ها عبرت‌انگیز می‌نمود. سختگیری در مورد فساد قاضی‌ها در دولت هخامنشی سابقه‌ای فراتر از داریوش داشته است و هرودوت گزارشی – هر چند بیش از اندازه رنگین – از تنبیه یک قاضی رشوه‌خوار در دوران کمبوجیه به دست داده است. *تواریخ* نام این قاضی را به صورت سیسامنس تحریف کرده، و این احتمالاً نامی شبیه به شوش‌مَنَش یا چیزی شبیه به این بوده است. این قاضی مردی پارسی بوده و از داوران بلندپایه محسوب می‌شده است.

وقتی او از کسی رشوه گرفت و به ناروا حکم صادر کرد، دستگیرش کردند و پوستش را کندند و با آن پوست کُرسی قضاوتش را پوشاندند و بعد منصبش را به پسرش، هوتن، واگذار کردند[1] که ناگزیر بود هنگام صدور حکم بر همان کرسی بنشیند و سرنوشت پدرش را به یاد داشته باشد. این داستان چندان بر هنرمندان دوران نوزایی تأثیر گذاشته بود که جرارد داوید در سال ۱٤۹۸ م. یک جفت تابلوی مشهور بر مبنای آن ترسیم کرده است.



«بازداشت سیسامنس»

اثر داوید

۱. هرودوت، کتاب پنجم، بند ۲۵.

بازتاب این سیاست را در تأسیس رسم‌های جدید حقوقی نیز می‌توان دید. چنان که از دوران هخامنشی به بعد برای نخستین بار دادخواهی از شاه وضعیتی عمومی و همگانی یافت و به نهادی درباری تبدیل شد. کسنوفون در *کوروپدیا* نوشته که گرفتن عریضه از مردم در دوران هخامنشیان رایج شد و نخستین کسی که این رسم را تأسیس کرد، کوروش بزرگ بود که هنگام عبور از خیابان‌ها چند پارسی را گماشته بود تا میان مردم حرکت کنند و درخواست‌های ایشان را گردآوری کنند. هم‌چنین اردشیر دوم از زنش، استاتیرا، خواسته بود تا هنگام عبور از خیابان‌ها در تخت روانی گشوده و باز بنشیند تا مردم او را ببینند و بتوانند عریضه‌های‌شان را به دستش برسانند. این گزارشها هم توجه شاهان و بلندپایگان به حفظ داد را نشان می‌دهد، و هم نسبت بالای باسوادان در جامعه‌ی آن روزِ ایران را، که سنت عریضه‌نویسی را ممکن می‌ساخته است.

دادِ داریوشی چندان خوشنام و تأثیرگذار بود که فرزندانش تا مدت‌ها بدان پایبند ماندند و به این ترتیب، همواره، در تاریخ‌هایی که حتا دشمنان‌شان از ایشان به دست داده‌اند ستوده شده‌اند. اومستد به درستی گفته که این قانون با منابعِ پیشینِ حقوقی مانند قانون حمورابی، که خصلتی آیینی و مناسک‌آمیز داشتند، متفاوت بوده و چارچوبی مستند و مدون از قوانینِ زنده و جاری را تشکیل می‌داده است. معیار این قانون، کردارهای افراد و تعادل میان نیکی و بدی‌هایی بوده که از ایشان سر می‌زده است. چنان که مثلاً مردی به نام ساندوکس پسر تاماسیوس[1] به خاطر گناهی

1. Sandokes the son of Thamasios

محکوم شد و قاعدتاً می‌بایست به صلیب کشیده شود، اما از آن‌جا که شمار کارهای نیکش از گناهش بیشتر بود، عفو شد و آزاد گشت.[۱]

رواج قانونی فراگیر، در عین حال، به معنای نادیده انگاشتن سنن محلی و محترم ندانستنِ قوانین جاری در میان اقوام تابع نبود. داریوش، با وجود پافشاری‌اش بر رعایت داد، این قانون را در سطحی کلان و فراتر از سنن و روش‌های حقوقیِ جاافتاده‌ی محلی تدوین کرده بود. با وجود این، شهربانانش در قلمروهای خود هم‌زمان با جاری ساختن دادِ داریوشی، قوانین محلی را نیز تدوین و ساماندهی می‌کردند. چنان که مثلاً شهربان مصر تمام قوانین مصری را که تا دوران آماسیس رایج بود گردآوری کرد و استانده ساخت.[۲] هرودوت این شهربان را آریاندس نامیده است، اما به احتمال زیاد این کار در زمان شهربان دیگری به نام فرَندات انجام پذیرفته که اسناد دموتیک مصریِ فراوانی به نامش وجود دارد. بر مبنای اسناد دموتیک می‌دانیم که داریوش در سال سوم سلطنتش فرمان داد تا خردمندان و دانایان مصری گرد هم آیند و تمام قوانین مصری را تا پایان دوران آماسیس گردآوری و تدوین کنند. بر اساس این اسناد، این کارِ بزرگ تا سال نوزدهم سلطنت وی ادامه یافته است[۳]. اشپیگلبرگ، که این پاپیروس‌ها را خوانده و ویراسته، اعتقاد دارد که انجمن قانون‌گذار یادشده در شهر شوش جمع شده و وظیفه‌ی خود را انجام داده‌اند. ردپای تأثیر حقوق پارسی در خودِ اسناد زیاد به چشم می‌خورد و بعید نیست که انجمنِ دانایان مصری به راستی در ایلام گرد هم آمده باشند، چرا

---

۱. هرودوت، کتاب هفتم، بندهای ۱۹٤.

۲. هرودوت، کتاب چهارم، بندهای ۱۸۰-۱٦۳.

3. Bresciani, 1985: 507.

که مثلاً در این اسناد تصریح شده که قوانین نهایی به دو زبان- خطِ مصری دموتیک و آرامی سلطنتی- نوشته و به مصر ارسال شدند.[1]

چنان که از ماجرای سیسامنس برمی‌آید، بی‌تردید، پیش از داریوش قانونی در میان هخامنشیان وجود داشته و با سرسختی بدان عمل می‌شده است. با وجود این، گویا استفاده از کلیدواژه‌ی داد در چارچوب زرتشتی‌اش ابداعِ خود داریوش بوده باشد. این حدس با مرور منابع اکدی پشتیبانی می‌شود. در کتیبه‌های بابلی برای نخستین بار اشاره به وام‌واژه‌ی داد در شکلِ دادِ شاه (داتو شَه شَری)[2] دیده می‌شود و این عبارتی است که تنها از عصر داریوش به بعد در کتیبه‌ها به چشم می‌خورد. مضمون این عبارت به قوانین مربوط به خرید و فروش و قواعدِ حاکم بر قضاوتِ قاضی‌ها اشاره می‌کند.[3]

داد داریوشی ساختار و ترتیبی داشت که به سرعت در استان‌های گوناگون و توسط اقوام متفاوت مورد پذیرش واقع شد. این، در واقع، نخستین قانون عمومیِ قضایی بود که مستقل از آیین‌های مناسک‌آمیز – مانند نبشته‌ی حمورابی – ثبت و تدوین می‌شد و در سطحی اجتماعی به کار می‌افتاد. این را می‌توان از این‌جا دریافت که زبان‌ها و فرهنگ‌های متأثر از هخامنشیان واژه‌ای برای ترجمه‌ی این مفهوم نداشته‌اند و معمولاً همان داد پارسی را برای نامیدن این مفهوم جدید به کار گرفته‌اند. خودِ دیوان‌سالاران دستیار داریوش هم در اسناد دیوانی‌شان – حتا وقتی به زبان آرامی، اکدی

1. Schaeder, 1930: 202.
2. dâtu ša šarri
3. The Assyrian Dictionary III, 1959: 122-123.

یا به خط مصری دموتیک نوشته می‌شد – همین عبارت داد را به کار می‌گرفتند. مثلاً سندی بابلی از سال دوازدهم سلطنت داریوش بزرگ داریم که در آن مردی به مقامِ سرپرست قانون (شَه‌موهی داتو)[1] منصوب شده است. در همین عصر، ترکیب‌های نوساز دیگری از این واژه در خودِ پارسی باستان نیز ابداع شد که از میان‌شان می‌توان به صفتِ «داتَه‌بارَه»، یعنی برنده و نگهدارنده‌ی قانون، اشاره کرد.

مفهوم داد در دوران داریوش تنها به قوانین گیتیانه و زمینیِ وضع‌شده توسط شاهنشاه اشاره می‌کرد، اما فرزندش خشایارشا این مفهوم را تعمیم داد و آن را تقریباً مترادف با اشه‌ی اوستایی در نظر گرفت. خشایارشا در پایان کتیبه‌ی دیوان می‌گوید: « *تو که پس از این [خواهی زیست]، اگر می‌اندیشی که "هنگام زندگی شاد و هنگام مرگ رستگار گردم"، به آن قانونی که اهورامزدا برنهاده احترام بگذار، اهورامزدا و راستی را با احترام بستای، مردی/ انسانی که به قانون برنهاده‌ی اهورامزدا احترام بگذارد، و اهورامزدا و راستی را با احترام بستاید، او هم هنگام زندگی شادمان است و هم هنگام مرگ رستگار می‌گردد*»[2].

در این ترجمه قانون را به عنوان برگردانِ «داتَه» برگرفته‌ام و راستی را در مقابلِ «ارتَه» نشانده‌ام. این نکته از مقایسه‌ی منابع پارسی باستان و اوستایی برمی‌آید که ارته در میان پارس‌ها برابرنهادی دقیق برای کلمه‌ی اشه در اوستایی بوده و این هر دو قانون ازلی و نظمِ فراگیرِ حاکم بر هستی را بازمی‌نموده است. از این رو، در کتیبه‌ی دیوان می‌بینیم

---

1. ša muhhi dâtu

۲. کنت، ۱۳۸٤: ٤۹۰- ٤۸۸.

که خشایارشا با واژگانی کاملاً زرتشتی مردمان را به رعایت قانون و داد فرا خوانده است. این داد، تنها جنبه‌ی گیتیانه و سیاسی جاری در دولت هخامنشی را در بر نمی‌گیرد، که ماهیتی فرارونده دارد و به نظم حاکم در آسمان‌ها و قوانین برنهاده‌ی اهورامزدا نیز تعمیم یافته است. این دادِ آسمانیِ وضع‌شده توسط خدای یکتا و دادِ زمینیِ پاس داشته‌شده توسطِ شاهنشاه، که تنها فرمان‌روای زمین است، در ترکیب با هم راستی را پدید می‌آورند که همان ارته/ اشه، یعنی نظمِ طبیعی و سرزنده‌ی حاکم بر طبیعت، است.

این تعبیرِ دینی از داد در زمان اردشیر نخست نیز رواج داشته است. چنان که در *کتاب عزرا*، در متن فرمان آرامی اردشیر به عزرا برای بازسازی دین یهود، می‌خوانیم که شاهنشاه پیامبر یهودی را به رعایت دادِ خداوند و دادِ شاه سفارش کرده است. جالب است که در متن کتاب مقدس یهودیان کلمه‌ی داد دقیقاً به همین شکل پارسی ثبت شده است و مثلاً داد و قانون شاه در عبری «داتا ملکا»[1] قید شده است.[2] در منابع دیگر یهودی نیز به این مفهوم اشاره‌هایی می‌بینیم، چنان که در *کتاب دانیال* و *کتاب استر* نیز به قانون و داد تغییرناپذیر پارس‌ها اشاره شده است.[3] در میان متن‌های دینی تدوین‌شده در دوران اردشیر نخست، مهم‌تر از همه خودِ *اوستاست*. در بخش‌هایی از این متن از قانون زرتشتی (داتَه زَرَتوشتْری) نیز یاد شده است. منبع اصلی قوانین دینی و مرجع فقه اوستایی، که در زمان هخامنشیان گردآوری و تدوین شده اما برخی از قواعد آن به اوایل هزاره‌ی نخست پ.م. بازمی‌گردد، ویدیوداد یا

1. dâtâ dî malkâ

۲. *کتاب عزرا*، فصل هفتم.

۳. *کتاب دانیال*، باب ششم، بندهای ٦، ۹ و ١٦؛ و *کتاب استر*، ۱، ۱.

«قانونِ ضد دیو» نام گرفته است. این همان متنی است که امروز با نام *وندیداد* مشهور است. جالب‌تر از همه‌ی این‌ها، عبارتی در مهریشت است که در آن داد، در کنار مزدا و مهر و امشاسپندان و رشن و اشتاد، در صف خدایان مورد اشاره واقع شده است. در این بند آمده که هر کس این نیروهای مقدس، از جمله مهر، را خوار بشمارد، ناخوشنودی اهورامزدا و مهر و امشاسپندان را برخواهد انگیخت.[۱]

پس در دوران داریوش با ظهور مفهومی نو روبه‌رو هستیم که با پشتوانه‌ی فلسفه‌ی زرتشتی معیاری عمومی و سنجه‌ای فراگیر را برای ارزیابی کردارهای مردمان تبلیغ می‌کند و معنایی تازه و هنجاری نو را برای عدالت به دست می‌دهد. این ابداع حقوقی، با وجود آن که در بیشتر تاریخ‌های عصر هخامنشی نادیده انگاشته شده است، تحولی بزرگ و مهم به شمار می‌آید و مکمل و ضامن دوامِ دگردیسیِ چشمگیرترِ سیاسیِ این عصر است.

۱. مهریشت، کرده‌ی ۳۲، بند ۱۳۹.

گفتار دوم: سیاست اقتصادی هخامنشیان

۱. نظام حقوقی و چارچوب دادگسترانه‌ی قانون در عصر هخامنشی، هر چند زمینه را برای دستیابی به عدالت و برابری حقوقی تأمین می‌کرد، اما هم‌چنان برای حل مسأله‌ی برخورداری اقتصادی نابسنده بود. این قوانین مجموعه‌ای از اصول عمومی و قواعد مدنی فراگیر را در سراسر شاهنشاهی جاری می‌ساخت، بی آن که اعتبار و روایِ سنن محلی و قوانین موضعی را خدشه‌دار کند. از این رو، دادِ داریوشی بیشتر چارچوب و بستری بود که برابری همگان در برابر قانون و لزوم پایبندی به میثاقی مشترک را تثبیت می‌کرد، اما روندهای منتهی به توزیع ثروت در جامعه را تعیین نمی‌کرد.

چنین می‌نماید که راهبرد اصلیِ داریوش برای حل مسأله‌ی برخورداری اقتصادی، تأکید بر ساماندهی تولید بوده باشد. او در این مسیر روش‌ها و ابداع‌هایی را که پیشینیانش به کار بسته بودند دنبال کرد و آنها را به کمال رساند. در مقایسه‌ی او با بردیا، می‌توان چنین حدس زد که بردیا بیشتر می‌کوشیده تا از راه توزیع مجدد ثروت به عدالت دست یابد؛ از این رو بوده که مصادره‌ی اموال برخی و بخشودن مالیات برخی دیگر را روا شمرده است. این در حالی است که شیوه‌ی داریوش بر تولید ثروت و بازتوزیع آن مبتنی بود.

در روزگار هخامنشی تولید به طور عمده در دو شاخه‌ی کشت‌وکار و تولید صنعتی انجام می‌پذیرفت. کوروش و کمبوجیه، پیش از داریوش، به دلیل توجهی که به رونق کشاورزی داشتند نام‌دار بودند. کوروش به احتمال زیاد در همان گیرودارِ فتح بابل – شاید به عنوان عملی نمادین و تبلیغی سیاسی – قنات‌ها و کاریزها را هم بازسازی و ترمیم می‌کرده است و پاپیروس‌های مصری نیز توجه کمبوجیه به شکوفایی کشاورزی را نشان می‌دهند. با وجود چنین

سابقه‌ی درخشانی از توجه به کشت‌وکار، داریوش کسی بود که این روند را بهینه ساخت و به ویژه آن را با بازرگانی پیوند زد و به این ترتیب، باعث شکوفایی چشمگیر کل مسیرهای تولید ثروت در سراسر شاهنشاهی شد.

هخامنشیان و به ویژه داریوش شاهانی بودند که به خاطر تشویق کشاورزی و سازماندهی دقیق آن شهرت داشتند. از داریوش بزرگ نامه‌ای باقی مانده که به حاکم محلی شهری به نام گودات در شمال غربی آسیای صغیر نوشته شده و در آن از کوشش وی برای انتقال و کاشت درختان میوه‌ی بومیِ استان‌های شرقی در این منطقه سپاس‌گزاری شده است. جمعیت‌های کوچ‌نشین آریایی، که در این میان هم ستون فقرات سپاهیان هخامنشی را تشکیل می‌دادند و هم در نهایت مهاجرنشین‌های کشاورزی را در مناطق گوناگون تأسیس می‌کردند، یکی از گرانیگاه‌های ترویج کشاورزی و انتقال گیاهان کشاورزی به نقاط گوناگون بودند. همین مهاجرنشین‌های ایرانی بودند که برای نخستین بار پسته را در حلب، و انگور را در دمشق کاشتند. ایشان هم‌چنین در کوچ‌نشین‌های خویش اسب‌های مادی و ایلامی را پرورش دادند و برای تغذیه‌شان کشت یونجه در سراسر قلمرو شاهنشاهی را باب کردند. تنها کتیبه‌ی هخامنشی که به زبان یونانی نوشته شده، نامه‌ای است از داریوش به شخصی به نام گاداتاس که احتمالاً شهربان ایونیه یا حاکم یکی از شهرهای آن استان بوده است. این کتیبه در سال ۱۸۸۹ م. در شهر مگنزی کشف شد.[1] گیرنده‌ی این نامه مردی احتمالاً پارسی به نام بغ‌داد بوده است و گاداتاس شکلِ تحریف‌شده‌ی نامش در یونانی است[2]. داریوش در

---

۱. لوکوک، ۱۳۸٦: ۳۳۱.

۲. سکوندا، ۱۳۸۸، ج. ٦: ۱۵۱.

این نامه بغداد را به خاطر آن که نهال‌های میوه را از ایران‌زمین به آناتولی برده و در آن‌جا پرورش داده می‌ستاید و تشویق می‌کند.[1]

تربیت زنبور در سرزمین‌های گوناگون نیز به همین ترتیب رواج یافت و پارسیان نخستین گروهی بودند که به طور گسترده از عسل به عنوان ماده‌ی خوراکی شیرین استفاده کردند و آن را به نوعی غذا تبدیل کردند. تا پیش از آن هم عسل در مصر و میان‌رودان شناخته شده بود، اما کاربردی هم‌چون دارو داشت و تنها در شرایط خاص و با تجویز پزشک در مقدار اندک مصرف می‌شد.

هخامنشیان هم‌چنین سازماندهی کار کشاورزان و فن‌آوری کشت‌وکار را دگرگون ساختند. در ابتدای هزاره‌ی نخست پ.م. قبایل آریایی تازه‌وارد فن‌آوری ذوب آهن و حفر کاریز را، که احتمالاً در یک دو قرنِ پیش از آن توسط اجدادشان در آسیای میانه ابداع شده بود، در فلات ایران رواج دادند. به این ترتیب، بهره‌وری کشاورزی با آبرسانی مصنوعی از راه قنات‌ها و شخم زدنِ عمیقِ زمین با خیش آهنی دستخوش انقلابی چشمگیر شد و مقدار غذای تولیدشده از هر واحد مساحت زمین افزایش یافت. در نتیجه، قبایل آریایی انفجار جمعیتی را تجربه کردند که در نهایت زمینه‌ی خیزش هخامنشیان و تسخیر کل سرزمین‌های متمدن را ممکن ساخت. هسته‌ی مرکزی این نوآوری سغد و بلخ و خوارزم بود و به ویژه آثاری چشمگیر از شهرهای پررونقِ مسلح به این دو عامل در سمرقند، در ایران شرقی، باقی مانده است و نشان می‌دهد که این فنون در سده‌های هشتم و هفتم پ.م. به کمالی دست یافته بودند. آثار یادشده در سغد و بلخ کهن‌تر و پیچیده‌تر از دستاوردهای مردم قفقاز است. چون در همین سده‌ها بقایای کاریز در شهرهای

---

1. Fornara, 1977, No. 35.

اورارتو و مانا در فاصله‌ی دریاچه‌ی اورمیه تا دریاچه‌ی وان نیز دیده می‌شود، اما آثار ایران غربی جدیدتر و ابتدایی‌تر است و اگر ابداعی محلی و مستقل نبوده باشد، از ایران شرقی به این منطقه منتقل شده است. هخامنشیان فن‌آوری ذوب آهن و حفر کاریز را در سراسر قلمرو خود پراکندند. چنان که به عنوان مثال در دوران داریوش در واحه‌الخارجه، در غرب شهر تب در مصر، نبشته‌ای از داریوش باقی مانده که فرمان او برای حفر قنات را نشان می‌دهد.

نوآوری هخامنشیان در تولید کشاورزانه به ترویج فن‌آوری‌های مربوط محدود نمی‌شد، که سازماندهی نیروی کار و استانده کردنِ روند تولید را نیز در بر می‌گرفت. در دوران هخامنشی هر واحد زمین کشاورزی «گْریوْ» نامیده می‌شد و این برابر بود با زمینی با طول و عرضِ شصت ارش. گریو در پارسی باستان یعنی خروار و آن مقدار وزنی است که یک خر بتواند حمل کند. هر گریو یک خروار گندم یا جو را در هر سال تولید می‌کرد و به یک نمانه، یعنی یک خانوار کشاورز، تعلق داشت. واحد بزرگ‌تری از زمین، دهیو خوانده می‌شد که مشتقی دیگر از کلمه‌ی دخیوم به معنای سرزمین است و کلمه‌ی دِه فارسی امروزین بازمانده‌ی آن است. هر دهیو از زمینی به طول و عرض صد ارش تشکیل می‌شد که محصول آن چیزی نزدیک به یک و نیم خروار غله می‌شود. کلمه‌ی دهیو همان است که در یونانی به صورت دوناموس (δοναμοσ) باقی مانده و از آن‌جا به ترکی عثمانی رفته و دونوم عثمانی و تومان ترکی را برساخته است. همین کلمه است که از ترکی به فارسی وارد شده و امروزه اسم واحد پول ایران است. کلمه‌ی گریو هم همان است که پس از اسلام به شکلِ معربِ جریب رواج یافت و هنوز هم کاربرد خود را حفظ کرده است.

گذشته از زمین‌های کشاورزی متعلق به مردم و روستاها، خودِ شاهنشاه هم زمین‌هایی را در اختیار داشت و بر اساس چارچوبی که قرن‌ها پیش در ایلام ابداع شده بود، بر آن کشت‌وکار می‌کرد. این زمین‌های متعلق به دربار توسط هیأت‌مدیره‌هایی شش نفره سازماندهی می‌شد که در ضمن سهمی از محصول زمین را دریافت می‌کردند و به

صورت رعیت در آن زندگی می‌کردند. مدیری که کارگرانِ یک واحد بزرگ را رهبری می‌کرد، «گَرْدپاتیش» (یعنی نگهبانِ سرا) نام داشت. او دستیارانی در اختیار داشت که با لقب ایلامیِ «اول‌لیرا» شناخته می‌شدند، کلمه‌ای که می‌تواند به «افسر تدارکاتی» ترجمه شود.

هخامنشیان، گذشته از سازماندهی موفقیت‌آمیز و پیشرفته‌ی فن‌آوری کشاورزی، شکلی از رمزگذاری شهری آن را نیز پدید آوردند و این همان است که پردیس نام گرفت. پردیس در زبان فارسی امروزین، بازمانده‌ای از واژه‌ی پَیری‌دَئزَه[1] است که در اوستایی و پارسی باستان وجود داشته و در یونانی به پارادِئیسیا (παραδεισια) تبدیل شده و از آن‌جا به زبان‌های اروپایی امروزین رفته و paradise در معنای بهشت را برساخته است. همین واژه به عربی نیز راه یافته و به فردوس در همین معنا انجامیده است.

شواهد گوناگونی وجود دارد که نشان می‌دهد هخامنشیان نخستین شاهانی بودند که باغ‌هایی به نام پردیس را برای استفاده‌ی عمومی پدید آوردند. پیش از ایشان شاهان آشوری و احتمالاً فرعون‌ها در کاخ‌های خود بوستان‌هایی پدید می‌آوردند و به ویژه آشورنصیرپال چهارم آشوری، که یکی از خونخوارترین و مهیب‌ترین شاهان جهان باستان بود، به خاطر ساخت بوستانی زیبا با جانوران گوناگون در قصرش شهرت داشت. با وجود این، تا پیش از دوران کوروش ساخت باغ و بوستان یا عملی آیینی و نمادین برای نمایش پیوند شاه و کشاورزی بود و یا نوعی تفنن روشنفکرانه‌ی شاهان در اندرونیِ کاخ‌های‌شان محسوب می‌شد.

---

۱. پیری = پیرامون + دئزه = محصور، بسته؛ یعنی، باغ و بوستانِ دارای پرچین و حصار.

کوروش نخستین کسی بود که بوستانی زیبا را در نزدیکی کاخش پدید آورد و ورود به آن را برای مردم آزاد گذاشت. او تأسیس بوستان‌ها در تمام مراکز استان‌ها و شهرهای بزرگ را بخشی از وظایف شهربان‌ها قرار داد و به این ترتیب آن را هم‌چون تبلیغی برای آبادانی سرزمین خویش ترویج کرد.[۱] در پردیس‌ها مجموعه‌ای از گیاهان و گل‌های زیبا کاشته می‌شدند و جانورانی کمیاب و دیدنی هم از گوشه و کنار در آن گرد آورده می‌شدند و به نمایش درمی‌آمدند.[۲] احتمالاً نام پردیس، که به محصور بودن این محوطه اشاره دارد، به خاطر نگه‌داری همین جانوران بدان داده شده است. در نگاره‌های تخت‌جمشید نمایندگانی از کوش و آشور دیده می‌شوند که جانورانی مانند زرافه یا بچه شیر را به عنوان هدیه برای شاه می‌برند و قاعدتاً پردیس‌ها محل نگه‌داری این جانوران بوده است. هم‌چنین می‌دانیم که در پردیس‌ها جوی‌های آب و چشم‌اندازهای زیبا را طبیعی طراحی می‌کرده‌اند.[۳]

به این ترتیب، در دوران هخامنشیان برای نخستین بار پارک عمومی، باغ وحش و گردشگاه عمومیِ ساخته‌شده توسط دولت بر زمین پدیدار آمد. این روند را می‌توان نقطه‌ی آغاز هنرِ باغ‌آرایی ایرانی نیز دانست. یعنی با ساخت پردیس‌ها، برای نخستین بار، عمل کشت‌وکار به کنشی زیبایی‌شناسانه و هنرمندانه ارتقا یافت و از روند تولید خوراک استقلال یافت. این از سویی آغازگاه ظهور هنرِ باغ‌آرایی در جهان بود و از سوی دیگر باغ ایرانی را، به عنوان کهن‌ترین نمونه از این هنر، سرمشق سایر سرزمین‌ها قرار می‌داد.

---

۱. بریان، ۱۳۸٦: ۳۵۹.

۲. پلوتارک، *اردشیر*، ۲۵.

3. Strabo, XV, 3, 7.

عمومی بودن این بوستان‌ها و گردش مردم در آنها را از آن‌جا درمی‌یابیم که بسیاری از نویسندگان یونانی از آنها بازدید کرده‌اند و کارکرد اصلی‌اش را لذتِ گردشگران و آرامش محیطش دانسته‌اند.[۱] کسنوفون، که بیشتر از استان‌های شمال غربی شاهنشاهی دیدار کرده بود، پردیس‌های داسکولیوم، کلائینای، سارد، سوریه و بابل را توصیف کرده و اشاره کرده که وجود پردیس یکی از نشانه‌های عمومی شهرهای قلمرو هخامنشی است.[۲] هم‌چنین می‌دانیم که در همین بوستان‌ها مسابقه‌های ورزشی و شکارهای تفریحی هم انجام می‌شده است.[۳]

۲. استانده کردنِ زمین‌های کشاورزی و شیوه‌ی کشت‌وکار بر آن، در ضمن به استانده شدن یکاهای وزنی و حجمیِ رایج برای سنجش کمیت محصول نیز دامن زد. واحد پایه‌ی سنجش حجم محصول «ایشبامیا» نام داشت که با یک کوارتِ امروزین برابر است. رواج و کارآییِ این واحد تا به امروز باقی مانده است و کمابیش همان است که لیتر نامیده می‌شود. یک ایشبامیا معادل ۹۷۱ سانتی‌متر مکعب امروزین است. واحد کوچک‌تر از آن «ایرتیبا» نام دارد که یک سوم لیتر است. واحد کوچک‌تری به نام «باویش» هم وجود داشته که یک دهم ایرتیبا بوده است. ده ایشبامیا را یک «ماریش» می‌نامیدند که بیشتر برای سنجش حجم مایعاتی مانند شراب و آبجو کاربرد داشته است. هم‌چنین واحد بزرگی برابر با ده ماریش هم بوده که «کوریما» خوانده می‌شده است. در شرایطی که منظور، اندازه‌گیری حجم محصولی خشک مانند غله باشد از کلمه‌ی پارسی «بار» استفاده می‌کرده‌اند که کمابیش با ده لیتر برابر است و بنابراین

---

1. Diodor, XIV, 80, 2.
2. Xenophanes, *oeconomica*, 4, 13.
3. Xenophanes, *Helenica*, IV, 15-33; *Anabasis*, I, 2, 7.

همتای خشکِ ماریش محسوب می‌شود. بزرگ‌ترین واحد حجمی «کُر» نامیده می‌شد که تقریباً با ۱۵۱/۵٦ لیتر برابر است و برای برکشیدن کالاهای خشک به کار می‌رفت. نام کُر بابلی است و احتمالاً همان است که در متن‌های فقهی دوران اسلامی برای سنجش حجم آب پاک باقی مانده است. تمام این واژگان به جز کر و بار ایلامی هستند و تناسب میان‌شان هم بر مبنای نظامی ده‌دهی تنظیم شده که مبنای شمارش در ایلام بوده و در میان پارس‌ها نیز وام‌گیری شده است. این دستگاه شمارش با نظام شصت‌گانی بابلی متفاوت است و در واقع رواج دستگاه شمارش ده‌دهی در سطحی جهانی را باید مدیون هخامنشیان دانست که این قالب ایلامی را برگرفتند و آن را برای استانده کردنِ تبادل محصولات کشاورزی در سراسر قلمروشان به کار گرفتند.

دیوان‌سالاران هخامنشی به استانده کردن واحدها و یک‌دست کردن معیارها و مقادیر توجه فراوانی نشان می‌دادند. بقایای سنجه‌های وزنی و طولی فراوانی از دوران هخامنشی به دست آمده که شمار و دقت و تنوع‌شان چشمگیر و بی‌سابقه است. به عنوان مثال، خط‌کش‌هایی از جنس سنگ آهک پیدا کرده‌اند که بر روی‌شان دو خط موازی در فاصله‌ی یک ارش (تقریباً نیم متر) ترسیم شده است و نام ارش بر آن نوشته شده است. این، در واقع، نخستین نشانه از یک واحد طول استانده است. رواج و کارآیی آن بدان پایه بود که وقتی پس از ۲۲ قرن در فرانسه‌ی عصر انقلاب قرار شد واحدی پایه برای درازا را در نظر بگیرند، دو برابر همان را در نظر گرفتند و آن را متر نامیدند. هم‌چنین وزنه‌های کوچکی شبیه هرمِ ناقص پیدا شده که وزنش تقریباً بیست مینای بابلی است. وزنه‌های دیگری به شکل تندیس اردک وجود دارد که سنگینی‌اش نصفِ این وزنه‌هاست. وزنه‌های یادشده شصت کَرشَه را نشان می‌دهند که یکایی وزنی است برابر با ده شِکِل و توسط پارس‌ها ابداع شده است.

نوآوری‌های پارس‌ها برای استانده کردنِ یکاها احتمالاً از زمان خود کوروش آغاز شده و در دوران داریوش چند ده سال سابقه داشته است. با وجود این، داریوش بود که آن را با یک نظام پولیِ یک‌دست و فراگیر پیوند زد و حساب و کتاب مالیات‌های دریافتی را نیز بر مبنای آن محاسبه کرد.[۱] اگر بخواهیم طبق قاعده‌ی تاریخ اقتصاد، پول را به صورت «فلزِ قیمتیِ استانده‌ی رایج به عنوان واسطه‌ی تبادل کالا» تعریف کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که پول دستاورد هخامنشیان بوده است. تا پیش از هخامنشیان پول عبارت بود از تکه‌های گِرد، چهارگوش، یا لوله‌مانندِ فلزی که بسته به وزنش ارزش پیدا می‌کرد. شکلِ رایج پول در این هنگام لوله‌ای نقره‌ای یا مفرغی یا زرین بود که قطری کمابیش یکسان داشت و می‌شد تناظری را میان ارزش‌های متفاوت پولی و طول آن برقرار کرد. حدس من آن است که نام سیم برای نقره در فارسی از همین‌جا آمده باشد و به زمانی مربوط باشد که تکه‌های سیمی از جنس نقره با طول‌های متفاوت برای تبادل اقتصادی کاربرد داشته است. برای نخستین بار در ابتدای قرن هفتم پ.م. تلاش‌هایی دولتی انجام شد تا وزن این فلز گران‌بها استانده شود. بر این مبنا، ضرب سکه ابداع شد. یعنی در کاخ شاه قطعات فلز را وزن می‌کردند و با چکشی مهر شاه را بر آن می‌زدند و به این ترتیب نوعی استانده‌ی وزنی – ارزشی برای فلز قیمتی پدید می‌آمد.

زمانی که کوروش ایران‌زمین را متحد ساخت، ضرب سکه در جهان باستانی وضعیتی پراکنده و ابتدایی داشت. دربارهایی که از ذخایر فلز قیمتی برخوردار بودند، با سیم‌ها و سکه‌هایی که وزن و ترکیبش مدام تغییر می‌کرد، در شهرهای متفاوت مستقر بودند. ترابری کالاها به قدری دشوار و مرزهای میان دولت‌های همسایه چندان ناآرام بود که

---

۱. هرودوت، کتاب سوم، بند ۸۹ و ۹۵.

تجارت را به امری منطقه‌ای تبدیل کرده بود و به همین دلیل پول جز در میان طبقه‌ی اشراف و به ویژه ارتباط حاکمان محلی و شاه کاربردی نداشت. برخی از بزرگ‌ترین دولت‌های آن دوران هم‌چنان از نظامی پایاپای برای تبادل استفاده می‌کردند. چنان که در میان‌رودان – که احتمالاً کهن‌ترین مرکز ضرب سکه در این معنای ابتدایی بود – هیچ نظام استانده‌ای برای پول وجود نداشت[1] و مصریان هم اصولاً پول را نمی‌شناختند و فلز قیمتی تنها برای اندرکنش فرعون با شاهان دیگر کاربرد داشت و نه در میان مردم. مهم‌تر از همه این که کیفیت این پول فلزی و نسبت آمیختگی فلزهای متفاوت در آن قاعده‌ای نداشت و در دامنه‌ی بزرگی نوسان می‌کرد.

برخی از تاریخ‌نویسان، به پیروی از هرودوت[2]، فرض کرده‌اند که مرجع نظام پولی جهان باستان در این هنگام لودیه بوده است و حتا سکه‌ی طلای ضرب‌شده توسط کرزوس را شکلِ اجدادی دریک دانسته‌اند. اما این برداشت نادرست است. ثروت افسانه‌ای شاهان لودیه، که در منابع یونانی بارها مورد تأکید واقع شده، جز در روایت‌های یونانی وجود ندارد و توسط شواهد باستان‌شناختی تأیید نمی‌شود. در واقع، لودیه در میان چهار دولتِ دوران کوروش کوچک‌ترین واحد سیاسی بوده و از نظر منابع فلزی و مراکز تجاری و اعتبار خزانه‌ها هم وضعیتی عقب‌مانده‌تر از ماد و بابل و مصر داشته است. آوازه‌ی ثروتمند بودنِ این دولت بیشتر از آن‌جا برخاسته که یونانیانی فقیر در حاشیه‌ی این دولت می‌زیستند و در چشم ایشان مردم لودیه و به ویژه واپسین شاه‌شان – کرزوس که از کوروش شکست خورد – بسیار توانگر و پولدار می‌نموده‌اند. این در حالی است که سکه‌های بازمانده از کرزوس اصولاً طلای خالص نیست و

---

۱. کوک، ۱۳۸۳: ۱۳۳.

۲. هرودوت، کتاب نخست، بند ۹٤.

آمیخته‌ای ناهمگن و پرنوسان از زر و سیم است. عیار طلای این سکه‌ها بسیار پایین است و میان ٦٠–٤٠ درصد نوسان می‌کند. تنها شباهت دریک و این سکه‌ها، که الکتروم خوانده می‌شدند، در آن است که وزن‌شان نزدیک به هم بوده است. هر الکتروم حدود هشت گرم وزن داشته است. ضرب سکه‌های ساردی در حدود ٦٢٠ پ.م. آغاز شد و در فاصله‌ی ٥٦٠–٥٤٥ پ.م. به تفکیک سکه‌های زر و سیم در عصر زمام‌داری کروزس انجامید.[۱]

در واقع، سیستم پولی بازمانده از دولت لودیه در ابتدای دوران هخامنشی، به همراه بازمانده‌ی سیستم پولی بابل و ماد، یکی از چند نظامی بود که در نیمه‌ی غربی ایران‌زمین و آناتولی رواج داشت و نمی‌توان تا پیش از ظهور دریک آن را استانده‌ای فراگیر در کل شاهنشاهی هخامنشی دانست. ناگفته نماند که بررسی آلیاژ و ترکیب و ساختار ضرب سکه در سال‌های اخیر نشان داده که بخش مهمی از سکه‌های دارای نماد شیر که به کرزوس و دولت لودیه منسوب می‌شد، اصولاً در دوران هخامنشی ضرب شده است. مثلاً شکی نداریم که سکه‌های یادشده پیش از استانده شدن پول و پیدایش دریک و سیگلوس تا دوران داریوش توسط هخامنشیان ضرب می‌شده‌اند.[۲] ناگفته نماند که نقش روی این سکه‌های به اصطلاح لودیایی هم شیرِ گاوکش است که نمادی مهرپرستانه است و یکی از نشان‌های رسمی هخامنشیان بوده است. این دو حقیقت، که زمان ضرب سکه‌های موسوم به لودیایی در دوران هخامنشی قرار می‌گیرد و نقش آن هم ایرانی است، اخیراً برخی از متخصصان سکه‌شناس را به این نتیجه رسانده که آنها را اصولاً هخامنشی بدانند و انتساب‌شان به کروزس را روایتی اساطیری و نامستند فرض کنند.[۳]

---

۱. بالسر، ۱۳۸۸، ج.٦: ۹۹.

2. Noe, 1956: 23; Robinson, 1958: 187; Carradice, 1987: 73 , 10-11.
3. Cahn, 1979: 55-57; Root, 1988: 1-12.

کوروش به سرعت پس از فتح بابل و یکپارچه کردن ایران‌زمین سیاست پولی جدیدی را در سراسر قلمرویش اجرا کرد که نمودِ آن را در استانده شدن وزن سکه‌های لودیایی و تأسیس یک ضرابخانه در شهر تئوس می‌بینیم. در میان سال‌های ۵۳۰–۵٤۰ پ.م. استاترهای نقره‌ای در این شهر ضرب می‌شدند که از نظر وزن و خلوص با شکلِ رایج در ضرابخانه‌های قدیمی شهر میلتوس و سارد تفاوت داشتند و نشانه‌ی تغییر سیاست پولی در قلمرو کوروش هستند.[۱] این سیاست در زمان کمبوجیه نیز بی‌تغییر باقی ماند و دولت‌شهرهای یونانی خارج از قلمرو هخامنشی را نیز زیر سلطه‌ی اقتصادی خود گرفت. مثلاً می‌دانیم که پلوکراتس، که در فاصله‌ی ۵۳۳ تا ۵۲۲ پ.م. بر ساموس فرمان‌روایی می‌کرد، حتا در آن هنگام که متحد سیاسی فرعون مصر محسوب می‌شد از نظر اقتصادی و تجاری سخت به سارد و نظم هخامنشی وابسته بوده است.[۲]

در این زمینه‌ی تاریخی بود که داریوش نوآوری اقتصادی مهمش را به انجام رساند. او یک سکه‌ی نقره‌ی مادی و یک سکه‌ی طلای پارسی را مبنا گرفت و واحدهای خردتر پول را بر مبنای آن سامان داد. او «سیگلوی» را که پول نقره‌ی ماد بود[۳] برگرفت و آن را به پول رایج در دست مردم تبدیل کرد. سیگلوی همان است که در بابل با نام

پشت و روی سکه‌ی زر با نقش شیر و (احتمالا) خورشید و سکه‌ی نقره با نقش شیر گاوکش. سکه‌ها به عصر هخامنشی تعلق دارند اما به نادرست به کروزس منسوب می‌شوند.

---

۱. بالسر، ۱۳۸۸، ج. ٦: ۱۰۱–۹۹.

۲. بالسر، 1388، ج. 6: 101.

۳. کوک، 1383: 134.

«شِکِل» شهرت یافت. هر شکل ۵/٦ گرم وزن داشت و ۹۰ درصد وزن آن نقره‌ی خالص بود. سکه‌ی زرینِ برگزیده‌ی داریوش، احتمالاً، پیش از به قدرت رسیدن وی در دربارهای پارسی ایلام رواج داشته است. با وجود این، داریوش بود که آن را استانده کرد و قالبی عمومی برایش تعریف کرد. او این سکه‌ی طلای استانده را دَریک نامید. اسمِ این سکه، بر خلاف باور عامیانه که از گزارشی یونانی سرچشمه گرفته[1]، به نام داریوش ربطی ندارد بلکه همان کلمه‌ی زر فارسی است که در پارسی باستان به صورت دَرَنیَه/ زَرَنیَه وجود داشته است.[2] هر دریک ۸/٤ گرم وزن داشت و تقریباً از طلای خالص ساخته شده بود.

در سال ۱۳۱۲ ه. خ. در پی کاخ آپادانا مجموعه‌ای از این «سکه‌های لودیایی» پیدا شد که به همراه لوح تأسیس بنا در زمین دفن شده بودند. بنابراین در زمان تأسیس این بنا (بین ۵۱۰–۵۱۹ پ.م.) هنوز دریک رواج نداشته است. پژوهش‌های بعدی در این زمینه به این نتیجه‌ی کلی انجامید که داریوش، احتمالاً، در اواخر سال ۵۱۵ پ.م. یا ابتدای ۵۱٤ پ.م. ضرابخانه‌ی مرکزی دولت خود را راه‌اندازی کرده و سیگلوی و دریک را در حجمی بالا در سراسر شاهنشاهی به جریان انداخته است.[3] تاریخ‌های دیرتری نیز برای آغاز این کار پیشنهاد شده که جدیدترینش به مایکل

1. Pollux, Onomastikon 3.87, 7.98 ; cf. Caccamo, 1985.
2. Herzfeld, 1938: 146.
3. Robinson, 1958: 190; Kraay, 1976: 32; Bivar, : 617.

ویکرز تعلق دارد که می‌گوید دریک پس از ۴۹۰ پ.م. ضرب شده است.[1] اما این برداشت با انتشار لوحی از مجموعه‌ی تخت‌جمشید از سال ۵۰۰ پ.م. که به دریک اشاره می‌کند، بی‌اعتبار شده است.[2]

نام دریک، در نهایت، هم‌چون نامی عمومی برای پول در جهان باستان رواج یافت و این قاعده تا امروز دوام آورده است. چنان که واحد پول هنوز در یونان دراخما و در کشورهای عربی درهم است که هر دو از دریک مشتق شده‌اند. در جهان باستان حتا سابقه‌ی دریک را به زمان‌های گذشته‌تر منسوب می‌کردند و سابقه‌اش را به شاهانی اساطیری می‌رساندند. مثلاً کسنوفون نوشته – و نادرستی‌اش روشن است[3]– که این سکه در دوران کوروش بزرگ ابداع شد، و تورات آن را به عصر داوود مربوط دانسته است.[4]

تأسیس این نظام پولی، در جهانی که تقریباً تمام تبادل اقتصادی‌اش به شکل تهاتری و غیرپولی انجام می‌شد، کاری بسیار نوآورانه بود و تا یک قرن بعد چندان فراگیر شد که حتا در دولت‌شهری دورافتاده مانند آتن هم رواج یافت. در واقع، کهن‌ترین سند غربی که از نام دریک در دست داریم به خزانه‌ی پارتنون آتن مربوط می‌شود و به سال ۴۲۹–۴۲۸ پ.م. مربوط است.[5]

---

1. Vickers, 1985: 4.

2. Root, 1988: 8-12.

۳. کتاب اول *تواریخ ایام*، باب ۲۹، آیه ۷.

۴. کوک، ۱۳۶۳: ۱۳۴.

5. Inscriptiones Graecae I3: 383.

گروهی از تاریخ‌نویسان تصویر روی دریک‌ها را به خودِ شاهنشاه مربوط دانسته‌اند. اما در این مورد تردید زیادی وجود دارد. بهترین جمع‌بندی در مورد آرای گوناگون در این زمینه را استروناخ به دست داده است.[1] دریک‌ها و سیگلوی‌ها چند شکل اصلی دارند که در همه‌شان سربازی پارسی معمولاً همراه با کمان و گاه با نیزه بازنموده شده است. این نقش از نظر کیفیت و رمزگذاری کاملاً با آنچه پیش از آن وجود داشت، متفاوت است. چون سکه‌های بابلی با نقش سرِ ایزدبانوی ایشتار ضرب شده، و به همین دلیل در یونان استاتر (یعنی ایشتار) نام گرفته بودند. سکه‌های کرزوس، در واقع، وامی از استاتر بابلی بود که بر رویش به جای نقش چهره‌ی ایزدبانو، شیر یا گاه روباهی را بازمی‌نمودند. نقش شیر گاوکش هم، چنان که گذشت، به احتمال زیاد در دوران کوروش و کمبوجیه برای روی سکه‌ها در نظر گرفته شد. آنچه در تمام این موارد می‌بینیم، نمادهای ایزدان است که به ارزش فلز اعتباری دینی می‌بخشد. سکه‌های بابلی به ایشتار، و سکه‌های کرزوسی دروغین احتمالاً مهر را نمایش می‌دهند.



دریک با نقش پارسی کمانگیر

1. Stronach, 1989: 255-79.

اهمیت سیاسی ضرب سکه از این‌جا معلوم می‌شود که وقتی آتن موفق شد اتحادیه‌ی نیم‌بند دریایی خود را در اواسط دهه‌ی ۴۷۰ پ.م. تشکیل دهد، کوشید تا ضرب سکه در دولت‌شهرهای دیگر را ممنوع سازد و به این ترتیب انحصار تولید سکه را خود در دست بگیرد. مثال دولت‌شهرهای یونانیِ عضو اتحادیه‌ی دلوسی، که مدتی تابع هخامنشیان بودند و بعد برای چند دهه زیر اختیار آتنی‌ها درآمدند، از این نظر اهمیت دارد که امکانِ مقایسه‌ی سیاست اقتصادی هخامنشیان با بدیل‌های بومی را به دست می‌دهد. بالستر در مقاله‌ی منصفانه و دقیقی که در این زمینه دارد، دستاوردهای این دو نظام اقتصادی را با هم مقایسه کرده است. ناگفته نماند که حتا همین مقاله هم از خطاهای نمایان خالی نیست. چون این نویسنده عدد شگفت‌انگیزِ شمار دولت‌شهرهای عضو اتحادیه‌ی دلوسی را در سال ۴۵۳ پ.م. ۲۱۲ تا دانسته،[۱] که احتمالاً از شمار کل دولت‌شهرهای شبه‌جزیره‌ی یونان بیشتر است. گذشته از اغراق‌آمیز بودنِ این عدد، این حقیقت که برخی از دولت‌شهرهایی یونانی در فاصله‌ی ۴۷۰–۵۴۰ پ.م. مطیع هخامنشیان و در فاصله‌ی ۴۲۰–۴۷۰ پ.م. تابع آتنی‌ها بوده‌اند، این مجال را به دست می‌دهد تا تأثیر حکومت پارسیان را در مقایسه با زمام‌داران بومی‌ای بسنجیم که قاعدتاً در غیاب ایشان قدرت می‌یافتند، و در حضورشان تنها در زمانی کوتاه مجال تاخت‌وتاز یافتند.

در میان داده‌های بازمانده از این دولت‌شهرها، دو متغیر اصلی باید مورد توجه قرار گیرد. نخست وجود یا عدم وجود ضرابخانه و استانده بودن و کیفیت سکه‌های ضرب شده، که توانایی مدیریت مالی واحد اجتماعی را نشان می‌دهد، و دیگری میزان خراجی که به پارس‌ها یا آتنی‌ها می‌پرداختند. در مورد ضرب سکه، چنان که گذشت، آتنی‌ها

---

۱. بالسر، ۱۳۸۸، ج. ٦: ۱۰۷.

کوشیدند تا انحصار ضرب سکه را در منطقه‌ی اژه به دست آورند. این ماجرا چندان بالا گرفت که در ٤٤٩ پ.م. آتنی‌ها فرمانی صادر کردند و به دولت‌شهرهای تابع اتحادیه‌ی دلوسی تکلیف کردند که ضرابخانه‌های خود را ببندند و از سکه‌های نقره‌ی آتنی استفاده کنند. شهر تئوس، که گفتیم با مدیریت کوروش صاحب ضرابخانه شده بود، در این هنگام با تهدید ناوگان آتن سیستم ضرب سکه‌ی خود را تعطیل کرد. با وجود این، از الگوی تداوم ضرب سکه در دولت‌شهرهای همسایه‌ی آتن روشن می‌شود که اقتدار آتن و انسجام سیاسی و اقتصادی این اتحادیه بسیار با آنچه در نوشتارهای تبلیغاتی امروزین می‌خوانیم متفاوت بوده است. بر خلاف قلمرو شاهنشاهی هخامنشی که در آن شهرهای گوناگونی، به شرط رعایت استانده‌های وزنی و کیفیت پول، حق سکه‌زنی داشتند در اتحادیه‌ی دلوسی با تلاشی برای انحصار این کارکرد در یک دولت‌شهر از نظر نظامی مسلط روبه‌رو هستیم. این زورمداری در دستیابی به انحصار سکه‌زنی به سادگی بدان خاطر بوده که سکه‌های ضرب آتن کیفیتی پایین داشتند و به این دلیل مورد پسند و اعتماد بازرگانان قرار نمی‌گرفتند.

یکی از نشانه‌هایی که بی‌بنیاد بودن شالوده‌ی اقتدار آتن و نامنسجم بودن اتحادیه‌ی دلوسی را نشان می‌دهد، این حقیقت است که برخی از ثروتمندترین دولت‌شهرهای عضو این مجموعه با موفقیت در مقابل این انحصار ایستادگی کردند و بعد از رفع شدن تهدید نظامی آتن بار دیگر به شبکه‌ی اقتصادی شاهنشاهی هخامنشی بازگشتند. به عنوان مثال، کولوفون که در میان دولت‌شهرهای یونانی از ایونیه و مرکز قدرت هخامنشی از همه دورتر بود، پیوندهای اقتصادی‌اش با سارد و نظام پولی پارسیان را حفظ کرد و به ضرب سکه با استانده‌های هخامنشی ادامه داد. آتنی‌ها در ٤٤٧ پ.م. به این دولت‌شهر حمله کردند و ضرابخانه‌اش را نابود کردند، اما از ٤٢٩ پ.م. باز مردم این شهر از اطاعت آتنی‌ها سر پیچیدند و این بار رسماً به تابعیت شهربانان هخامنشی درآمدند. بی‌درنگ پس از این حرکت،

ضرب سکه‌های دراخمایی که مانند سابق هم‌وزن سیگلوس پارسی بود، از سر گرفته شد.[1] بنابراین اگر به سیاست پولی بنگریم، می‌بینیم که پارس‌ها با استانده کردن مقادیر و پول و دادن مجوز ضرب سکه به دولت‌شهرها اقتصاد محلی را تقویت می‌کرده‌اند، و آتنی‌ها با ناتوانی در دستیابی به کیفیت بالای فلز در سکه‌های‌شان و منع زورمدارانه‌ی ضرابخانه‌های دیگر، در عمل، بازرگانان و ساکنان شهرهای تابع اتحادیه‌شان را غارت می‌کردند و از توسعه‌ی اقتصادی‌شان جلوگیری می‌کردند.

متغیر دوم، خراج است. می‌دانیم که در زمان داریوش به سال ۴۹۳ پ.م. این مالیات‌ها به دستور آرتافرن، شهربان ایونیه، با معیارهایی دقیق بر حسب میزان محصول و مساحت زمین‌های کشاورزی محاسبه شد و چندان دادگرانه بود که از سوی مردم یونانیِ دولت‌شهرهای تابع ایران مورد استقبال واقع شد.[2] این که مالیات یادشده با استقبال مردم روبه‌رو شده و تا یک قرن بعد بی‌تغییر باقی مانده، از سویی نشانگر درست و منصفانه بودنِ آن است و از سوی دیگر به ثروتمند بودنِ نسبی این دولت‌شهرها دلالت می‌کند. وقتی اتحادیه‌ی دلوسی تشکیل شد، آتنی‌ها همین مالیات را از دولت‌شهرهایی که به زور عضو شده بودند، طلب کردند و به تدریج میزان آن را افزایش دادند. به طوری که در مدتی کوتاه به اعتراض دولت‌شهرهای عضو اتحادیه و تلاش ایشان برای گسستن از آن و خودداری از پرداخت خراج انجامید. این روند به سرکوب‌های خونینِ دولت‌شهرهای معترض و، در نهایت، فروپاشی اتحادیه‌ی دلوسی در جریان نبردهای پلوپونسوس منتهی شد. از این رو، این آتنی‌های آزادی‌خواه که می‌خواستند به چپاول شرقی‌های بربر

1. Thucydides, III, 34,1.

۲. هرودوت، کتاب ششم، بند ۲۴.

پایان دهند، چندان در چاپیدن دولت‌شهرهای همسایه و خویشاوندان یونانی خود کوشیدند که ماجرا به کشتارهای بزرگ و ویرانی شهرهایی بزرگ ختم شد. این امر از سویی نشانگر نامعقول بودن مطالبات آتنی‌هاست و از سوی دیگر فقیر شدن تدریجی دولت‌شهرهای عضو اتحادیه را نشان می‌دهد.

با توجه به این داده‌ها، در یک نگاه کلی می‌توان دریافت که سیاست پولی هخامنشیان در دولت‌شهرهای ایونی به استانده شدنِ پول، تسهیل بازرگانی و تأسیس ضرابخانه‌هایی در دولت‌شهرهای تابع انجامیده است و با دریافت مالیاتی عادلانه همراه بوده است. همین عوامل بوده که وفاداری سرسختانه‌ی دولت‌شهرهای ایونی به هخامنشیان را توجیه می‌کند. در مقابل، سیطره‌ی کم‌دامنه و زودگذر آتنی‌ها در میانه‌ی قرن پنجم را داریم که نشان می‌دهد در غیاب نظم پارسی چه بر سر دولت‌شهرهای یونانی می‌آمده است.



دریک با نقش پارسی کمانگیر

اما نوآوری عمده‌ی هخامنشیان تنها به سازماندهی جریان‌های اقتصادی و شکوفا ساختن تبادل تجاری منحصر نمی‌شد. پول در ضمن زمینه‌ای مادی بود که می‌توانست نمادها و رمزگانِ مورد علاقه‌ی پارس‌ها را نیز به گوشه‌وکنار منتقل کند و آرمان‌های برسازنده‌ی دولت هخامنشی را تبلیغ کند. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که شاهان هخامنشی و

دیوان‌سالاران پارسی به این قابلیت پول آگاه بوده و با مهارت از آن بهره می‌برده‌اند. قوی‌ترین نمودِ این ماجرا را در نقش‌های حک‌شده بر سکه‌ها می‌بینیم.

گسست اصلی نسبت به سنت پیشاکوروشی را از آن‌جا می‌توان دریافت که با ضرب دریک برای نخستین بار سکه‌ای با نقش انسان ضرب شد. دیدگاه سنتی آن است که این نقش خودِ شاهنشاه را نمایش می‌دهد. بر این مبنا گفته‌اند که مثلاً اردشیر نخست تاجی بلندتر از خشایارشا بر سر گذاشته و بینی‌ای خمیده‌تر دارد، در حالی که ریش خشایارشا از او بلندتر است. یا بر این مبنا گفته شده که خشایارشا چهره‌ای باریک و گونه‌ای برآمده داشته؛ داریوش دوم با موهایی پرپشت و چشمانی برجسته شناخته می‌شده؛ و داریوش سوم نیم‌رخی ظریف و زیبا داشته است. حدس من آن است که نقش روی این سکه‌ها شاه را نشان نمی‌داده‌اند، که تنها مفهوم جنگاور پارسی را بازنمایی می‌کرده‌اند. قاعدتاً اگر نمایش شاه و اقتدار او را در نظر داشتند، نقشی مانند فره کیانی یا نمادهای مربوط به اهورامزدا – مثلاً همان حلقه‌ی بالدار – ترجیح داشته است.

تأییدی فرعی بر این حدس آن است که مردمِ آن روزگار هم این سکه‌ها را به نام شاه یا رخ شاهنشاه یا چیزی شبیه به این نمی‌شناخته‌اند. دست کم از یونان این گزارش را در دست داریم که سکه‌های دریک را «کماندار» می‌نامیدند.[1] از سکه‌های بازمانده روشن است که این نقش یک پارسی را نشان می‌داد و شاخص دقیقی نداشت که بتوان آن را به خودِ شاهنشاه منسوب دانست. نقش، بیشتر، بر پوشش و حالت یک جنگاور پارسی تأکید می‌کرد تا شباهت چهره‌اش با شخصی خاص. نقش چهره‌ی وی با گذر زمان تغییر نمی‌کرد و بر خلاف سکه‌های پارتیِ بعدی،

---

1. Plutarch, *Artoxerxes*, 20, 4; *Agesilaus*, 15, 6.



سکه‌ی مِمنون از ایونیه با نقش پارسی کمانگیر و شهسوار

که شاهنشاه اشکانی را بازمی‌نمودند، سن وی از روی سکه‌ها قابل تشخیص نبود. سکه‌ها فاقد نوشتار بودند و تفاوت‌هایی را نشان می‌دادند.

در دوران داریوش، هم فن‌آوری تخلیص زر و سیم دستخوش تحول شد و هم معیارها و استانده‌هایی در ضرابخانه‌هایش تدوین شد که شالوده‌ی نخستین نظام پولی جهان را بنیان نهاد. از دوران داریوش به بعد، دریک و شِکِل در سراسر قلمرو هخامنشی رواج یافتند و به عنوان معیار پایه‌ی تبادل کالا مورد استفاده قرار گرفتند. شاهان هخامنشی در تثبیت کیفیت سکه‌ها وسواس زیادی از خود نشان می‌دادند، چنان که درجه‌ی خلوص و وزن شکل و دریک از زمان داریوش تا پایان عصر هخامنشی در حدود دویست سال بعد، کاملاً ثابت باقی ماند و این نشانگر شکوفایی اقتصادی و ثبات نظام پولی است. تنها تحول عمده آن بود که در اواخر دوران هخامنشی سکه‌هایی زرین با وزن ١٦/٦٥ گرم ضرب شدند که همتای دو دریک بودند و به خصوص برای ارسال مالیات کاربرد داشتند. داریوش نرخ برابری زر و سیم را یک به سیزده گرفت. به طور دقیق، ارزش هر دریک با ١٣/٣ شکل برابر بود. این نسبت هم کمابیش در سراسر دوران هخامنشی پایدار باقی ماند. داریوش در میانه‌ی زمان سلطنتش کل پول‌های دیگرِ رایج در قلمروهای محلی را از اعتبار انداخت و تمام تبادل‌های پولی کارگزاران و حاکمان محلی با دولت را به سکه‌های استانده‌شده‌ی تازه منحصر ساخت. به این ترتیب، از ارزش صوری بسیاری از کالاها که تا آن هنگام با سکه‌های زر و سیمِ نامرغوبِ محلی تبادل می‌شدند تا یک‌هشتم کاسته شد. اما داریوش سیاست خود را پی‌گیرانه ادامه داد و به این ترتیب قیمت‌ها در سطحی معقول و یک‌دست تثبیت شد و از این‌جا به بعد بود که توسعه‌ی اقتصادی هم‌تراز و هماهنگ در سرزمین‌های گوناگون و تجارت استانده‌شده میان‌شان ممکن گشت.



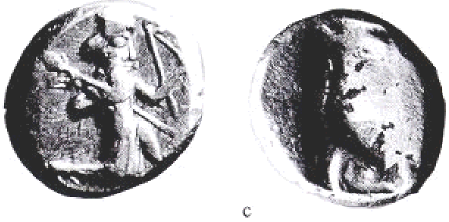
a

الف. سیگلوی نقره با نقش
پارسی کماندار، وزن ۵/۳ گرم.



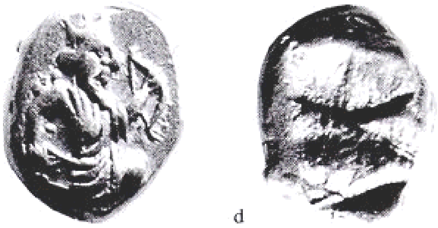
b

ب. دریک زرین با نقش پارسی
کمانگیر، وزن ۸/۲۴ گرم.



c

پ. دریک زرین با نقش پارسی
نیزه‌دار و کماندار، وزن ۸/۳۷ گرم.



d

ت. دریک زرین با نقش پارسی
نشسته‌ی کماندار، وزن ۸/۳۳ گرم.

سیاست مالی هخامنشیان بر تثبیت ارزش کالاها بر مبنای پول فلزی استوار بود. بر مبنای بیش از دو هزار لوح به دست‌آمده از تخت‌جمشید و نوشتارهای پوستی آرامی می‌دانیم که سازمان‌های دولتی در ابتدای دوران داریوش تمام دستمزد کارگران و کارمندان خود را به شکل جنسی پرداخت می‌کردند. در پایان عصر داریوش و ابتدای حکومت خشایارشا حدود یک‌سوم از دستمزدها به شکل نقدی و دو سوم هم‌چنان جنسی پرداخت می‌شد. در پایان دوران خشایارشا این نسبت معکوس شده بود. یعنی یک سوم بهای دستمزدها جنسی و دو سوم دیگر نقدی بود. پس از پنجاه سال در پایان دوران اردشیر، تمام دستمزدها به شکل نقدی پرداخت می‌شد. این بدان معناست که هخامنشیان در زمانی به درازای هفتاد سال، یک گذار عمومی از اقتصادی تهاتری و پایاپای به اقتصادی پولی و استانده‌شده را

تجربه کردند. هسته‌ی مرکزی این تجربه و گرانیگاه پیش‌برنده‌ی این تغییر، دربار و دیوان‌سالاری هخامنشی بود که مالیات‌ها و دستمزدها را بر مبنای دریک و شکل تبادل می‌کرد. این بدان معناست که شاهان هخامنشی در طول دورانی نزدیک به یک قرن یک سیاست پولی یگانه و هدفمند را با پی‌گیری و تداومی چشمگیر دنبال کرده‌اند.

در جهان باستان دستیابی به اقتصادی پولی و کمیت‌پذیر دستاوردی درخشان و استثنایی محسوب می‌شد. این که چنین نتیجه‌ای با یک برنامه‌ریزی هدفمند و در زمانی به این کوتاهی در قلمرویی جهانی به دست آید، احتمالاً پس از سازماندهی سیاسی قلمروهای تابع، دومین شگفتیِ بزرگ آفریده‌شده به دست هخامنشیان بوده است. یک گواه بر پیچیدگی و دشواری این کار آن است که پس از تازش اسکندر و ویرانی دولت هخامنشی به دست مقدونیان، این اقتصاد پولی به سرعت در هاویه‌ی اقتصاد پایاپای و ناهماهنگی و هرج‌ومرج آن فرو غلتید و شاهان سلوکی بعدی هم که از حساب و کتاب سر در نمی‌آوردند، نتوانستند حتا بخشی از آن اقتصاد شکوفای پیشین را بازسازی کنند.

در کتاب‌های کلاسیکی که در روزگار ما مرجع تاریخ هخامنشیان محسوب می‌شود، به ندرت به زیر و بم این تحول اقتصادی مهم اشاره شده است. این بدان معناست که دستاورد اصلی عصر هخامنشی در حوزه‌ی اقتصاد به کلی نادیده انگاشته شده است. این در حالی است که مثلاً گزارش پرت و بی‌پایه‌ی هرودوت در این مورد که «پارس‌ها به خاطر این سیاست مالی داریوش را کاسب‌کار می‌نامیدند» بارها و بارها در منابع پرخواننده بازگو شده، بی آن که معنای آن درست فهمیده شود. گزارش دقیق هرودوت چنین است که: « *می‌گویند که پارس‌ها به خاطر حسابرسی به خراج‌ها و اقدام‌های دیگر از این رده، داریوش را کاسب‌کار* (کاپِلوس/ καπηλοσ) *می‌نامند*»[1]. این تعبیر که حتا در *تواریخ* هم

---

۱. هرودوت، کتاب سوم، بند ۸۹.

اهمیتی ندارد و جای دیگری در متون باستانی تکرار نشده و مورد ارجاع قرار نگرفته، شاید به دلیل طنینی از تحقیر که می‌تواند برای داریوش داشته باشد، چندان محبوبیت یافته که بارها و بارها در منابع امروزی تکرار شده است. بی آن که کسی توجه کند که اگر به راستی قضیه به خراج مربوط شود، چرا پارس‌ها این لقب را وضع کرده‌اند که تنها قومی هستند که هرودوت می‌گوید از خراج معاف بوده‌اند؟

در واقع، هرودوتی که معمولاً با اطمینان خاطر اشتباه می‌کند یا دروغ می‌گوید در این مورد چندان احتیاط به خرج داده که قضیه را به شایعه‌ای منسوب به پارس‌ها ارجاع داده است و چون خودش پارسی نمی‌دانسته، معلوم نیست چه شایعه‌ای را با چه منبعی نقل می‌کرده است. این بند را به اشکال متفاوتی تعبیر کرده‌اند. از سویی خست و مال‌اندوزی داریوش از آن استنتاج شده و از سوی دیگر آن را به کاسته شدن از ارزش پول‌های محلی و زیاد نمودن مالیات به دنبال تثبیت نظام پولی منسوب ساخته‌اند. چنین می‌نماید که تمام این تفسیرها نادرست باشد، چون اصولاً سخن هرودوت درست فهم نشده است. دکا به درستی در مقاله‌ای نشان داده که هرودوت در این بند اصلاً به خودِ داریوش یا اقتصاد هخامنشیان اشاره‌ای ندارد، بلکه در چارچوب یونانی تقسیم کار مربوط به یک شاهِ آرمانی را تصویر کرده است. او در همین کتاب سه پادشاه آغازین هخامنشی را به عنوان الگویی از کارکردهای اصلی یک نظام سیاسی معرفی کرده و به هر یک لقبی داده است. او نوشته که پارس‌ها کوروش را با لقب پدر می‌شناختند، به کمبوجیه مستبد می‌گفتند، و در نهایت داریوش را کاسب‌کار می‌دانستند.

چنان که دکا به درستی نشان داده[1]، این دقیقاً همان ترتیبی است که ارسطو در کتاب سیاست بدان اشاره کرده است. در آن‌جا می‌خوانیم که اقتصاد (تدبیر منزل) عبارت است از توانایی سامان دادن به کارهای خانمان (اویکوس/ οικοσ) که خود واحد غاییِ سازنده‌ی دولت‌شهر است. از دید ارسطو سه نوع قدرت در خانمان جاری است و پدر و رئیس خانه، برای راهبری درست امور آن، باید سه نقش را بر عهده داشته باشد که عبارتند از: پدر، ارباب و کاسب‌کار که به ترتیب با اعضای خانواده، بردگان و خانوارهای دیگر ارتباط برقرار می‌کند.[2] ارسطو در شرح سومین کارکرد دقیقاً همین عبارت کاسب‌کار بودن (کاپِلیکه/ καπηλικη) را به کار گرفته است.

بیشتر نویسندگان سازماندهی سه‌بخشیِ کارکردهای خانمان از دید ارسطو را کشفی مهم و ابداعی یونانی دانسته‌اند که به دست معلم اول انجام پذیرفته است. اما با ارجاع به هرودوت می‌بینیم که یک قرن پیش از او این شخص، که بی‌تردید توانایی ذهنی خاصی هم در زمینه‌ی فلسفه یا جامعه‌شناسی نداشته، همان را در ارتباط با سه شاهنشاه بنیانگذار دولت ایران ذکر کرده است. می‌دانیم که مفهوم اقتصاد و کلمه‌ی تدبیر منزل (اویکونوموس/ οικονομοσ) در عصر پریکلس (بعد از ۴۵۰ پ.م.) و پیش از هرودوت تازه در یونان پدیدار شد و این احتمالاً ناشی از تأثیر سیاست‌های پولی داریوش بود که پس از دو نسل خود را در حاشیه‌ی شاهنشاهی نشان می‌داد. هم‌چنین این را می‌دانیم که کلمه‌ی کاپِلوس (καπηλοσ) در یونانی باستان ریشه‌ی شناخته‌شده‌ای ندارد و هم‌زمان با مفهوم اویکونوموس در ادبیات یونانی ظاهر می‌شود. کلمه‌ی بومی یونانی برای کسب‌وکار و تجارت، اِمپوریا (εμπορια)

---

۱. دکا، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۲۴۳-۲۴۲.

۲. ارسطو، *سیاست*، ۱، ۱۲۵۳ ب.

بوده که در *تواریخ* هرودوت و آثار ارسطو و افلاطون هم به همین معنا به کار گرفته شده است. هرودوت هنگام شرح زندگی کرزوس و ضرب سکه در لودیه می‌نویسد که مردم لودیه نخستین کسانی بودند که به کاسب‌کاری (کاپِلوی/ καπηλοι) روی آوردند.[1] دکا به خوبی با مرور کاربرد این کلمه نشان داده که مفهوم کاپلوس در یونان باستان به روشی شرقی (ایرانی یا لودیایی) برای سازماندهی مالی و سوداندوزی اشاره می‌کرده که با بهره‌گیری از پولِ استانده‌ی فلزی و تبدیل نرخ طلا و نقره به هم گره می‌خورده است. یعنی از دید یونانیان، کاپلوس یک کاسب‌کار ساده نبوده، بلکه مدیری مالی بوده که مانند داریوش یا کرزوس در ابعادی وسیع با ضرب پول و به جریان انداختن فلز قیمتی مسیرهای مالی را در دست بگیرد و به شکوه و ثروتی افسانه‌ای دست یابد.[2]

این تصویر از داریوش در منابع یونانی تنها به غریب و نوظهور بودن فن مدیریت مالی در یونان اشاره می‌کند و نه چیزی بیشتر. این البته با نگاه مرسوم و رایجی که یونانیان باستان را مردمی ثروتمند و آشنا به امور تجاری فرض می‌کند، در تعارض است. این برداشت رایج هم با روایت‌های خودِ یونانیان باستان – که خود را نسبت به آسیایی‌ها فقیر و تنگدست می‌دانند – ناسازگار است و هم با داده‌های باستان‌شناختی هم‌خوانی ندارد. در میان اسناد یونانی، شاید بهترین گواه برای تأیید این فقر، سخنان دماراتوس باشد. این مرد که شاه اسپارت بود اما کشور خود را ترک کرد و به جبهه‌ی ایرانیان پیوست و به روایت اغراق‌شده‌ی منابع یونانی به مقام مشاور شاهنشاه هخامنشی برکشیده شده بود،

۱. هرودوت، کتاب نخست، بند ۹٤.

۲. دکا، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۲۵۰–۲٤۱.

بارها سبک زندگی یونانیان و شهروندان یونانی‌زبان هخامنشی در ایونیه را مقایسه کرده و بر فقر و فلاکت گروه نخست و رفاه و شادخواری دومی تأکید کرده است.[1]

به عنوان یک شاخص بیرونی در تأیید فقر یونانیان، نیز می‌توان به الگوی تجارت شراب در جهان باستان اشاره کرد. تاکستان‌ها و انگورداری یکی از مهم‌ترین و سودآورترین شاخه‌های کشاورزی در جهان باستان بود، چون که با صنعت تولید شراب پیوند داشت و به این شکل ارزش افزوده‌ای را با محصول همراه می‌کرد. از این رو، می‌توان با بررسی مسیرهای تولید و صدور شراب دریافت که کدام سرزمین‌ها ثروتمندتر بوده و کشاورزی پررونق‌تر و سودآورتری داشته‌اند. به ویژه در دوران پیشاهخامنشی، مصر یکی از ثروتمندترین سرزمین‌ها محسوب می‌شد و به همین ترتیب از بزرگ‌ترین واردکنندگان شراب هم بود.

کوزه‌های نشان‌دارِ حمل شراب و شواهد بازمانده از عصرِ هخامنشیان و پیش از آن نشان می‌دهد که تقریباً تمام شراب صادرشده به مصر از فنیقیه و لبنان خریداری شده و یونان – با وجود نزدیکی شهرهای ساحلی‌اش به شهرهای شمالی مصر – تا وقتی که مقدونی‌ها مصر را فتح نکردند هیچ نوع شرابی به مصر صادر نمی‌کرده است و تازه پس از آن هم تنها جزیره‌ی رودس است که چنین صادراتی را دارد و از خودِ شبه‌جزیره‌ی یونان چنین کالایی به مصر وارد نمی‌شده است.[2]

۱. هرودوت، کتاب هفتم، بندهای ۱ و ۱۰۲.

۲. سال– لیون، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۲۸۹–۲۸۸.

شاخص دیگری که ثروت افزون‌ترِ فنیقیه و سوریه‌ی هخامنشی نسبت به همسایگان یونانی‌شان را نشان می‌دهد، آن است که دقیقاً هم‌زمان با چیرگی کوروش بر این منطقه در حدود ٥٤٠ پ.م، استفاده از خمره‌ها و سفال‌های تجملی آتیکی در آسورستان باب می‌شود و شواهد نشان می‌دهد که دلیل این رواج ناگهانی ارزان شدن این محصول[1] و احتمالاً بالا رفتن ارزش پول فنیقی نسبت به پول یونانی بوده است. به عبارت دیگر، هم‌زمان با چیرگی هخامنشیان بر بابل و آسورستان چرخشی در وضعیت اقتصادی این منطقه بروز کرد که به ثروتمندتر شدنِ ایشان نسبت به شهرهای یونانی انجامید و از این رو خرید ظروف سفالی از آن منطقه – به جای تولید محلی – را مقرون به صرفه ساخت.

هماهنگ شدنِ الگوهای تبادل در سراسر شاهنشاهی و استانده شدنِ پول و رواج تبادل نقدی بدان معنا بود که طیفی وسیع‌تر از کالاها در چارچوبی عقلانی و کمیت‌پذیر در دامنه‌ی جغرافیایی گسترده‌تری توزیع و تبادل شوند. بنابراین عصر هخامنشی با جهشی در دامنه و تراکم تبادل‌های اقتصادی و پیچیدگی روندهای بازرگانی نیز مشخص می‌شود. یک نمونه از درآمیختگی و تنوع پدیدآمده در نظام بازرگانیِ عصر هخامنشی را می‌توان از سندی مصری دریافت که به تازگی کشف شده است. این سند به خط آرامی بر پاپیروس نوشته شده و قراردادی خصوصی را ثبت کرده که میان دو شریک ایرانی – اسپندداد و آرمئیتی‌داد – که تاجر گندم هستند و دو شریک مصری – هوری و پتاح‌مِهو – که کشتی‌ای دارند و هدایتش را هم بر عهده دارند، منعقد شده تا مقداری گندم را از جایی در مصر به جایی دیگر حمل کنند و آن را تحویلِ مشتری‌ای یهودی یا آرامی دهند.[2]

---

۱. سال– لیون، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۳۰۸–۳۰٦.

2. Grelot, 1972, No. 54-55.

مثال دیگری که پیوند میان کشاورزی و تجارت پولی به مثابه دو شیوه‌ی اصلی تولید ثروت را نشان می‌دهد در اسناد به جا مانده از بنگاه‌های مالی بابلی، مانند بانک موراشو و اگیبی، دیده می‌شود. خاندان موراشو خانواده‌ای بانکدار و ثروتمند بودند که دفتر مرکزی‌شان در شهر مقدس نیپور در جنوب میان‌رودان قرار داشت. این خاندان بیشتر به خاطر سلطه‌شان بر روندهای تجاری شهرت داشتند و مثلاً انحصار تجارت آبجو و صید ماهی را در نیپور در اختیار داشتند. کارمندان این بانک اموال و کالاهای مشتریان خود را می‌گرفتند و با دریافت بهره‌ای از سودِ حاصل از تجارتش، آن را به سرزمین‌های دوردست منتقل می‌کردند. در میان این کالاها، به ویژه پول فلزی اهمیت داشت. یعنی شهروندان هخامنشی می‌توانستند در شهری پول خود را به یک دفتر موراشو بسپارند و با دریافت رسیدی به شهری دیگر بروند و آن را نقد کنند و این نخستین نشانه از ظهور مفهوم بانک در جهان باستان است.

در عین حال، مدیریت فرآیندهایی کشاورزانه مانند کندن کاریز و تقسیم آب نیز در زمره‌ی فعالیت‌های این بنگاه اقتصادی ثبت شده است. بانک اگیبی در بابل مرکز طیف وسیعی از این تراکنش‌های مالی بود. چنان که در این بنگاه کارهایی مانند رهنِ املاک، و دریافت و انتقال اموال امانتی نیز انجام می‌پذیرفت. در بانک اگیبی حتا مفهومی مانند اعتبار شناور و حساب جاری نیز وجود داشته و لوح‌های رسیدی که بانک به مشتریانش تحویل می‌داد، کهن‌ترین نمونه از چک بانکی محسوب می‌شود. بنگاه اگیبی به مردی بابلی و احتمالاً یهودی‌تبار تعلق داشت که ادینا یا ناتان نام داشت و در اسناد بیشتر با نام اتین‌مردوک بالاتو مورد اشاره واقع شده است. امنیت مالی و پایداری اقتصادی در دوران هخامنشی چندان بود که نسل‌هایی پیاپی از اعضای این خاندان کسب‌وکار خود را دنبال می‌کردند و دامنه‌ی فعالیت‌های بانک خود را گسترش می‌دادند. چنان که مثلاً فرزند این ادینا، که شیریک یا مردوک نصیرپال نام داشت، پس از پدرش اداره‌ی این بنگاه را بر عهده گرفت و آن را توسعه داد.

رونق بازرگانی تنها در شرایطی ممکن می‌شود که راه‌ها و مسیرهای ارتباطی میان شهرها هموار و امن باشند و سازوکارهایی اجتماعی برای پشتیبانی از بازرگانان بیگانه در شهرهای میزبان وجود داشته باشد. دولت‌مردانِ هخامنشیان در این زمینه نیز نقشی فعال ایفا کردند. در دوران دو و نیم قرنیِ زمام‌داری این شاهنشاهان، شاهد انقلابی همه‌جانبه در ارتباطات و راه‌سازی هستیم. شبکه‌ی روابط تجاری میان شهرهای همسایه، که از ابتدای هزاره‌ی سوم پ.م. در ایران‌زمین وجود داشت و مردم این سرزمین را به سیستمی در هم تنیده و هم‌هویت از واحدهای سیاسیِ همسایه تبدیل کرده بود، در این هنگام دستخوش تحولی جدی شد و هم از نظر کیفی و هم کمی ارتقا یافت.

۳. یکی از فعالیت‌های اثرگذار شاهان هخامنشی برای ترویج تجارت ایجاد راه و استانده کردن متغیرهای مربوط به سفر بود. دستاوردِ اصلی برنامه‌ی هخامنشیان آن بود که بخشی از نیروی کار مردم محلی را برای جاده‌سازی و راه‌داری بسیج کند و در مسیر کاروان‌های تجاری کاروان‌سرا بسازد. از این رو، تبدیل شدنِ ایران‌زمین به هسته‌ی مرکزیِ یک گستره‌ی بازرگان، با جاده‌ها و کاروان‌سراهای فراوانش، در دوران هخامنشیان انجام پذیرفت و کارآیی و قدرتش در تولید ثروت چندان بود که پس از آن توسط تمام دولت‌های استوار و منظم ایرانی مورد استفاده قرار گرفت. در چشم یونانیان، مشهورترین جاده‌ای که در این دوران ساخته شد مسیرِ موسوم به راه شاهی است که از شوش تا سارد کشیده می‌شد. این جاده، در واقع، مرکز شاهنشاهی را به یکی از مناطق حاشیه‌ای شاهنشاهی در گوشه‌ی شمال غربی‌اش متصل می‌کرد. پس، بر خلاف آنچه در کتاب‌های تاریخ مورد تأکید است، آن را نمی‌توان کهن‌ترین، مهم‌ترین یا بزرگ‌ترین جاده‌ی قلمرو هخامنشی دانست. چرا که بی‌تردید راهِ شوش به ماد به ری به بلخ پیش از زمان کوروش وجود داشته است، چنان که در جریان فتح ایران‌زمین به دست او و جنگ داخلی داریوش ارتش‌ها از آن گذر می‌کردند.

این راه دوم، هم کهن‌تر و طولانی‌تر است و هم رخدادهای سیاسی مهم‌تری بر محورش انجام پذیرفته‌اند. جاده‌ی شاهیِ شوش به سارد تنها یکی از راه‌های ساخته‌شده در دوران هخامنشی بوده، که به دلیل نزدیکی به یونانیان در ادبیات و کتاب‌های‌شان بازتاب یافته است و امروز درباره‌ی آن اطلاعاتی بیشتر داریم. با مرور آنچه در این مورد می‌دانیم، و در یاد داشتنِ این که نمونه‌ای نه چندان مهم از جاده‌های ساخته‌شده در این عصر را در مقابل داریم، می‌توانیم به عظمت دستاورد هخامنشیان در زمینه‌ی راه‌سازی پی ببریم.

هر منطقه از جاده‌ی شاهی درازای مشخصی داشت و با کاروان‌سراهایی که در کنار جاده ساخته شده بود مشخص می‌شد. این جاده از شوش به قلمرو کاسی‌ها در ایلام می‌رفت و در این منطقه ٤٢ فرسنگ درازا داشت و یازده کاروان‌سرا را در خود جای می‌داد. بعد راه خود را طی ۱۳۷ فرسنگ به سوی ماتین ادامه می‌داد و در این میانه ۳٤ کاروان‌سرا داشت. راه از آن‌جا به منطقه‌ی رود زاب پایین و بالا می‌رفت و دیاله و دجله را قطع می‌کرد و به ارمنستان وارد می‌شد. درازایش در این منطقه ٥٦ فرسنگ بود و پانزده کاروان‌سرا را شامل می‌شد. آن‌گاه جاده به فرات می‌رسید و پس از عبور از این رود به کمک قایق وارد قلمرو کیلیکیه می‌شد. طول جاده در این‌جا ۱۵/۵ فرسنگ بود و سه کاروان‌سرا داشت. از آن‌جا مسیر به سوی آناتولی پیش می‌رفت و موازی با رود هالیس (قزل ایرماق) پیش می‌رفت تا به کاپادوکیه و فریگیه و لودیه برسد. در این منطقه درازای آن ٥۰۰ کیلومتر بود و ۲۸ کاروان‌سرا در آن ساخته شده بود.

بر اساس این داده‌ها می‌توان دریافت که جاده‌ی شاهی روی هم رفته ٤٥۰ فرسنگ (۲٥۷٥ کیلومتر) درازا داشته و ۱۱۱ کاروان‌سرا در کناره‌اش قرار داشته است. از ارقام موجود آشکار است که کاروان‌سراها با حساب و کتابی منظم و هدفمند ساخته شده بودند، به طوری که تقریباً در هر چهار فرسنگ یک کاروان‌سرا وجود داشته است. استانده

شدنِ شمار کاروان‌سراها و واحدهای تدارکاتی و پشتیبانی در کنار راه‌های بزرگ، با استانده شدنِ خودِ مسافت هم همراه بود.

فرسنگ واحد طولی بود که در دوران هخامنشی ابداع شد و کاربردش فراگیر گشت. فرسنگ شکلی امروزین از «پرَسَنگَه» در پارسی باستان است و واحد درازایی است برابر با ۵۴۰۰ متر. این کلمه همان است که در زبان عربی هم به شکل فرسخ وارد شده است. این واحد طول، مانند سایر یکاهای استانده‌شده در عصر هخامنشی، بر اساس توانایی‌های بدن یک انسان عادی تعیین شده است. چنان که گذشت، تمام یکاهای رواج‌یافته در عصر هخامنشی ارتباطی با بدن انسان و نیازهای وی داشتند. مثلاً در مورد واحد حجم، یک ایرتیبا (حدود یک سوم لیتر و برابر یک شیشه نوشابه‌ی امروزین) برابر است با حجم آبی که یک نفر را در هر بار نوشیدن سیراب می‌کند. یک باویش که یک دهم ایرتیبا بوده هم با مایعی که در یک جرعه نوشیده می‌شود برابر است. با همین منطق، یک فرسنگ مسافتی است که یک راهپیمای پیاده‌ی عادی می‌تواند در یک ساعت بپیماید. با وجود این، در حالت عادی مسافرانی که روزهای پیاپی در راه بودند و از فراز و نشیب زمین می‌گذشتند، چنین تندرو نبودند و سرعت‌شان حدود نیم فرسنگ در ساعت بوده است. منزلگاه‌های بین راه چهار فرسنگ با هم فاصله داشته‌اند و بنابراین فرض بر این بوده که یک مسافر عادی و کندرو در هر روز دست کم چهار فرسنگ را طی خواهد کرد.

این برداشت با گزارش نویسندگان یونانی هم همخوان است، چون ایشان نوشته‌اند که سفر از ابتدا تا انتهای راه شاهی به نود روز زمان نیاز داشته[1] و این برابر است با چهار فرسنگ در روز. از این رو، واحد طول دیگری برابر

۱. هرودوت، کتاب پنجم، بند ٥٤–٥٢.

با چهار فرسنگ وجود داشته که با واحد زمانیِ یک روز سفر برابر بوده است. دستگاه هخامنشی، بر این مبنا، در هر چهار فرسنگ یک کاروان‌سرا ساخته بود تا حتا کندروترینِ مسافران هم بتوانند در پایان یک روز راه پیمودن در جایی امن بیاسایند. این فاصله همان است که در دوران اسلامی با نام منزل شهرت یافته است. فاصله‌ی بین دو منزل، برابر است با فاصله‌ی دو کاروان‌سرا و بنابراین با چهار فرسنگ یا بیست و دو کیلومتر یکسان است. این تبدیل کردنِ زمان به مکان، پیدایش یکاهایی موازی را در ترکیبِ فضا ــ زمان ممکن ساخت که فرسنگ ــ ساعت و منزل ــ روز نمونه‌هایش هستند. این چارچوب ذهنی که برای نخستین بار در زمان هخامنشیان با این روشنی و صراحت تدوین می‌شد، هم‌زمان در علم نجوم نیز کاربرد یافت و جهشی در رصد کردن گردش صورت‌های فلکی و نشاندن‌شان در منزل‌هایی مشخص را ممکن ساخت. به این ترتیب، ماه هم مانند مسافری از منزلی به منزلی دیگر حرکت می‌کرد و صورت‌های فلکی نیز مانند کاروانی آن را دنبال می‌کردند.

وجود منزل‌ها در فاصله‌ی چهار فرسنگی نشانگر آن است که جاده‌ها تنها کاربرد دولتی و درباری نداشته و کاربردش ویژه‌ی مقاصد سیاسی یا نظامی نبوده است. چون ارتشها و پیکهای دولتی با سرعتی بسیار بیش از چهار فرسنگ در روز حرکت می‌کرده‌اند. در واقع، پرخرج‌ترین و دشوارترین بخشِ ساخت جاده‌ها بر اساس نیازهای مسافرانی عادی و حتا پیاده تنظیم شده که احتمالاً رهگذرانی محلی یا بازرگانانی عادی بوده‌اند. این از توصیف باز مانده در متن‌های یونانی نیز معلوم می‌شود. چون ایشان به ایستگاه‌های سلطنتی (ستاتموی باسیلیوی/ σταθκμοι βασιλειοι) و مهمان‌سراهای بسیار زیبا (کاتالوسِئیس کالیستای/ καταλυσεισ καλλισται) که در این

منزلگاه‌ها وجود داشته اشاره کرده‌اند و قاعدتاً اولی به نهادهای دولتی و دومی به مرکزهای خدماتی عمومی تعلق داشته است.[1]

شهربان‌ها در هر استان شاهنشاهی وظیفه داشتند تا بر امنیت و ترمیم راه‌ها نظارت کنند. کنترل راه‌ها در حدی بود که شخصیت‌های سیاسی و واحدهای ارتشی تنها با دریافت مجوز از شهربان اجازه‌ی حرکت در راه‌ها را داشته‌اند. چنان که مثلاً سفیران آتن در سال ٤٠٨ پ.م. به خاطر این که نتوانستند از فرناباز – شهربان ایونیه – مجوز لازم را بگیرند، از سفر به شوش بازماندند.[2] هم‌چنین آلکیبیادس – فاتح آتنیِ نبردهای ایران و یونان – که می‌کوشید به سمت دربار ایران بگریزد و به شاهنشاه پناهنده شود، به خاطر آن که مجوزهای لازم را نداشت مورد تعقیب قرار گرفت و در یکی از دهکده‌های کنار جاده در فریگیه دستگیر و اعدام شد.[3] بدیهی است که این نظارت شدید بر جاده‌ها تنها به امور نظامی و سیاسی محدود بوده است. بر خلاف آنچه گاه گفته و به شکلی نامعقول پذیرفته شده، این شبکه‌ی عظیم ترابری تنها برای آمدوشد ارتش‌ها و پیک‌های شاهی مورد استفاده قرار نمی‌گرفته است. گذشته از آن که تراکم رفت‌وآمد این پیک‌ها چندان نبوده که چنین جنبش جاده‌سازی و راه‌داری بزرگی را توجیه کند، اصولاً، وقتی جاده‌ای وجود داشته باشد مردم محلی هم از آن استفاده خواهند کرد. یعنی فرضیه‌ی انحصار کل جاده‌های شاهی به نمایندگان نظامی یا سیاسی شاه، با بی‌توجهی کامل نسبت به مفهوم راه و اصول پایه‌ی مدیریت ترابری و راه‌داری ابداع شده است و نه توسط اسناد تاریخی تأیید می‌شود و نه با عقل سلیم جور درمی‌آید. مدارک کهن اتفاقاً نشان می‌دهند که

---

١. هرودوت، کتاب پنجم، بند ٥٢.

2. Xenophanes, *Helenica*, I, 3, 8.
3. Diodor, XIII, 574.

مردم عادی و بازرگانان به راحتی در این راه‌ها گذر می‌کرده‌اند. تنها به عنوان یک نمونه می‌توان به بندی از *آناباسیسِ* کسنوفون[1] اشاره کرد که نوشته: «*هر کس، چه یونانی و چه بربر، به شرط این که آزاری به کسی نرساند، می‌توانست آزادانه و بدون بیم از خطر با هر بار یا همراهی که داشت در جاده‌ها مسافرت کند*».

شهربان‌ها نه تنها مجوز سفر به سفیران و شخصیت‌های سیاسی می‌دادند، که مسؤولیت حفظ امنیت راه‌ها و پذیرایی از سفیران را نیز در کاروان‌سراها بر عهده داشتند. در حدی که برای گذر سفیران از مناطق دورافتاده سربازانی را به عنوان همراه با ایشان گسیل می‌کردند.[2] برای مردم شهرهای حاشیه‌ای شاهنشاهی مهم بوده که شهربان‌ها نسبت به سفر نمایندگان و بازرگانان‌شان نظری مساعد داشته باشند. چنان که در سال ۳٦٠ پ.م. مردم آتن عنوان شهروندی افتخاری را به پادشاه صیدا هدیه کردند، بدان امید که در مراقبت و صدور روادید برای عبور سفیران آتن کاری بکند.[3] فاصله‌ی ۹۰ روزه‌ی میان شوش و سارد، که قاعدتاً در فصل مناسبِ بهار یا تابستان انجام می‌پذیرفته، با آنچه در جریان شرح جنگ‌های داریوش گذشت نیز هم‌خوان است. در آن‌جا گفتیم که رسیدنِ خبر کودتای داریوش و مرگ بردیا از ماد به استان‌های همسایه و آغاز شورش در آنها به حدود سه ماه زمان نیاز داشته است. با توجه به این که قتل بردیا در مهرماه رخ داده و بعد از آن فصل سرد و نامساعد برای سفر فرا می‌رسیده، این دو سه ماه به راستی زمانی بوده که برای انتقال خبر از شوش به ارمنستان یا پارت مورد نیاز بوده است.

---

۱. کسنوفون، *آناباسیس*، کتاب نخست، ۹، ۲۲–۲۱.

۲. پلوتارک، *آلکیبیادس*، ۳۱، ۱.

۳. بریان، ۱۳۸۸، ج. ٦: ۱۱۷.

اما در این میان سرعت عمل داریوش در نبردهایش جای پرسش دارد. چگونه در شرایطی که مردم عادی مسیر شوش تا سارد را در سه ماه طی می‌کردند و شورش‌ها هم با فاصله‌ی زمانی‌ای از این دست بروز می‌کرده، داریوش می‌توانست با سرداران و هوادارانش در سرزمین‌های گوناگون ارتباط برقرار کند و مثلاً حمله‌ی گازانبری دو سردارش در ارمنستان و آشور را هماهنگ نماید؟ پیشاپیش گذشت که به احتمال زیاد دادارشی و هومیترا و ویدارنه که چند روز پس از آغاز شورش فرورتیش در ماد و ارمنستان و آشور به مقابله با وی برخاستند، از سوی داریوش به سوی ایشان گسیل نشده بودند و اصلاً از ابتدا در همان مکان مستقر بوده‌اند. با وجود این، شیوه‌ی رزم‌آرایی فرورتیش پیشاپیش معلوم نبود و حمله‌ی گازانبری دادارشی، هومیترا و ویدارنه در دی‌ماه سال ۵۲۲ پ.م. تنها دوازده روز با هم فاصله داشت و با وجود گستردگی در سه استانِ ماد و ارمنستان و آشور، در هماهنگی کامل انجام پذیرفت. داریوش، قاعدتاً، راهی برای ارتباط با سردارانش داشته و رفتار ایشان را هماهنگ می‌ساخته است. در واقع، ما روش وی برای این ارتباط را می‌دانیم. از ابتدای دوران هخامنشی سیستمی برای خبرگیری و خبررسانی در اختیار شاهنشاه بوده است که برید نامیده می‌شده و نخستین شکل از اداره‌ی پست است.

بریدهای دوران کوروش بر مبنای الگویی سازمان یافته بودند که پیش‌تر در آشور ابداع شده بود و به ویژه توسط تیگلت پیلسر سوم بهینه‌سازی شده بود. البته این بریدها تنها حکم‌های مهم شاه را برای فرمانداران و سردارانش می‌فرستادند و سیستمی همیشگی و منظم نبودند که با عوارض فیزیکیِ ساخته‌شده بر زمین چفت‌وبست شوند. آنها، در واقع، شبکه‌ای از خبررسانان و چابک‌سواران بودند که در خدمت شاه بودند و فرمان شاه (اَمات‌شَری) را به دستیارانش می‌رساندند. از بایگانی کاخ‌های نینوا و نمرود برمی‌آید که در اواخر دوران آشوری‌ها ایستگاه‌هایی به نام «بیت مَردیاتِه» بر سر راه‌ها وجود داشته که هم‌چون مرکزی پستی (به اکدی: کالّیو) عمل می‌کرده است. با وجود این،

شاهان آشور جز در شرایط جنگی جاده نمی‌ساختند و دربار تنها به حفظ و نگهداری جاده‌هایی توجه داشته که پایتختش را به مسیرهای لشگرکشی سالانه وصل می‌کرده است. این راه‌ها گاه جاده‌ی شاهی (حَرّان شَری) خوانده شده‌اند.[1]

در دوران کوروش گویا این بریدها در اداره‌ی منظمی سازمان یافته و به واحدی دایمی و پایدار تبدیل شده باشند.[2] گره خوردنِ بریدها با راه‌سازی و راه‌داری باید از همین جا شروع شده باشد. این جنبش راه‌سازی به احتمال زیاد در زمان خود کوروش آغاز شده و به کمال رسیده است. چون سرعت و فاصله‌هایی که او ارتش‌هایش را جابه‌جا می‌کرد کاملاً بی‌سابقه بود و همواره هم چنین می‌نمود که از رخدادهای گوشه و کنار شاهنشاهی‌اش خبردار است. این کار قاعدتاً با پشتیبانی یک اداره‌ی منظم برید انجام می‌پذیرفته است که نویسندگانی مانند کسنوفون نیز بدان اشاره کرده‌اند. به هر صورت می‌دانیم که داریوش نیز چنین نظامی را در اختیار داشته و قاعدتاً در جریان نبردهایش از آن بیشترین بهره را برده است. در واقع، شاید یکی از مهم‌ترین امتیازهای او بر رقیبانش همین نکته باشد که دستگاه منظم و کارآمدِ بریدانِ دوران کوروش و کمبوجیه به وی وفادار ماندند و در جریان نبردهای جانشینی طرف او را گرفتند.

برای این که سطح کارآمدی دستگاه برید روشن شود، می‌توان به این گزارش یونانیان اشاره کرد که می‌گوید بریدهای شاهنشاه فاصله‌ی شوش تا سارد را در یک هفته طی می‌کرده‌اند. این بدان معناست که هر برید روزانه مسافت باورنکردنیِ شصت و پنج فرسنگ (حدود چهارصد کیلومتر) را طی می‌کرده است. این البته با سرعت اسبی تندرو قابل

---

۱. گراف، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۲۵۹–۲۵۸.

۲. کسنوفون، *کوروپدیا*، کتاب هشتم، ٦، ۱۸–۱۷.

دستیابی است، اما تنها در شرایطی که اسب‌ها و سواران در هر منزل تعویض شوند و رهروانی دیگر با توسن‌های تازه‌نفس وظیفه‌ی رساندن پیام را بر عهده بگیرند. سازوکار عمل بریدها هم چنین بوده و در هر کاروان‌سرایی اسب‌ها و چابک‌سواران تازه‌نفس وجود داشته‌اند که آماده‌ی انتقال پیام تا منزل‌های بعدی بوده‌اند. هرودوت این بریدهای تیزپا را آگارئیون (αγγαρειον) نامیده است. اصل این واژه همان «اِگیرو» در اکدی و «ایگِراه» در آرامی است که یعنی «نامه»[1] و چون کلمه‌ای مترادف با آن در یونانی وجود نداشته، عیناً در این زبان وام‌گیری شده است. این واژه در منابع یونانی عصر سلوکی و در متن‌های دموتیِ مصری باقی مانده و به همین بریدها اشاره می‌کند. کاربرد این کلمه از این مجرا در کل اروپا رواج یافت، چنان که در روم شرقی و مصر بطلمیوسی نیز پیک سواره را آگاروس می‌نامیدند. در زبان اکدی پیک‌ها را «دایالو» یا «کال» می‌نامیدند، اما پارس‌ها برای آن واژه‌ی مستقلی داشتند و پیک را «پیرادازیش» می‌نامیدند که همان واژه‌ی برید امروزین است.[2] نهاد پست هم گاه با واژه‌ی پارسی باستان «اَستاندَه» نموده می‌شده است.

تردیدی نیست که در سده‌های ششم تا چهارم پ.م. نظام بریدها سریع‌ترین شیوه‌ی انتقال پیام در جهان بوده و به همین دلیل هم در میان مردم به مرتبه‌ی امری اساطیری برکشیده شده است. هرودوت در این مورد که بریدها مردانی با اراده‌ی پولادین بوده‌اند و تاریکی شب و توفان و باران در اراده و عزم‌شان برای رساندن پیام خللی ایجاد نمی‌کرده، قلم‌فرسایی کرده است.[3] عبارتی که او برای توصیف بریدهای پارسی به کار گرفته امروز به عنوان شعار

۱. گراف، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۲۵۹.

2. Lewis, 1980: 194-195.

۳. هرودوت، کتاب هشتم، بند ۹۸.

رسمی اداره‌ی پست ایالات متحده برگزیده شده است. می‌دانیم که تأسیس این نظام کارِ خود کوروش بوده است.[1] در منابع عبری نیز اشاره‌های ستایش‌گرانه به این بریدها دیده می‌شوند.[2]

این نکته نیز قابل توجه است که با توجه به سطح فن‌آوری آن دوران، در شرایطی که هنوز نعل فلزی اسب اختراع نشده بود و زین و رکاب رواج نداشت، سرعتِ یادشده بیشینه‌ی سرعت قابل دسترسی بوده است. به عبارت دیگر، دستگاه ارتباطی دوران هخامنشیان گذشته از مسیرهای ویژه‌ی انتقال خبر و کالا – یعنی راه‌های مجهز به کاروان‌سرا – نظامی مستقل و بسیار سریع‌تر برای انتقال اطلاعات را نیز در همین مسیرها تعبیه کرده بود که با سرعتی ۱۳ بار بیشتر از سیستم اولی کار می‌کرده است. هخامنشیان در سراسر دوران خویش سرگرم بهینه‌سازی روندهای ارتباطی بودند. در اوایل قرن چهارم پ.م. که عمر دولت هخامنشی به نیمه رسیده بود، برای نخستین بار نعل اسب ابداع شد و آن عبارت بود از پوششی نمدی که با میخ‌های مسی به سم اسب وصل می‌شد تا جلوی فرسایش سمِ وی را هنگام چهار نعل تاختن بگیرد. این نعلِ اولیه هم‌زمان با پیدایش نخستین شاه‌راه‌های عمومیِ سنگ‌فرش‌شده ابداع شد و پس از یک قرن به پیدایش نعل آهنین واقعی انجامید.

هخامنشیان، گذشته از بهینه‌سازیِ این روش‌های سنتی انتقال پیام، راه‌هایی به کلی نوظهور را نیز ابداع کردند که بیشتر برای تبادل پیام‌های نظامی کاربرد داشت. به عنوان مثال می‌دانیم که در فواصلی مشخص ایستگاه‌هایی ساخته شده بود که می‌شد با فریاد زدن در درون دره‌ها پیامی را با سرعت خیلی زیاد از جایی به جایی منتقل کرد. به شکلی

---

۱. کسنوفون، *کوروپدیا*، کتاب هشتم، فصل ٦، بندهای ۱۷ و ۱۸.

۲. *کتاب استر*، باب ۳ آیه ۱۳ و باب ۸ آیه‌های ١٤–۹.

که پیامی کوتاه و ساده را در ایستگاه نخست به فریاد می‌گفتند و خبر دهان به دهان در مسیر ایستگاه‌های بعدی منتقل می‌شد.[1] هم‌چنین از هیرونیموس کاردیایی نقل شده که ده هزار کماندار در کوهستان‌های ایران‌زمین مستقر بودند و می‌توانستند خبرها را با پرتاب تیر از کوهی به کوهی دیگر منتقل کنند. به شکلی که خبرها یک‌روزه فاصله‌ی سی روز پیاده‌روی را طی می‌کردند.[2] این روایت احتمالاً تنها در محدوده‌ی کوچکی اجرا شده و بسیار بعید است که کل کوهستان‌های ایران‌زمین در آن دورانِ دوردست به این ترتیب با هم مربوط بوده باشند. اما صرفِ پرداخته شدنِ چنین افسانه‌ای در میان یونانیان و رومیان نشان می‌دهد که شمار و کارآیی نظام ارتباطی عصر هخامنشی چندان در دیده‌شان چشمگیر و شگفت‌انگیز بوده که چنین داستان‌هایی را بر مبنایش برساخته‌اند. جالب است که برخی از یونانیانِ هم‌زمان با هخامنشیان، طبق سنتی اساطیری، ساخت این جاده‌ها را به دوران‌های گذشته و شاهانی افسانه‌ای منسوب می‌کرده‌اند. چنان که می‌گفتند راه‌های میان بابل و هگمتانه را ملکه سمیرامیس افسانه‌ای ساخته[3] و «شاهراه عمومی» که احتمالاً به جاده‌ی سارد تا شوش اشاره می‌کرده، به دست شاه‌– ایزدی اساطیری به نام ممنون ساخته شده[4] که سراسر زمین از اتیوپی تا شوش و سارد را در زیر فرمان داشته است.[5]

ابداع دیگر ایجاد قرارگاه‌هایی بر فراز کوه‌ها بود که در روزها با بازتاباندن نور آفتاب توسط آیینه‌هایی فلزی و در شب‌ها با افروختن آتش به هم علامت می‌دادند.[6] به این ترتیب، پیام در واقع با سرعت نور منتقل می‌شد، اما

---

1. Crown, 1974: 244-271.
2. Diodorus of Sicily, XIX, 17.
3. Diodorus of Sicily, II, 13, 5.
4. Diodorus of Sicily, II, 22, 3-4.
5. Pausanian, X, 31, 7.
6. Psudo-Aristotle, On Sky, 6, 398a.

ایرادش این بود که محتوای آن دودویی بود، یعنی به رخ دادن یا ندادنِ چیزی مشخص دلالت می‌کرد. این روش معمولاً برای اعلام حمله‌ی دشمن و هشدار دادن به کار گرفته می‌شد.[۱]

در مورد اندازه‌ی شبکه‌ی راه‌های احداث‌شده در شاهنشاهی هخامنشی و مسیرهای دقیق آن گمانه‌زنی‌های بسیار وجود دارد. امروز به تدریج روشن شده که گزارش هرودوت و سایر نویسندگان یونانی تنها تجربه‌ای محلی و خاص از تماس برخی از شهروندان با گوشه‌ای از این شبکه‌ی راه‌ها را بازمی‌تاباند و خطوط ارتباطی این جاده‌ها در سراسر شاهنشاهی گسترده بوده است. جاده‌ی شاهی میان سارد و شوش هم تنها یکی از مسیرهای این شبکه‌ی ترابری محسوب می‌شده است.[۲] چنان که در کتاب گمشده‌ی کتزیاس مسیرها و شمار منزل‌های راه‌های بلخ و هندوستان نیز وجود داشته است.[۳] یک نامه‌ی آرامی یافته‌شده از مصر و الواح تخت‌جمشید به روشنی نشان می‌دهد که شهرهایی پرشمار و بزرگ در مسیر این راه‌های بازرگانی قرار داشته است: بلخ، کرمان، تاکسیلا، رخج، قندهار، هرات، سگرتیه، بابل، هگمتانه و ممفیس بخشی از این شبکه را برمی‌ساخته‌اند. از همین اسناد آشکار می‌شود که تراکم اصلی سفرها از گوشه‌ی جنوب غربی ایران‌زمین – بابل و تخت‌جمشید و هگمتانه – به بخش‌های شرقی و ایران مرکزی بوده است. در واقع ارجاع‌ها به بخش‌های غربی و آناتولی و مصر بسیار کمتر است و نشان می‌دهد که کانون اصلی تبادلات بازرگانی در عصر هخامنشی در ایران مرکزی انجام می‌پذیرفته است.[۴]

---

۱. دوستداران سینما بازسازی کاملاً دقیقی از همین روند را در بافتی کاملاً متفاوت در فیلم «ارباب حلقه‌ها» دیده‌اند.

2. Diodor, XIX, 19,2.

3. Ktesias, *Persica*, 65.

۴. بریان، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۱۱۵–۱۱۳.

دولت هخامنشی نخستین مرکز سیاسی‌ای بود که راه‌سازی را به عنوان یکی از شیوه‌های تنظیم و مدیریت مکان مورد توجه قرار داد. این شیوه بعد از پارس‌ها هم‌چون ضرورتی برای تمام قدرت‌های بزرگ باقی ماند. دولت هان در چین تا پایان عمر خود در قرن سوم میلادی به ازای مساحتِ ۲/۲ میلیون کیلومتری‌اش حدود ۳۵ هزار کیلومتر جاده ساخته بود. شبکه‌ی راه‌های امپراتوری روم در زمان بیشینه‌ی گسترش‌اش در دوران ترایانوس به ۷٤ هزار کیلومتر جاده برای مساحت ٦/۲ کیلومتر مربع بالغ می‌شد. اینکاها هم در قاره‌ی آمریکا در سرزمینی بسیار ناهموار جاده‌هایی با درازای ۳۵۰۰ کیلومتر را پدید آورده بودند. گراف در مقاله‌ای کل جاده‌های شاهیِ ساخته‌شده توسط هخامنشیان را ۱۲ هزار کیلومتر دانسته است[1] که از سویی کمینه‌ی قطعی را نشان می‌دهد و از سوی دیگر با توجه به فاصله‌ی زمانی شش قرنی‌اش با روم و چین، و بی‌پیشینه بودنش، رقم خیره‌کننده‌ای محسوب می‌شود.

انقلاب در راه‌داری و راه‌سازی بدان معنا بود که فن‌آوری‌های مربوط به این موضوع نیز دستخوش تغییر شوند و چنین روندی نیز در دوران هخامنشی قابل مشاهده است. در کتاب *اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی* نشان داده‌ام که بخش مهمی از افسانه‌های بازمانده در ادبیات یونانی که به کردارهای خداگونه یا جسارت‌آمیزِ خشایارشا نسبت به نیروهای طبیعی و دریاها و کوه‌ها مربوط می‌شود، در واقع، بازتاب فعالیت‌های عمرانی هخامنشیان برای کندن ترعه و ساختن راه و زدن پل بوده است.

---

۱. گراف، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۲۸٤–۲۸۲.

در میان مهندسان نام‌دار این دوران، به ویژه باید از اَرتَه‌خایَه (آرتاخائِس[1] یونانی، به پارسی باستان یعنی دارای نژاد و تخمه‌ی پاک) پسر آرتایَه (آرتائیوس)[2] نام برد که در حدود سال ۴۸۰ پ.م. سرمهندس خشایارشا در زمان سفرهایش در یونان بود. این شخص احتمالاً پدر یکی از سرداران ایرانی به نام آرتاوند (اَرتَه‌وَنتَه در پارسی باستان و آرتائونتِس[3] در یونانی) در ارتش مردونیه بوده که در جریان فتح آتن حضور داشته است.[4] در این حالت، با توجه به تکرار شدنِ عنصر اَرتَه (همتای اشه‌ی زرتشتی در پارسی باستان) در نام این سه نسل، باید او را به خانواده‌ای زرتشتی متعلق دانست. جالب آن است که مهندس دیگری که از همکاران او بوده، احتمالاً بغ‌بار پسر بغ‌باز (بوبارِس پسرِ مگابازوس) نام داشته که این یکی با توجه به تکرار نام بغ (لقب میترا) در نامش باید از خاندانی مهرپرست برخاسته باشد. هر دوی این مهندسان، به تصریح هرودوت، پارسی بودند و اگر حدسم در مورد پیوند نام‌شان و عقاید دینی خانواده‌شان درست باشد، رواداری و تکثر دینی جاری در دربار هخامنشی را نشان می‌دهد. به خصوص که همین خشایارشا تنها شاه هخامنشی است که در کتیبه‌ای از دشمنی و نبرد با دیوپرستان سخن می‌گوید. برخی این اشاره را حمل بر تعصب دینی وی و تلاشش برای ترویج زورمدارانه‌ی دین زرتشتی حمل کرده‌اند، اما گذشته از آن که از کتیبه‌ی او چنین چیزی برنمی‌آید، نامحتمل است شاهی با این تعصب در میان مهندسان بلندپایه‌ی ارتش‌اش دو پارسی

1. Artachaies
2. Artaios
3. Artaÿntes

۴. هرودوت، کتاب هشتم، بند ۱۳۰.

با این تمایز چشمگیر نام و کلیدواژه‌های دینی را در دو سه نسل داشته باشد و از نوآوری‌های همیارانه‌ی ایشان بهره‌مند شود.

به هر صورت ارته‌خایه و بغ‌بار همان کسانی بودند که بر کندن کانالی در کوه آتوس نظارت کردند و در ساختن بندرگاه‌های ساحلی دریای اژه نقشی مهم بر عهده گرفتند. در *تواریخ* هرودوت می‌خوانیم که ارتش بخشی از سازماندهی نیروی کار را بر عهده داشته و حتا قسمتی از کار را سربازان انجام می‌داده‌اند. هم‌چنین گفته که کار برای دسته‌های سربازان نوبتی و منظم بوده است. یاد کردنِ این نکته خالی از لطف نیست که هرودوت نوشته که ارته‌خایه برای این در کوه آتوس تونل کند که خشایارشا می‌خواست ناوگان بزرگش را از وسط کوه به یونان منتقل کند![1]

در میان تمام دستاوردهای هخامنشیان در ارتباط با راه‌های آبی، کندن کانال سوئز پرآوازه‌ترین دستاورد محسوب می‌شود. نویسندگان رومی و یونانی نوشته‌اند که برای نخستین بار فرعون‌های متأخر، کمی پیش از فراز آمدن هخامنشیان، عملیات حفاری کانال را آغاز کردند. اما عجیب است که نام فرعونِ آغازگر این کار در منابع به شکل نامنسجمی ذکر شده است. دیودوروس نوشته[2] که نخو چنین کرد و ارسطو[3] و پلینی[4] از سسوستریس نام برده‌اند. استرابو[5] از هر دو نام برده اما بیشتر بر دومی تأکید دارد. بر این مبنا چنین می‌نماید که در دوران پیشاهخامنشی دست‌کم ایده‌ی کندن کانالی میان دریای سرخ و نیل وجود داشته است. این را می‌دانیم که مصریان در کل مهندسان قابلی بودند

۱. هرودوت، کتاب هفتم، بند ۲۲.

2. Diodor, I, 33, 8-12.

3. ارسطو، *متافیزیک*، 852 ب.

4. Pliny, Nat.His. VI, 165.

5. Strabo, C780, C804.

و به ویژه در کندن آبراهه‌های فرعیِ مشتق از نیل مهارت و جسارت زیادی داشتند. از این رو، این فکر که با کانالی نیل را به دریای سرخ وصل کنند، باید از دیرباز در میان‌شان وجود داشته باشد. هر چند گویا تا دوران هخامنشیان منابع دانایی و پیچیدگی ترابری‌ها چندان نبوده که ساخت آن را ممکن یا سودآور سازد. به هر صورت، همه در این مورد توافق دارند که کار کانال تا پیش از داریوش تنها یک ایده یا آزمونی مقدماتی بوده و کار جدی در این زمینه را داریوش بزرگ آغاز کرده است. هر چند بعید نیست کمبوجیه نیز به آزمون‌هایی در این مورد دست زده باشد، چرا که پلینی می‌گوید کانال از جایی آغاز می‌شده که کَمبوشو یا کَمبوجو نام داشته و در گذشته بیمارستان ارتش کمبوجیه بوده است.[۱]

در میان منابع جهان باستان، توافقی وجود دارد که از نیمه‌کاره ماندنِ کانال سوئز و شکست خوردن این طرح خبر می‌دهند. علت این امر در تمام موارد بالاتر بودنِ سطح دریای سرخ نسبت به نیل، و نگرانی بابت تغییرات اقلیمی ناخواسته، دانسته شده است. یعنی هیچ‌یک از کسانی که ناکام ماندن طرح را گزارش کرده‌اند، دلیل آن را کم بودن منابع یا غیرعملی بودن کار به لحاظ اجرایی و فنی ندانسته‌اند. استرابو[۲] و دیودوروس[۳] نوشته‌اند که داریوش از ترس آن که آب دریای سرخ به درون مصر سرریز شود و کشور را زیر آب ببرد، از تکمیل آن چشم‌پوشی کرد. ارسطو

1. Pliny, VI, 165.
2. Strabo, C780, C804.
3. Diodor, I, 33, 8-12.

می‌گوید که نگرانی اصلی به شور بودن آب دریای سرخ و شیرین بودن آب نیل مربوط می‌شد و این خطر که این شاهرگ تمدن مصر با آب شور دریا آلوده شود.[1]

تا مدت‌ها گمان می‌شد که این گزارش یونانیان و رومیان درست است و کانال سوئز تکمیل نشده است. اما بعد از کشف تندیس داریوش و کتیبه‌های پارسی باستانی که از افتتاح این آبراهه خبر می‌داد، معلوم شد که تمام منابع یادشده در این مورد اشتباه می‌کرده‌اند. اسناد موجود در این مورد عبارتند از دو ستون سنگی در تل‌المسخوته، دو ستون سنگی در کَبرت، یادمانی در شلوف، اسناد بازمانده از سراپیوم و قطعاتی از ستون سنگی کوبری. بدنه‌ی اصلی این اسناد بر ستون‌های سنگی جفتی نقش بسته که به هر دو خط هیروگلیف و پارسی باستان نوشته شده‌اند و یادبودهایی در مسیر احداث آبراهه بوده‌اند. شمار کل این جفت ستون‌ها را دوازده‌تا تخمین زده‌اند.[2]

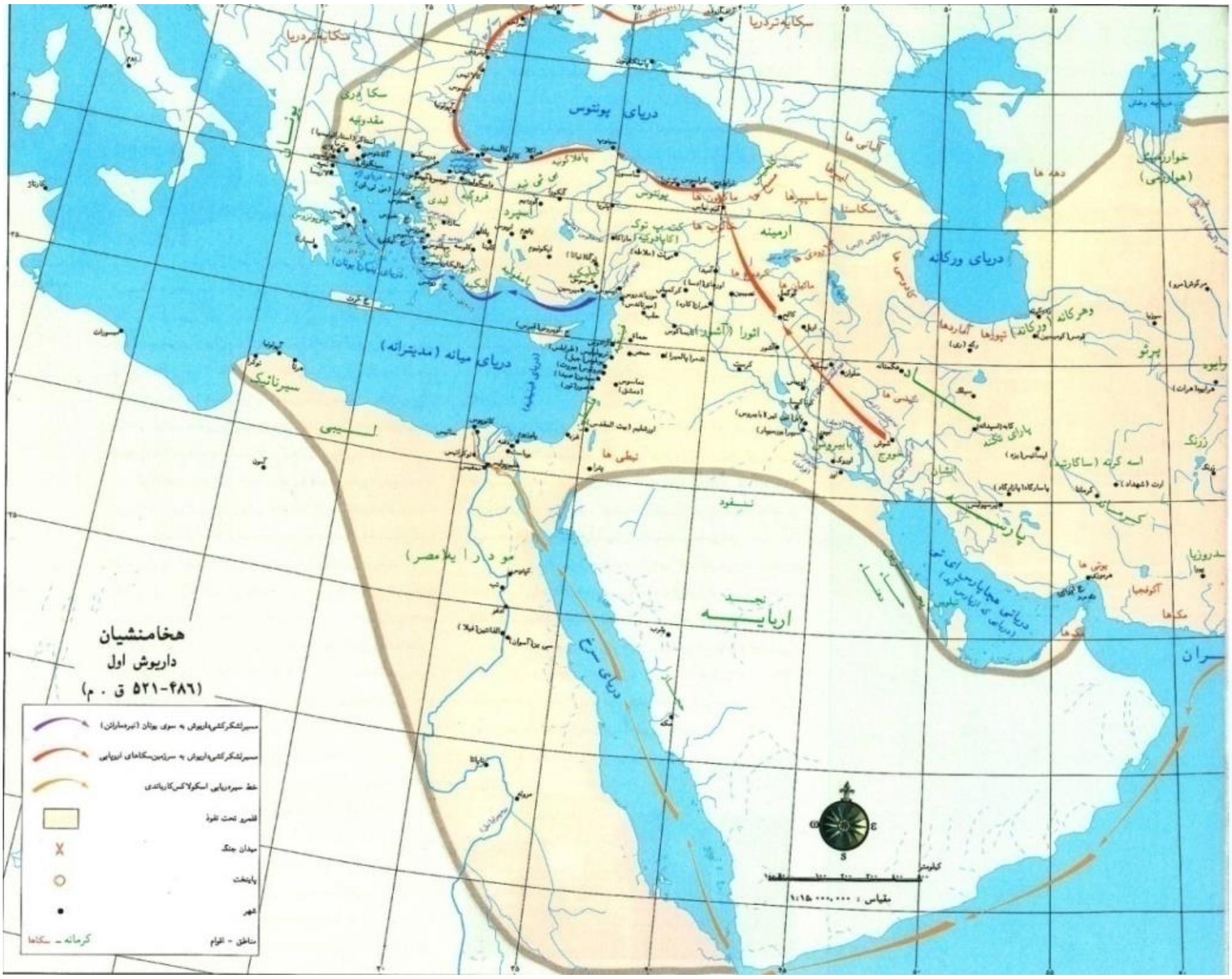
نکته‌ی غافلگیرکننده در این میان آن است که در میان نویسندگان باستانی، تنها هرودوت است که گزارش دقیق و درستی در این مورد به دست داده[3] و نوشته که داریوش آبراهه را به پایان برد و کشتی‌ها در آن به حرکت درآمدند. اسکولاکسِ دریانورد یکی از کسانی بود که از این مسیر عبور کرد. دلیل این که رومیان و یونانیانِ چند قرن بعد از هخامنشیان این مسیر آبی را ناتمام می‌دانستند، احتمالاً آن بوده که در دورانِ پس از هخامنشیان که اقتصاد جهانی فرو پاشید و حاکمانی مقدونی بر مصر چیره شدند، نگهداری و استفاده از این آبراهه نیز متروک ماند و این راه به تدریج از میان رفت.

---

۱. ارسطو، *متافیزیک*، ۸۵۲ ب.

2. Ray, 1988: 263.

۳. هرودوت، کتاب دوم، بند ۱۵۸ و کتاب چهارم، بندهای ٤٠ و ٤٢.



راه‌های زمینی و آبی اصلی در دوران هخامنشی (اطلس تاریخ ایران، ۱۳۷۸: ۳۳)

مسیر این آبراهه از هلیوپلیس، که تندیس داریوش در آن نصب شده، و بوباستیس می‌گذشته است. گزارش هرودوت، که بعد از کتیبه‌ی داریوش کهن‌ترین هم هست، دقیق‌ترین تصویر از آن را به دست می‌دهد. پهنای این آبراهه سی متر – یا طبق گزارش باستان‌شناسان فرانسوی ٤٥ متر[1]– بوده و برابر با هشت «ایترو»ی[2] مصری، یعنی

1. Lloyd, 1988: 153.

۲. ایترو (ιτρω) واحد درازایی در مصر است که تقریباً برابر است با ۱۲/۵ کیلومتر.

حدود صد کیلومتر، درازا داشته است.[1] هدف اصلی از حفر آن باید ایجاد راهی نظامی و تجاری میان سواحل دریای سرخ و بخش‌های داخلی مصر بوده باشد. هر چند نویسندگان یونانی و رومی کل این نقشه را درنیافته‌اند و شرح‌هایی ناقص و تخیلی از انگیزه‌ی داریوش در این مورد به دست داده‌اند. از برخی توصیف‌ها برمی‌آید که ایشان هم‌چنین کانال داریوش را با مسیرِ کنده‌شده توسط بطلمیوس دوم مخلوط کرده‌اند و یکی پنداشته‌اند.

داریوش، پس از تکمیل آبراهه، مردمی را از اعرابِ قبیله‌ی قیداری به مصر فرستاد و ایشان را به مقام نگهبانی آبراهه منصوب کرد. در کتیبه‌هایی آرامی که از تل مسخوته در مصر پایین به دست آمده، می‌خوانیم که مردی به نام قینوبار پسر جِشِم سلطان قیدار در آن منطقه نفوذی داشته و ظرفی سیمین را به معبد ایزدبانوی علات تقدیم کرده است. این کتیبه به حدود سال ۴۰۰ پ.م. تعلق دارد[2] و نشان می‌دهد که قیداریان دست‌کم یک نسل را به عنوان نگهبانان آبراهه در مصر زیسته بوده‌اند. جالب آن که نام قینو پسرِ جشم عربی در *کتاب نحمیا* هم آمده است.[3] نام این شخص در یک کتیبه‌ی عربی دِدانی نیز به صورت گَشَم بن شَهر باقی مانده است و امروز اعتقاد بر آن است که تمام این منابع به یک شخص یگانه اشاره می‌کنند.[4] این شخص عضوی از قبیله‌ی نیرومند قیداری بوده که به دست‌نشاندگی پارسیان در قلمرو وسیعی در صحرای سینا و شمال حجاز حکومت می‌کرده‌اند.

1. Pliny, Nat. His. VI, 165.
2. Rabinowitz, 1956: 1-9.

۳. *کتاب نحمیا*، ۲، ۱۹ و ٦، ۱.

4. Albright, 1953: 1-12.

هخامنشیان، گذشته از ساختن راه و کانال و بندرگاه، برای دستیابی به نقشه‌ای دقیق از قلمرو خویش نیز کوشش‌هایی کردند و به ویژه هدف‌شان از این کار راه‌سازی و راه‌داری بود. هرودوت در بندی از *تواریخ* اطلاعاتی پریشان را به دست داده و احتمالاً داده‌های مربوط به دو خبرِ متفاوت را با هم ترکیب کرده است. او نخست می‌گوید که داریوش می‌خواست بداند رود سند، که بعد از نیل دومین رودِ دارای تمساح در جهان است، از کجا سرچشمه می‌گیرد و به کجا راه دارد. از این رو، دریانوردی را برای اکتشاف در این منطقه گسیل کرد. او انگار مکان رود سند را با رودها و دریاهای جنوب شاهنشاهی هخامنشی اشتباه گرفته است، چون بعد در ادامه‌ی همین سخن از دریانوردی به نام اسکولاکس[1] از مردم کاریاندا نام می‌برد که به دستور داریوش از شهر کاسپاتورا[2] در سرزمین پاکتوئیکَه[3] سفر خود را آغاز کرد. این شهر و منطقه در جنوب ایران و گوشه‌ی بلوچستان قرار گرفته است. اسکولاکس دریای مکران را رد کرد و شبه‌جزیره‌ی عربستان را دور زد و در نهایت پس از ۱۳ ماه در یکی از بندرگاه‌های مصر پهلو گرفت. او از آن‌جا به نیل وارد شد و تا مرز لیبی در شمال غربی مصر پیش رفت.[4]

اسکولاکس ماجرای سفر خود را در کتابی به نام *کرانه‌نورد* (به یونانی پِری‌پِلوس: περιπελλοσ) نوشت و این کتابی است که در سرزمین‌های باختری تا مدت‌ها مرجع جغرافیا دانسته می‌شود. از آن‌جا که نویسندگان یونانی به این کتاب اشاره کرده‌اند و نام آن را به شکلِ یونانی برای‌مان به یادگار گذاشته‌اند، نویسندگان معاصر غربی به نادرست

1. Skylax
2. Caspatyros
3. Pactyïke

۴. هرودوت، کتاب چهارم، بند ۴۴.

اسکولاکس را دریانوردی یونانی دانسته‌اند. در حالی که زادگاه این مرد شهرِ کاریاندا است که در ترکیه‌ی امروزین قرار دارد و در دوران داریوش بخشی از استان کاریه محسوب می‌شده است. مردم این منطقه هم آمیخته‌ای از نژاد هوری و آریایی بودند که به زبان کاریایی سخن می‌گفتند و قومیتی مستقل از یونانیان محسوب می‌شدند.

هم‌چنین از دریانورد دیگری به نام سَتَه‌اَسپَه (صد اسب) پسر تِئاسپَه[1] خبر داریم که طبق گزارش مشکوک هرودوت از خویشاوندان نزدیک خشایارشا دانسته شده است. برابرِ روایت هرودوت، او از سرداران سواره‌نظام پارسی بود و به دلیل تجاوز به دختر یکی از شش یاور داریوش به نام بغ‌بخش به اعدام محکوم شد، اما آتوسا دختر کوروش، که گویا عمه‌ی او بود، موفق شد نزد پسرش خشایارشا پا در میانی کند و قرار شد به جای اعدام شدن، قاره‌ی آفریقا را با کشتی‌ای دور بزند. او در انجام این مأموریت ناکام ماند و شکست‌خورده به دربار ایران بازگشت و چون نتوانسته بود جرم خود را پاک کند، به امر خشایارشا اعدام شد.[2]

این داستان با توجه به اشاره‌های رنگین و خیال‌انگیزش به روابط خصوصی میان اعضای خاندان سلطنتی و ساختار روایی‌اش که به تراژدی‌های یونانی می‌ماند، به احتمال زیاد دروغین است و از تخیل هرودوت تراوش کرده است. احتمالاً اصل ماجرا آن بوده که یک دریاسالار ایرانی به نام صداسپ – که چه بسا پارسی هم بوده باشد – به مأموریتی بلندپروازانه رفته است و در جریان این سفر کشته شده است. احتمالاً هرودوت که نمی‌توانسته دلیل جسارت این کاشف را دریابد، آن را به فرمانی مرگبار مربوط دانسته است. وگرنه بعید است که کسی به دختر بغ‌بخش تجاوز

1. Sataspes the son of Teaspis

۲. هرودوت، کتاب چهارم، بند ۴۲.

کند و بخشیده شود، و اگر هم چنین شود شرح ماجرا و مکالمات دقیق درون حرمسرای شاه به گوش هرودوت نمی‌بایست برسد. و اگر می‌رسید بعید بود کسی با چنین گناهی را با کشتی در دریا به حال خود رها کنند و اعتماد کنند که حتماً برای جبران گناه خود آفریقا را دور خواهد زد، و اگر چنین می‌کردند بعید بوده محکوم به اعدام با کشتی‌اش فرار نکند، و اگر نمی‌کرد بعید بوده این دریانورد بعد از ناکامی در اجرای فرمان شاه برای اعدام شدن به شوش بازگردد. یعنی در کل روایت هرودوت با عقل جور درنمی‌آید!

٤. نوآوری‌های هخامنشیان و سازماندهی عقلانی و خردمندانه‌ی تولید کشاورزانه، ارتباط‌های بازرگانی و چارچوب‌های حقوقی، به امنیت و صلحی انجامید که پس از داریوش تا حدود دو قرن دوام آورد و به توسعه‌ی اقتصادی و فرهنگی پایدار قلمرو پارسی انجامید. بر مبنای الواح بازمانده از تخت‌جمشید می‌دانیم که در این مدت نظم و دقتی چشمگیر و بی‌سابقه در تنظیم اسناد اداری و بایگانی‌های مالی وجود داشته است. چنان که مثلاً در تمام الواح تخت‌جمشید که بر روی‌شان دستمزد کارگران ثبت شده، تاریخ‌هایی دقیق به ماه و سال دیده می‌شود و تمام اسناد از دوران داریوش به بعد، مانند متن بیستون، دو متغیرِ نام مکان و زمان را با دقتی در خور بر خود دارند. به همین دلیل الگوی ثبت دقیق زمان و مکان که در بیستون دیده می‌شود استانده‌ای عمومی و فراگیر در دیوان‌سالاری پارس‌ها بوده و چنان که گفتیم آن را نمی‌توان به دلالتی اخترشناسانه و طالع‌بینانه در شرح ماجراهای بیستون فرو کاست.

از همین اسناد می‌توان برای بازسازی وضع اقتصادی شاهنشاهی استفاده کرد و به نتایجی شایان توجه دست یافت. از جمع‌بندی این داده‌ها این اصل برمی‌آید که شهروندان هخامنشی در دوران زمامداری این شاهان رفاه و رونق اقتصادی چشمگیری را تجربه می‌کرده‌اند. به عنوان مثال می‌دانیم که در بالاترین سطح سلسله‌مراتب اجتماعی،

شخصیتی مانند فرناکَه پسر ارشام که احتمالاً عموی داریوش بزرگ و نخست‌وزیر وی بوده، هر روز دو گوسفند و ۹۰ لیتر شراب و ۱۸۰ لیتر آرد دریافت می‌کرده است[1] و این قاعدتاً برای تغذیه‌ی خانواری بزرگ و وابستگان و کارمندانی پرشمار مورد استفاده واقع می‌شده است. این مرد سه هزار کارمند و بیست دبیر بابلی را زیر فرمان داشته است. این سهمیه‌ی خوراک تقسیم‌بندی‌های کوچک‌تری نیز داشت، چنان که مثلاً فرناکه روزانه هفتاد لیتر از آردِ دریافتی را برای خودش برمی‌داشت و به هر یک از «پسربچه‌هایش» حدود یک‌سوم لیتر آرد می‌داد. این پسربچه‌ها سیصد کارمند فرناکه بودند که به ازای کاری که برایش می‌کردند دستمزدی جنسی از جنس خوراک دریافت می‌کردند.

زنی به نام آرتابام دختر گوبارو، که شاید زنِ اول داریوش بزرگ بوده باشد، سهمیه‌اش را به صورت ۲۹۹۰ لیتر شراب در روز دریافت می‌کرد و بنابراین احتمالاً به تجارت شراب اشتغال داشته است. مردی به نام گوبارو، که شاید پدرزن داریوش بوده باشد، هر ماه شصت گوسفند و سه هزار لیتر شراب دریافت می‌کرده است و این بیشترین حقوقی است که دربار شاه به اشراف می‌پرداخته است.[2]

خوشبختانه در میان اسناد بازمانده از هخامنشیان انبوهی از اسناد وجود دارند که اشاره‌های دقیقی را درباره‌ی دستمزد و وضع اقتصادی طبقات فرودست نیز در اختیارمان می‌گذارند و می‌توان بر این مبنا فاصله‌ی اقتصادی میان بالاترین و پایین‌ترین حقوق‌بگیران دولت هخامنشی را تا حدودی بازسازی کرد. یک سرباز ساده و بی‌زمین هر سال ۲٤ دریک طلا (ماهی دو دریک) دریافت می‌کرده است. با توجه به این که در آن دوران یک گوسفند پروار حدود پنج

---

۱. لوئیس، ۱۳۸۸، ج. ٤: ۲۰.

۲. لوئیس، ۱۳۸۸، ج. ٤: ۲۰.

دریک بها داشته، این دستمزد قابل توجه بوده است و او می‌توانسته با کمی صرفه‌جویی به تدریج گله‌ای برای خود فراهم آورد و به رمه‌داری بپردازد. دستمزد شهسواران بیش از این‌ها بوده و معمولاً زمینی را به تیول از شاه دریافت می‌کرده‌اند. اما به همین نسبت ناگزیر بوده‌اند هزینه‌ی بیشتری بابت ساز و برگ خود بپردازند. یک تیول‌دار پارسی اهل اوروک در جنوب میان‌روادان در ۴۳۲ پ.م. می‌بایست دست‌کم یک اسب و زین و برگ و زره و کلاهخود و سپر آهنین و گرز و دو نیزه و کمانی با سی تیر داشته باشد تا بتواند در ارتش شاهنشاهی خدمت کند و بهای این‌ها دست‌کم یک مینای بابلی می‌شده است. اسکوندا در مقاله‌ی مفصلی خاندان‌های پارسی مربوط به طبقه‌ی شهسوار را که در داسکولیون – از شهرهای آناتولی – ساکن بودند بررسی کرده و نشان داده که چندین خاندان بزرگ در این منطقه هم‌چون فئودال‌هایی به همراه سوارانِ تابع‌شان می‌زیسته‌اند.[۱]

در مورد فرودست‌ترین طبقه یعنی کارگران ساده هم اطلاعاتی کافی در دست داریم. اسناد بازمانده از تخت‌جمشید نشان می‌دهند که این بنای شگفت‌انگیز سراپا توسط کارگران آزاد روزمزد ساخته شده و به این ترتیب، این نخستین بنای بزرگ و باشکوهِ جهان باستان است که توسط مردمی آزاد و نه بردگان ساخته شده است. کارگرانِ تخت‌جمشید نه تنها به ازای کارشان حقوق دریافت می‌کردند، که شکلی از بیمه‌ی از کار افتادگی نیز برای‌شان وجود داشته است و اگر در حین انجام کار دچار حادثه می‌شدند، بخشی از هزینه‌ی سرپرستی‌شان بر عهده‌ی دولت قرار می‌گرفت. مرور دستمزدهای پرداخت‌شده به کارگران نشان می‌دهد که ماهیت دادِ داریوشی تا چه پایه برابری‌جویانه بوده است.

---

۱. سکوندا، ۱۳۸۸، ج. ۳: ۲۵۳–۲۸٤.

بر مبنای الواح تخت‌جمشید معلوم می‌شود که کارگران، بسته به کارشان، در گروه‌هایی سازمان می‌یافته‌اند و یک استادکار از میان خودشان به مدیریت‌شان برگزیده می‌شده است. نام برخی از این مدیران هنوز خوانا هستند. مثلاً می‌دانیم که در سال ٤٨٢ پ.م. مردی به نام شاکا مسؤول توزیع حقوق میان ٣٤ مجسمه‌تراش و درودگر بوده است. یا از ٤٧٣ پ.م. سندی داریم که به زرگری به نام ارته‌تخمه (آرتاتَهم، یعنی قدرتِ پرهیزگاری) بر ٢٠ نفر که بر مفرغ ملیله‌کاری می‌کرده‌اند مدیریت داشته است.

از اسناد مربوط به سال ٤٨٣ پ.م. می‌فهمیم که ٤٧٠ کارگر به صورت ماهانه حقوق خود را دریافت می‌کرده‌اند و جالب است که در این میان زنان هم حقوق می‌گرفته‌اند و برای انجام یک کارِ خاص حقوق زنان و مردان برابر بوده است. هم‌چنین حقوق افراد تنها به کار و مهارت‌شان بستگی داشته و وابستگان به اقوام متفاوت با تبعیضی روبه‌رو نبوده‌اند. چنان که در میان این عده، ٢٠١ نفر مصری، ایونی و هیتی وجود داشته‌اند که پایه‌ی حقوق‌شان با کارگران ایلامی و پارسی تفاوتی ندارد. روشن است که بسیاری از کارگران به صورت خانوادگی در منطقه‌ی تخت‌جمشید می‌زیسته‌اند و خانوادگی کار می‌کرده‌اند. در این حالت حتا کودکان هم حقوق می‌گرفته‌اند. حقوق پایه‌ی یک کارگر ساده بین یک تا نیم شکل در ماه تغییر می‌کرده است. از سندی به سال ٤٨١ پ.م. درمی‌یابیم که کارهای تخصصی‌تر حقوقی بیشتر داشته چنان که دو آهنگر که ریخته‌گری درِ قصر را انجام داده بودند، به ازای یک ماه کار یک‌ونیم شکل دریافت کردند. در سال ٤٦٧ پ.م. مأمور خزانه‌داری تخت‌جمشید مردی به نام چیسَه‌وَهوش بود که می‌بایست حقوق ١٣٥٠ کارگر را پرداخت کند. پایه‌ی حقوق در اسناد مالی این سال نسبت به ١٥ سال پیش افزایشی را در دستمزدها نشان می‌دهد. چنان که در میان این عده، ١٧ زن یک شکل در ماه دریافت می‌کردند و ١٢ مرد، که انگار کارگر ماهر بوده‌اند، ماهی دو و نیم شکل می‌گرفته‌اند. ١٧ دختر بچه در میان کارگران هر یک دو سوم شکل در ماه دریافت

می‌کرده‌اند. یعنی در فاصله‌ی پانزده سال حقوق کارگران حدوداً دو برابر شده بود و با فلز قیمتی هم پرداخت می‌شده و این اثباتی است بر نادرست بودنِ نظر عامیانه ولی عمومیِ رایج در میان تاریخ‌نویسان که خزانه‌ی هخامنشیان را زندان فلزات قیمتی می‌داند و یا ارتقای سطح زندگی و ثروت را در جامعه‌ی هخامنشی نادیده می‌انگارد.

همان‌طور که اشاره شد، داده‌ها نشان می‌دهد که مزد بر حسب مهارت و نوع کار انجام‌شده پرداخت می‌شده و جنسیت یا قومیت نقشی در تعیین آن نداشته است. در میان گروهی از کارگران که در یک کارگاه لباس‌دوزی کار می‌کردند، سه مرد ماهانه ٤٥ کوارت آرد و ١٧ زن ماهانه ٤٠ کوارت دریافت می‌کردند. دو مرد و ٣٦ زن دیگر هر یک ماهانه سی کوارت می‌گرفتند و سه زن ٢٥ کوارت و ١٥ زن و مرد دیگر ٢٠ کوارت آرد دریافت می‌کردند. برای کسانی که کار خاصی را باید انجام می‌دادند، سهمیه‌هایی متناسب با آن کار در نظر گرفته می‌شد. مثلاً گروه بزرگی متشکل از ١٥٠٠ طناب‌ساز، که قرار بود از تخت‌جمشید به شوش سفر کنند، در هر روز سفرشان از کاروان‌سراهای سر راه یک سوم لیتر شراب با آبجو سهمیه دریافت می‌کردند و این انگار بر این اساس تعریف شده که مسافران بیشتر تشنه می‌شوند تا گرسنه! [1]

فهرست‌های بازمانده از باروی تخت‌جمشید نشان می‌دهد که در ابتدای دوران هخامنشی برای نخستین بار در تاریخ جهان با جهشی در سازماندهی عقلانی نیروی کار روبه‌رو هستیم. این اسناد داده‌های مربوط به سهمیه و حقوق ١٥٣٧٦ نفر کارمند دولت را ثبت کرده‌اند. با توجه به این که همه‌شان تنها به یکی از بایگانی‌های گستره‌ی پهناور هخامنشیان تعلق دارند، این عددی خیره‌کننده محسوب می‌شود. از این اسناد برمی‌آید که در ٤٩٥ پ.م. در

---

١. لوئیس، ١٣٨٨، ج. ٤: ٢١.

شهری به نام اورندوش این کارگرها به کار مشغول بوده و از دولت حقوق می‌گرفته‌اند: دو جوشن‌دوز، ۲۰ خزانه‌دار، هفت استاد صنعتگر، ۱۹ اثاثیه‌ساز، ١٤ حمل‌کننده‌ی چوب و یک خدمتکار خانگی، که همگی مرد هستند. بر مبنای یکی از این سندها در شیراز ۱۸۱ کارگر حقوق‌بگیر در کارخانه‌ای می‌زیسته‌اند. بخش عمده‌ی ایشان مشاغلی داشته‌اند که میان زنان و مردان مشترک بوده و حقوقش هم برای هر دو جنس یکسان بوده است.[۱] این کارخانه‌ها در واقع، با توجه به میزان حقوق و شرایط برابری‌جویانه‌ی جنسی و محترم شمردن حق کودکانِ کارگر، شرایطی بسیار بهتر از کارخانه‌های مشابهِ انگلیسی در عصر انقلاب صنعتی را به نمایش می‌گذارند.

سازماندهی جریان‌های تولیدی و اقتصادی و ثبت دقیق داده‌ها با شکلی کمی و استانده‌شده، که ماکس وبر آن را نتیجه‌ی روحِ پروتستانی و زمینه‌سازِ ظهور سرمایه‌داری مدرن دانسته است، در چارچوبی به کلی متفاوت و قالبی کاملاً بیگانه با مسیحیت در عصر هخامنشی نیز دیده می‌شود. مثلاً کافی است به اسنادی بنگریم که به چراگاه‌ها و اصطبل‌های دولتی مربوط می‌شود و در آنها اطلاعات مربوط به ١٦٨٤٣ رأس بز و گوسفند و گاو گنجانده شده است. در همین اسناد برای نخستین بار به داده‌هایی در مورد مرغداری‌های انبوه برمی‌خوریم که قالب کارکردی‌شان با مرغداری‌های امروزین یکسان است و سهمیه‌ی دریافت دانه‌ی پرندگانش هم مشخص و اندازه‌گیری شده است.[۲] داده‌های مشابهی در مورد مراکز پرورش اسب وابسته به دربار وجود دارد که در آنها شمار مهتران و پرورش‌دهندگان

---

۱. لوئیس، ۱۳۸۸، ج. ٤: ۲۲.

۲. لوئیس، ۱۳۸۸، ج. ٤: ۲۳.

(۱۳۵ مرد) نسبت به تعداد اسب‌ها (۹۰ اسب) جالب توجه است. نکته‌ی بامزه در این میان این است که اسبانِ این اصطبل نیز مانند انسان‌های پرورش‌دهنده‌شان سهمیه‌ای از شراب داشته‌اند![۱]

از داده‌های بازمانده از دربار بابل معلوم می‌شود که رسیدگی به جریان‌های توزیع پول و مدیریت مالی دولت بر عهده‌ی مجموعه‌ای از کارگزاران و متخصصان بوده که تباری پارسی داشته‌اند. خاستگاه ایرانی این دستگاه مدیریتی را از این‌جا می‌توان دریافت که در متن‌های بابلی نیز نام‌ها و القاب‌شان در قالب وام‌واژه‌های پارسی باستان ثبت شده و بخش عمده‌شان در نظام دیوان‌سالاری سنتی بابلی فاقد مترادف بوده‌اند. به عنوان مثال منصبی به نام خزانه‌دار (گَنزَه‌بَرو، یعنی گنج‌وَر) وجود داشته که در بابل برای ۱۸ سال (۵۱۸ تا ۵۰۰ پ.م.) بر عهده‌ی مردی به نام بَغاسَر پارسی بوده است. مقام دیگری به نام «گیتهِپاتو» در بابل وجود داشته که شکلی اکدی‌شده از «گیثَه‌پَتیِ» پارسی باستان است. این کلمه در اصل گاوبان و نگهبان گاوان معنی می‌دهد. ولی از سندی از شهر نیپور که به سال ٤۱۹ پ.م. نوشته شده، معلوم می‌شود که دارنده‌ی این عنوان مسؤول تعیین عیار نقره در پول‌هایی بوده که به عنوان مالیات به خزانه‌ی شاهی پرداخت می‌شده است. هم‌چنین از شغل «هامارَه‌کَرَه» (آمارگر) خبر داریم که همان دفتردار و حسابدار باشد.[۲] دستگاه مالی شاهنشاهی بارها بازبینی و اصلاح شد. نخستین موج از اطلاحات احتمالاً در سال ۵۱۹ پ.م، یعنی تنها سه سال پس از بر تخت نشستن داریوش بزرگ، آغاز شد. در این هنگام، قانونی وضع شد که بر مبنای آن خراج تنها به صورت پول نقره‌ی استانده‌شده از شهربان‌ها دریافت می‌شد و مالیاتی که پشتوانه‌ی این خراج بود، بر حسب مساحت

---

۱. لوئیس، ۱۳۸۸، ج. ٤: ۲۳.

۲. داندامایف، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۳٤۲.

زمین و میانگین میزان باردهی آن در چند سالِ پیاپی تعیین می‌شد. بنابراین از وضع مالیات‌های دل‌بخواه، که در عصر پیشاهخامنشی رایج بود، پرهیز می‌شد و نظامی عادلانه برای دریافت افزوده‌ی تولید اقتصادی کشاورزان برقرار می‌گشت.[۱]

این سازماندهی عقلانی نیروی کار و بهره‌وری ناشی از آن عاملی بود که انباشت ثروت چشمگیری را در دربار هخامنشی ایجاد کرد و امکان بازتوزیع آن در قالب برنامه‌های عمرانی بلندپروازانه را مهیا ساخت. به این ترتیب، مجموعه‌ای از طرح‌های آبادگرانه، که در شرایط عادیِ جهان باستان تنها با تکیه بر نیروی انسانی چند نسل از اسیران و بردگان قابل انجام بود، با کارآیی و بازدهی بسیار بیشتر و با کمک کارگرانی داوطلب و روزمرد به انجام رسید. این گذار از وضعیت برده‌داری به کارِ آزاد و به خصوص باب شدنِ دستمزدِ پولی روندی بود که تنها در شرایط خاص اجتماعی و اقتصادی قابل حصول بود. برای دستیابی به چنین گذاری به یک نظام نیرومندِ تولید و انباشت ثروت، و یک سیستم دقیق و استانده‌ی حسابرسی و تبادل پولی کالا نیاز بود که در مدتی طولانی توسط نظام سیاسی پایداری پشتیبانی شود. این همه در دولت هخامنشی وجود داشت.

به این ترتیب، هخامنشیان برای نخستین بار چیزی به نام برنامه‌ی عمرانی و برنامه‌ریزی اقتصادی را با ملزوماتِ حسابدارانه‌اش ابداع کردند. به احتمال زیاد، نطفه‌های این مدیریت اقتصادی در دولت‌های پیشاکوروشی و به خصوص ایلام وجود داشته است. برنامه‌های ساخت‌وساز بلندپروازانه و عظیم نیز از دیرباز در مصر سابقه داشت، اما معمولاً بر محور ساخت بناهای دینی و آیینی متمرکز شده بود و برنامه‌هایی عمرانی، مانند ساخت آبگیر فیوم یا دیوارِ دور

---

۱. داندامایف، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۳٤٤.

ممفیس، در این میان استثنا محسوب می‌شود. گذشته از کاربردِ متفاوت و آیینیِ طرح‌های بزرگ مصری، تفاوت دیگری هم در این میان وجود داشت و آن هم این که ساختار مصری بر نیروی کار بردگان و عملیات جنگی مداوم برای گرفتن برده متکی بود و تنها دیوان‌سالاری متمرکز را داشت و از اقتصاد پولی و برنامه‌ریزی اقتصادی بویی نبرده بود. چنان که در واقع تا زمان فتح مصر به دست هخامنشیان، محور اقتصاد در این سرزمین تبادل پایاپای بود و پول به معنای عام کلمه در این سرزمین رواج چندانی نداشت.

هخامنشیان با انباشت ثروت و بازتوزیعش از مجرای برنامه‌های عمرانی بلندپروازانه، در واقع، بازخوردی مثبت را در عرصه‌ی رفاه پدید آوردند. ساختن راه‌ها و سازماندهی راه‌داری به ترویج بازرگانی می‌انجامید که، خود به خود، ثروتمندتر شدنِ شهرهای سر راه و افزون شدنِ مالیات را به دنبال داشت. این مالیات خود برای سرمایه‌گذاری بر ساخت سد و کاریز و کانال به کار گرفته می‌شد و به این ترتیب، باز ارزش اضافه‌ای را از جنس تولید کشاورزانه به سیستم اقتصادی دولت بازمی‌گرداند. شکوفایی بازرگانی به طور مستقیم به سود دربار بود، چرا که از کاروان‌ها عوارضی برابر با ده درصد کالاهای‌شان دریافت می‌شد. هزینه‌ی انتقال و بهای دریافتی توسط کاروان‌سالاران هم بین ده تا چهل درصد نوسان می‌کرد و مقدار چهل درصد ویژه‌ی بنگاه‌هایی خاص مانند موراشو بود که خدماتی خاص را با ضریب اطمینان خیلی بالا به انجام می‌رساندند. این مقدار با مقیاس‌های جهان باستان بسیار اندک است و به امن بودنِ راه‌ها و کلان بودنِ حجم تبادل کالا دلالت می‌کند. به عنوان یک مقایسه بد نیست بدانیم که در همین دوران در یونان نرخ بهره‌ی پرداختی به کاروان‌داران و دریانوردان برابر با حدود صد درصد بود. یعنی انتقال‌دهندگان مال‌التجاره برای انتقال یک کالا بهایی طلب می‌کردند که با بهای خودِ کالا برابر بود.

با این ثروتِ سرشار بود که بناهای آیینی و دینی نیز ساخته می‌شد، هر چند ماهیتی کاملاً کاربردی و گیتیانه داشت. این بناها یا مکان‌های آیینیِ سترگی مانند تخت‌جمشید بود که برای گردهم‌آیی دوره‌ایِ نمایندگان اقوام گوناگون طراحی شده بود، و یا کاخ و قصر و پردیس و تفریح‌گاه‌های عمومی بود که برای اشراف و شهربانان و مردم سودمند می‌نمود. این نکته را باید مورد تأکید قرار داد که هخامنشیان، با وجود فتح مصر و برگرفتن اصول فنی مربوط به ساخت بناهای سنگی بزرگ، محتوای معماری ایشان را مورد اقتباس قرار ندادند و حتا یک گورِ بزرگ در ابعاد کوچک‌ترین اهرام نساختند.

ثروت افسانه‌ای هخامنشیان بارها و بارها در منابع باستانی مورد تأکید قرار گرفته است و آشکار است که این رفاه و خوش‌باشی به تمام شهروندان منسوب می‌شده است. هرودوت در سیاهه‌ی احتمالاً تخیلی‌ای که از خراج استان‌های گوناگون به دست می‌دهد، درآمد سالانه‌ی شاهنشاه را ۱٤۵٦۰ تالان نقره برآورد می‌کند. با توجه به این که هر تالان با ۲٦ کیلوگرم برابر است، درآمد شاهنشاه به زعم هرودوت ۳۷۸۵٦۰ کیلوگرم نقره بوده است. تاریخ‌نویسانی مانند اومستد و کوک به پیروی از درویزن این اعداد را بی‌بحث پذیرفته‌اند و بدون این که سندی ارائه دهند نوشته‌اند که شاهنشاهان مالیات‌های دریافتی را در خزانه‌های خود حبس می‌کردند و به این ترتیب باعث افزایش قیمت‌ها می‌شدند. بر این مبنا هخامنشیانی که از داریوش بزرگ تا داریوش سوم به مدت ۱۹۰ سال در حال حبس فلزات قیمتی بوده‌اند، می‌بایست طی این مدت بیش از هفت میلیون کیلو نقره در خزانه‌ی خود داشته باشند. گذشته از این که توانایی استخراج فلزات قیمتی در جهان باستان اصلاً در این ابعاد نبوده است، کل آمار هرودوت را – به ویژه با توجه به برداشت‌های خام و ناشیانه‌اش از حدود استان‌های هخامنشی – باید با تردید نگریست.

به هر حال کافی است به داده‌های تاریخی دیگر بنگریم تا دریابیم که برداشت یادشده نادرست است و تردیدی وجود ندارد که بخش عمده‌ی ثروت انباشت‌شده در خزانه‌های هخامنشی به جریان می‌افتاده و باز به مسیرهای پولی باز می‌گشته است. این را از آن‌جا می‌توان دریافت که بر اساس داده‌های بازمانده از بابل، بعد از دو قرن زمام‌داری هخامنشیان در این شهر، هیچ اثری از کمبود نقره دیده نمی‌شود و این در حالی است که مالیات این استان با پول نقره‌ی استانده‌شده پرداخت می‌شده است.[1] هم‌چنین شواهد جسته و گریخته‌ی بازمانده از استان‌های دیگر نشان می‌دهد که ارزش فلز قیمتی به تدریج افزایش نیافته است و قیمت کالاهای اساسی در سراسر دوران هخامنشی ثابت بوده و این دستاوردی چشمگیر محسوب می‌شود.

با وجود این، داده‌هایی در دست هست که نشان می‌دهد خزانه‌ی هخامنشیان به راستی انباشته از ثروتی افسانه‌ای بوده است. افلاطون که ستاینده‌ی پرشور سبک زندگی اسپارتیان بود – به نادرستی – معتقد بود که «تمام سیم و زری که در آتن یافت می‌شود، کمتر از آن است که یک اسپارتی توانگر در خانه‌اش دارد». با وجود این، «هر چند ثروت اسپارتیان در مقام سنجش با یونانیان دیگر بی‌کران می‌نماید، ولی اگر با دارایی ایرانیان و شاهان پارسی سنجیده شود، بسیار ناچیز است»۲.

وقتی مقدونیان در نبرد ایسوس پیروز شدند، حاکم شهر دمشق به ایشان تسلیم شد. پارمنیون که رهبر مقدونیان بود به حاکم فرمان داد تا خزانه‌ی هخامنشیان را به بیرون از شهر بیاورد و آن را در دشتی یخزده روی زمین بگستراند.

---

1. Stolper, 1985: 143-150.

۲. افلاطون، *آلکیبیادس*، ۱۲۳–۱۲۲.

به گزارش تاریخ‌نویسان رومی این خزانه چندان غنی بود که «دست غارتگران برای به یغما بردن‌شان بسنده نبود»[1]. اسکندر هم بعد از گشودت تخت‌جمشید به غنیمتی دست یافت که آن را ٤٦٨ تن طلا و ٤٦٨٠ تن نقره، به بهای ۱۸۰ هزار تالان، تخمین زده‌اند. در کتاب *اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی* نشان داده‌ام که در مورد اعداد و ارقام به منابع یونانی و رومی باستان نمی‌توان چندان اعتماد کرد. با وجود این، همین گزارش‌ها نشان می‌دهد که هخامنشیان خزانه‌هایی انباشته از پول و ثروتی چشمگیر و خیره‌کننده داشته‌اند.

خزانه‌ی هخامنشیان می‌توانسته غنی و ثروتمند باشد و هم‌چنان به عنوان کانونی برای انباشت سرمایه و بازتوزیع ثروت عمل کند. این خزانه در آن روزگار کارِ خزانه‌ی بانک‌ها در جهان امروز را می‌کرده است و به گردش درآمدن سکه‌های زر و سیم و هزینه شدن‌شان برای اجرای برنامه‌های عمومی را تضمین می‌کرده است. چنان که گذشت، این برنامه‌های عمرانی بودند که در نهایت، با روندی هدفمند و پی‌گیر، گذار از اقتصاد پایاپای به نظام پولی را ممکن ساختند. با وجود این، تنها روش بازتوزیع ثروت در دولت هخامنشی روشِ پولی و برنامه‌مدارِ یادشده نبود. ٥. گذشته از جریان تبادل پولی، هم‌چنان شکل توسعه‌یافته‌ی تبادل جنسی نیز در عصر هخامنشی رواج داشته است. یکی از شیوه‌های مهم بازتوزیع ثروتِ انباشته‌شده از مجرای مالیات، سفرهای اردوی شاهنشاه به سرزمین‌های گوناگون بوده است. پیر بریان، در تاریخی که بر هخامنشیان نوشته، به خوبی نشان داده که بر خلاف تصور هرودوت و برخی از یونانیانِ دیگر، شاهنشاه شخصیتی وابسته به دربار و مستقر در یک شهر و کاخ خاص نبوده است. شواهدی که بریان

1. Rufus, 3, 13, 10-11.

در جلد نخست تاریخش گردآوری کرده به خوبی نشان می‌دهد که اشراف پارسی در دوران هخامنشی هم‌چنان سنت کوچگردی را حفظ کرده بودند و شاه با اردوی بزرگش همواره در حال سفر در قلمرو پهناورش بوده است.

سفرهای مداوم شاهنشاه تا حدودی به زندگی کوچ‌گردانه‌ی سکاها و قبایل آریاییِ اسکان‌نیافته شباهت دارد و تأییدی است بر دیدگاه علیزاده که معتقد است سبک زندگی پارس‌ها در خوزستان و فارس تا آخرِ کار به یکجانشینیِ دایمی گذر نکرد و از همان ابتدا تا قرون اخیر آمیخته‌ای از شیوه‌ی کشاورزانه و کوچ‌گردانه بوده است.[1] الگوی او برای این فرض، سبک زندگی قبایل بختیاری در قرن گذشته است. از دید او، این الگو به گذشته نیز قابل تعمیم است و شواهد و گزارش‌های بازمانده از دوران هخامنشیان هم این برداشت را تأیید می‌کند. گویا در دوران هخامنشیان برخی از سرزمین‌های کوهستانی، مانند انشان و لرستان (گوتیوم)، مسکن قبایلی بوده باشد که بخشی از جمعیت‌شان در شهرها مستقر شده و زندگی کشاورزانه داشته‌اند، اما طبقه‌ی جنگاور و اشرافی‌شان هم‌چنان سبک زندگی کوچ‌گردانه را حفظ کرده و در پیوندی دایمی با خویشاوندان‌شان در شهرها قرار داشته‌اند.

این الگو به خوبی با داده‌های موجود در مورد پارسیان هم‌خوانی دارد. شکی وجود ندارد که جمعیتی روزافزون از پارس‌ها از قرن هشتم و هفتم پ.م. در ایلام پدیدار شدند و تا آغاز قرن ششم پ.م. به ترکیبی پایدار با جمعیت ایلامی دست یافتند که عنصر آریایی در آن به تدریج غلبه می‌کرد. با وجود این، الگوی رزم‌آرایی کوروش و سرعت و کارآیی سپاهیانش از آنچه در سپاه‌های بسیج‌شده توسط شهرها انتظار داریم فراتر است. در واقع، چنین می‌نماید که پیوند استوار میان لایه‌های کوچ‌گرد و جنگاور قبایل پارسی و ریشه‌های استقراریافته‌شان در شهرهای ایلامی بوده که

[1] علیزاده و گاراژیان، ۱۳۸۲.

امکان تحرک و رزم‌آوری چیره‌گرانه را به ایشان ارزانی داشته و راه‌شان را برای فتح گیتی هموار کرده باشد. احتمالاً کوروش و داریوش به این دلیل به جلب اطاعت قبایل کوچ‌گرد سکا اهمیت می‌داده‌اند و به همین دلیل هم بوده که پس از سقوط هخامنشیان، قبایل پارتی که آرایش اجتماعی مشابهی داشتند در راندن بیگانگان کامیاب شدند. شاهنشاهان هخامنشی نخستین پادشاهانی بودند که هم‌چنان این سبک زندگی را برای خود حفظ کردند و این همان کلیدی بوده که آمادگی نظامی دایمی‌شان و محدود و کم‌دامنه بودنِ شورش‌ها در دوران ایشان را نتیجه داده است.

هر چند اردوی شاهنشاه بر این مبنا از رسته‌های شهسوار و نخبگان نظامی تشکیل یافته بود، اما این بدان معنا نیست که حرکت شاه در قلمرویش امری جنگاورانه قلمداد می‌شده است. داده‌های بسیاری در دست است که ترکیب جمعیت همراهان شاهنشاه و فعالیت‌های جاری در اردوی وی را نشان می‌دهد و این اسناد به نتایجی شگفت‌انگیز منتهی می‌شوند.

نخستین نکته در مورد اردوی شاهنشاه آن است که، گذشته از سفرهای خاص به گوشه و کنارِ قلمروی هخامنشی، مسیرهای تکرارشونده‌ی منظمی را در بطن خود داشته که به کوچ فصلی قبایل رمه‌دار شبیه بوده است. این الگو از دوران کوروش رایج بوده است. چنان که کسنوفون می‌گوید کوروش هر سال هفت ماه زمستان را در بابل، سه ماه بهار را در شوش و سه ماه تابستان را در هگمتانه می‌گذراند.[1] گزارشی مشابه را در مورد داریوش و اردشیر نیز در دست داریم. بر اساس این گزارشها مسیر اصلی گردش شاهنشاه در پایگاه آغازین قدرت‌شان یعنی در ماد و ایلام و بابل متمرکز بوده است. اما به احتمال زیاد نویسندگان یونانی تنها با مسیرهای مربوط به شهرهای ایران غربی آشنایی

---

۱. *کوروپدیا*، 6، 8، 22.

داشته‌اند. یعنی معقول‌تر است اگر بپذیریم که اردوی شاهنشاه تنها در این سه شهرِ نزدیک به هم گردش نمی‌کرده و مسیرهایی طولانی را را در ایران شرقی و سایر بخشهای قلمرو پارس طی می‌کرده است.

تاییدی بر دامن‌دار بودن مسیر یاد شده را در شواهد مربوط به عصر پارتها می‌یابیم. چون این سنت تا دوران اشکانی نیز دوام آورد، و در کتاب استرابو می‌خوانیم که شاه پارت‌ها در بهار به راگا (ری) می‌رفته و هفت ماه زمستان را در بابل و تیسفون می‌گذرانده است.[۱] آتنایوس هم همین را روایت کرده و گفته که شاه اشکانی بقیه‌ی سال را به شهر صد دروازه (دامغان) می‌رود، و این را از شاهان پارسی آموخته است.[۲] او در کتاب *درباره‌ی طبیعت و جانوران* در ستایش از شیوه‌ی شاهان پارسی راه افراط پیموده است و می‌گوید: اصولاً کوچ دایمی علامت خرد شاهنشاه است و جانوران هم به همین دلیل در فصل‌های سرد مهاجرت می‌کنند.[۳]

با وجود این که مسیرهایی تکرارشونده و مرسوم برای کوچ اردوی شاه وجود داشته، اما این سفرها به این دایره محدود نبوده است. یونانیان که از کارکرد سیاسی این سفرها بی‌خبر بودند، گمان می‌کردند شاه برای استفاده از آب‌وهوای خوب و دید و بازدید از جاهای خوش‌منظره مدام در حرکت است. اما امروز می‌دانیم که سفر شاهنشاه به گوشه و کنار قلمرویش در مرتبه‌ی نخست دلایلی سیاسی و نظامی داشته است و احتمالاً با نمایش تحرک و قدرت شاه از بروز شورش و نافرمانی جلوگیری می‌کرده است. شاه، به همین ترتیب، می‌توانسته در شرایط بحرانی به سرعت خود را به مراکز ناآرامی برساند و با دشمنانش وارد نبرد شود و این الگویی است که مثلاً هنگام رویارویی داریوش و

---

1. Strabo, 16, 1, 16.
2. Athenaeus, 12, 513.
3. Athenaeus, Book III, 13, 16, 10.

سکاهای شرقی و غربی یا درگیری اردشیر نخست با برادرش، کوروش کوچک، شاهدش هستیم. دیگار در بررسی‌ای که بر الگوی سفر خان‌های بختیاری انجام داده به این نتیجه رسیده که مسیر اردوی خان و همراهانش با راه‌های مرسوم برای بدنه‌ی اصلی قبیله، که در جست‌وجوی چراگاه است، تفاوت دارد. خان بر سر راه خود به قلمروهای سرکش سر می‌زند و رقیبان بالقوه را با دید و بازدیدهای دوستانه و دادن هدایا رام می‌کند. در ضمن، مالیات و دریافت‌های مالی از اتباعش را هم در همین حین انجام می‌دهد و به این ترتیب نفوذ خود را در منطقه تثبیت می‌نماید.[۱]

احتمالاً شاهنشاهان هخامنشی هم با همین قصد و کارکرد سفر می‌کرده‌اند. استرابو در فصلی از کتاب *حیات مردان نامی*، که به داستان نئارخوس اختصاص یافته، نوشته که شاه در جریان سفرهایش از راه‌های اصلی خارج می‌شده، و برای ارتباط با قبایل دورافتاده ولی نیرومند راه خود را کج می‌کرده است. هم‌چنین می‌دانیم که شاه در برخورد با ایشان با دادن هدایایی دوستی‌شان را به دست می‌آورده و در مقابل هدایایی نیز از ایشان می‌گرفته است. مثلاً اردشیر هنگام سفر از هگمتانه به بابل راه خود را طوری انتخاب کرد که به قلمرو کاسی‌ها وارد شود و موقعی که از شوش به پارس می‌رفت به سرزمین اوکسیان‌ها در زاگرس نیز سری زد. شاه در این سفرها هدایایی به مردم محلی و سران قبایل بومی می‌بخشید و، در برابر، هدایای ایشان را با رویی خوش می‌پذیرفت.

این آیینِ تبادل هدایا، شکلی بسیار دیرینه و فراگیر از ابراز دوستی و تحکیم عهد و پیمان است. بدیهی است که هدایای شاه به سران قبایل دورافتاده و فقیر از آنچه به عنوان هدیه از ایشان دریافت می‌کرده بسیار گرانبهاتر بوده است، و این گویا رسمی پسندیده بوده که ارمغان شاه باید اصولاً از آنچه در برابر می‌گیرد ارزشمندتر باشد. این، در

---

1. Digar, 1976: 268.

واقع، شکلی از بازتوزیع ثروتِ انباشت‌شده در خزانه و تبدیل کردنش به مشروعیت و اقتدار سیاسی بوده است. شاه با ابراز دوستی به رعایایش و بخشیدن بخشی از ثروتی که به عنوان مالیات دریافت می‌کرده، هم ایشان را در سطحی اقتصادی پشتیبانی می‌کرده و هم به شکلی آیینی وفاداری‌شان را جلب می‌کرده است.

از دوران کوروش به بعد رسم بر این بود که شهربانانِ استان‌های شاهی در سیاست و کردارهای خود دقیقاً از شاهنشاه تقلید کنند. از این رو، ایشان نیز وظیفه داشتند به همین ترتیب در قلمرو خود گردش کنند و با دادن و گرفتن هدایا وفاداری مردم را به نظام هخامنشی تضمین نمایند.[۱] ناگفته نماند که این شهربان‌ها از نظر قدرت و جایگاه امتیازی نماینده‌ی مستقیم شاه تلقی می‌شدند و مقامی همتای بزرگ‌ترین شاهانِ دنیای پیشاکوروشی را اشغال می‌کردند. واژه‌ی امروزینِ شهربان ادامه‌ی مستقیمِ کلمه‌ی خشترَه‌پاوَن در پارسی باستان است. این واژه را یونانیان ساتراپ (σατραποσ) می‌نامیدند که در زبان خودشان با آرخون (αρχον) به معنای فرمان‌روا مترادف فرض شده است. هرودوت این کلمه را در یونانی گرته‌برداری کرده و در *تواریخ* معمولاً به جای آن هوپارخوس (υπαρχοσ') نوشته است. در منابع عبری آن را به صورت «پِچا» و در اکدی آن را به شکل «پیهات» می‌بینیم. در زبان‌های ایرانی میانه این نام به «شَهرَب» ساده شده است.

این دید و بازدیدها در ضمن شیوه‌ای از بازگرداندنِ ثروتِ انباشت‌شده در خزانه به بخش‌های دورافتاده‌ی قلمرو هخامنشی بوده است. رسم دادن و گرفتن هدیه چارچوب و مراسم خاصی نداشته و همان ابراز دوستی خودجوش و عادی‌ای بوده که میان میزبانی و مهمانِ والامقامش می‌توانسته برقرار شود. از این روست که می‌بینیم

۱. *کوروپدیا*، ٦، ٨، ٢٢.

مردم محلی و روستاییان هم هنگام عبور کاروان سلطنتی در حد توانایی خود چیزهایی برای شاه هدیه می‌برده‌اند و هدیه‌شان همواره با خوشرویی پذیرفته می‌شده است.[1] این هدیه گاه به کاسه‌ای شیر یا ظرفی میوه محدود می‌شده است. مثلاً داریوش دوم وقتی یک دهقان برایش یک انار درشت برد، او را نواخت و با هدایایی گرانبها محبتش را جبران کرد.[2]

به احتمال زیاد بخش مهمی از فعالیت‌های عمرانی و برنامه‌های مربوط به ترویج کشاورزی در جریان همین سفرها و با مدیریت اردوی شاهی انجام می‌پذیرفته است. آشکار است که مردم محلی همواره به عنوان نیروی کار به یاری فرا خوانده می‌شدند، اما انگار خودِ سربازانِ اردوی شاه هم همراه با ایشان کار می‌کرده‌اند. به خصوص انجام فعالیت‌هایی که نیاز به مهارت و دانش فنی داشته قاعدتاً از دایره‌ی توانایی مردم محلی خارج بوده است. بر این مبناست که می‌توان روایت یونانیان از سفر خشایارشا به یونان را، بر خلاف شیوه‌ی مرسوم، به عنوان یکی از همین سفرها بازخوانی کرد و آن را بیش از سفری جنگی با اصلِ منابع یونانی هم‌خوان یافت.[3]

اردوی شاهی در جریان سفرِ خود دو نوعِ ارتباط متفاوت با مردم محلی برقرار می‌کرده است. اردو در هنگام استقرار در شهرهای بزرگ مهمان شهربان بوده و حاکم منطقه موظف بوده هزینه‌ی خوراک و اسکان اردوی شاه را تقبل کند. این در واقع نوعی گردآوری مالیات غیرمستقیم بوده که بیشتر در قالبِ تبادل هدایا و پیشکش کردنِ خوراک

1. Elianus, 1, 32.

۲. پلوتارک، *زندگی اردشیر*، ٤، ٥ و ٥، ١.

۳. در این مورد بنگرید به: *اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی* به قلم نگارنده (شورآفرین، ۱۳۸۹).

تحقق می‌یافته است.[1] به این ترتیب، اردوی شاهی در مراکز قدرت و شهرهای بزرگ اضافه‌ی ثروت انباشته‌شده در خزانه‌های محلی را با مهمان‌نوازیِ میربانان تصاحب می‌کرده است و از این‌رو، ورود اردوی شاه برای شهربانانی که می‌بایست آیین‌های مهمان‌نوازی را رعایت کنند و افزوده‌ی خزانه‌ی خود را به صورت هدیه به شاه دهند، نوعی گوشزد کردنِ اقتدار شاهنشاه و تثبیت سیطره‌ی سیاسی بوده است. در مقابل، ورود موکب شاه به قلمرو قبایل پرت‌افتاده احتمالاً خبری خوب تلقی می‌شده، چون با اجرای ساخت‌وسازهایی عمرانی یا دریافت هدایایی شاهوار همراه بوده است. به سخن دیگر، در خارج از مراکز شهری و جایگاه‌های انباشت سرمایه، این مسیر برعکس می‌شده است و اردوی شاهی با مردمی فقیر روبه‌رو می‌شده که هدایایی بسیار کم‌بهاتر از هدایای شاه را در اختیار داشتند.

هرودوت برخی از این تبادل‌های مالی شاه و شهربان را ثبت کرده است. او می‌گوید شاه هنگام ورود به هر شهر برای خدایان آن قربانی می‌گزارد و به این ترتیب، حمایت نیروهای مقدس ساکن در شهر را برای خود به دست می‌آورد. شهربان، در مقابل، شاه و همراهانش را به مهمانی دعوت می‌کرد و خوراک را در ظرف‌هایی زرین برای‌شان می‌آورد و آن ظرف‌ها را به صورت هدیه به ایشان می‌بخشید. او هم‌چنین می‌بایست پیش از ورود موکب شاهانه مسیرها و جاده‌ها را تعمیر کند.[2] به این ترتیب، قالبی دوستانه و مؤدبانه پدید آمده بود که در طی آن شاه به بهانه‌ی مهمانی رفتن و دید و بازدید، از امنیت و فرمانبری مردمش، کارآیی نظام راه‌داری شهربان و دریافت به موقعِ مالیاتش مطمئن می‌شد. البته برخی از داده‌های هردوت را می‌توان با تردید تلقی کرد. مثلاً او می‌گوید که شهربان‌ها معمولاً در

---

۱. *کتاب نحمیا*، ۵، ۱۸–۱٤.

۲. هرودوت، کتاب هفتم، بندهای ۱۱۸ تا ۱۲۰.

هر نوبت پذیرایی از شاه ۲۰ تا ۳۰ تالان نقره هزینه می‌کرده‌اند که مبلغ معقولی است، اما بعد می‌گوید شهربان تاسوس چندان ثروتمند بود که چهارصد تالان برای این کار خرج کرد،[1] و اگر دلبستگی هرودوت به این شهر و نزدیکی زادگاهش به آن‌جا را از معادله حذف کنیم، چنین مبلغی برای چنان شهری زیاد می‌نماید.

گذشته از شهربانان، مردمی که بر سر راه اردوی شاه می‌زیستند هم می‌بایست با اجرای برنامه‌هایی از او استقبال کنند. مرور آنچه در این مورد نوشته شده نشان می‌دهد که بخش عمده‌ی این وظایف به راه‌داری مربوط می‌شده است. مثلاً وقتی شاهنشاه از هگمتانه به پارس می‌رفت، مردم پیش از ورودش خبردار می‌شدند و عقرب‌هایی را که در مسیرش بودند می‌کشتند.[2] این کار که به رسمِ زرتشتیِ کشتن خرفستران می‌ماند، می‌تواند نوعی وظیفه‌ی مربوط به راه‌داری هم بوده باشد. در شهرهای بزرگ این استقبال به اجرای مراسمی باشکوه تبدیل می‌شد که شهربان سازمان‌دهنده‌اش بود. بعدها که اسکندر بر ایران‌زمین چیره شد، کوشید از این رسم تقلید کند و جانشینان سلوکی‌اش هم چنین کردند. مثلاً اسکندر وقتی بابل را گشود، با ارگ‌بذِ تسلیم‌شده‌ی شهر قرار گذاشت که استقبالی هم‌چون کوروش از او به عمل آید. این ارگ‌بذ که باگوفانس (بغ‌بان؟) نام داشت، دستور داد مسیر عبورش را با سبزه و ریحان بپوشانند و در دو سوی جاده محراب‌هایی نقره‌ای بنهند و در آن کندر و عود بسوزانند. هم‌چنین از مغان و راهبان

۱. هرودوت، کتاب هفتم، بند ۳۲.

2. Elianus, *Animal’s nature*, 15,26.

کلدانی خواست تا در دو سوی راه صف ببندند و سرودهای دینی بخوانند.[1] از پاپیروس گوروب[2] برمی‌آید که آنتیوخوس سوری هم با تشریفات مشابهی از بطلمیوس که به سلوکیه می‌رفت استقبال کرده است.[3]

اردوی شاهنشاه در عین حال تنها یک موکب شاهانه نبوده، که برای خود شهری متحرک محسوب می‌شده است. پلوتارک می‌گوید که در اردوی شاه برای موقعیت‌های بحرانی و شرایط کمبود غذا همواره حجم زیادی غذا حمل می‌شده است.[4] سپاه جاویدان که محافظان خاص شاهنشاه بودند نیز خوراکی ویژه داشتند که به همراه اردو حمل می‌شده است. هم‌چنین این افسانه در یونان رواج داشته که چون شاهان هخامنشی از منطقه‌ی فارس برخاسته بودند، جز آب رود کرخه چیزی نمی‌نوشیدند و به همین دلیل همواره حجم زیادی آب کرخه همراه موکب شاهانه بوده است.[5] اردوی شاه خزانه‌ی مخصوص به خود را هم داشته است که قاعدتاً پیشکش‌ها و هدایا به مردم محلی از آن‌جا برداشت می‌شده است. روفوس می‌گوید خزانه‌ی اردوی داریوش سوم را بر ۶۰۰ قاطر و ۳۰۰ شتر بار کرده بودند؛[6] یعنی، اردو همواره بیش از هزار خروار زر و گوهر به همراه داشته است و این بعید می‌نماید.

خودِ شاه هنگام توقف اردو در خیمه‌ی عظیمی مستقر می‌شد که مثل یک کاخ پیش‌ساخته بوده است. یونانیان مدعی بودند که خیمه‌ی خشایارشا را بعد از نبرد پلاته به غنیمت برده و آن را بر فراز تپه‌ی اُدئون برافراشته بودند.[7]

---

1. Rufus, 5, 1, 17-23.
2. Gurob
3. Holleaux, 1968.

۴. پلوتارک، *اردشیر*، ۲۴، ۳-۲.

۵. هرودوت، کتاب هفتم، بند ۸۳.

6. Rufus, 3, 4, 24.

۷. پلوتارک، *پریکلس*، ۱۳، ۹.

هم‌چنین می‌گفتند که بنای معبد مهم‌شان پانتئون را بر مبنای نقشه‌ی آن ساخته‌اند. در کتاب *اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی* نشان داده‌ام که اصولاً خشایارشا در جنگ پلاته حضور نداشته و آتنِ آن روزگار حتا برای شاهی که به سرک کشیدن در گوشه‌وکنار عادت داشته هم بیش از حد دورافتاده می‌نموده است. از این رو، بسیار بعید است که یونانیانِ آتنی خیمه‌ی شاهنشاه را دیده باشند. هر چند بعید نیست پانتئون را با الهام از خیمه‌ی یکی از شهربانان ایونیه ساخته باشند. وقتی اسکندر بر داریوش سوم غلبه کرد، این خیمه را نیز به چنگ آورد و دستور داد تا آن را برایش برافرازند.[۱] آتنایوس می‌گوید که این خیمه سی ستون زرین با بلندای پانزده متر داشت و صد تخت و تالاری برای پذیرایی از مهمانان در آن وجود داشت که هفت‌صد متر محیطش بود.[۲] این اعداد اغراق‌آمیز می‌نماید، اما می‌دانیم که یکی از شیوه‌های مهم بازتوزیع ثروت از مجرای دربارِ متحرک هخامنشی، توزیع غذا در میان مهمانان و مردم محلی بوده است. احتمالاً آوازه‌ی این مهمان‌نوازی و مجلس‌های مهمانی باشکوه بوده که تاریخ‌نویسان رومی را به ذکر ارقامی چنین عجیب واداشته است، چون تقریباً بدیهی است که خیمه‌ای که با صدستون زرین پانزده متری نگهداری شود و تالاری هفت‌صد متری با صد تخت در درونش داشته باشد به بیش از یک روز زمان برای برپا شدن نیاز دارد و این بدان معناست که بخش مهمی از زمانِ موکب شاهانه در هر توقف صرف جمع کردن و برافراشتن مجددِ این کاخ عظیم می‌شده است. با این همه، می‌توان پذیرفت که این خیمه در دوران خود پدیده‌ای شگفت بوده و شکوه و تجملی خیره‌کننده داشته است.

۱. پلوتارک، *اسکندر*، ۵۷، ۵.

2. Athenaeus, 12, 538-539.

همواره گروه بزرگی از بزرگان و خویشاوندان شاه در اردو حضور داشته‌اند. شاهنشاه، به همین ترتیب، خانواده‌اش را هم در سفرها همراه می‌برد و این مهم‌ترین عاملی است که خوی کوچ‌گردانه‌ی این گردش‌های شاهانه را نشان می‌دهد. به همین دلیل بود که اسکندر پس از پیروزی بر داریوش سوم موفق شد زن و مادرش را به اسارت بگیرد. شاید بر این مبنا بتوان نقل قول هرودوت از خشایارشا را پذیرفت، در آن هنگام که به پوتیوس کدانیایی گفت که تمام دوستان و خویشاوندانش را به همراه دارد و همه در اردویش با وی سفر می‌کنند.[۱] هر چند رقم ثبت‌شده توسط روفوس ناپذیرفتنی می‌نماید. او نوشته که شاهنشاه در هنگام سفر ۱۵ هزار تن از خویشاوندانِ مردِ خود را همراه داشته است.[۲] آمار آتنایوس درباره‌ی افراد همراه شاهنشاه در اردو هم پذیرفتنی‌تر است و هم با داده‌های سایر نویسندگان هم‌خوانی دارد. او نوشته که گروهی بزرگ از متخصصان رشته‌های گوناگون اردوی شاه را همراهی می‌کرده‌اند. او در سیاهه‌اش از ۷۷۸ نفر یاد می‌کند که ۳۱۹ نفر در میانشان آشپز بوده‌اند. در این میان ۲۲۷ سرآشپز، ۲۹ شاگرد آشپز، ۱۳ متخصص لبنیات، ۷۰ متخصص شراب، ٤٦ بافنده‌ی تاج گیاهی برای جشن‌ها و ١٤ عطرساز مشخص شده‌اند.[۳] این اعداد به واقع نزدیک می‌نماید و بعید نیست که آتنایوس هنگام نقل آن به داده‌هایی بازمانده از دربار هخامنشی دسترسی داشته باشد. گفتار او با گزارش کسنوفون هم سازگار است که می‌گوید استخدام آشپز و آرایشگر و حمامی و مسؤول بیدار کردن شاهنشاه از دوران کوروش به بعد در میان پارسیان رواج یافت.[٤]

---

۱. هرودوت، کتاب هفتم، بند ۳۹.

2. Rufus, 3, 2, 25.

3. Athenaeus, 13, 608 A.

٤. *کوروپدیا*، ۸، ۷، ۱۲.

این شمار زیاد از آشپزها و متخصصان خوراک از آن رو مورد نیاز بوده که رسم بوده شاه هنگام شام مردم را در غذای خود شریک کند و شمار زیادی را به مهمانی دعوت نماید. پولیانوس نوشته که هر شب این مواد به عنوان غذا در اردوی شاهنشاه صرف می‌شده است: ٥٦ هزار لیتر آرد گندم و به همین میزان آرد جو، صد دام بزرگ، چهل دام کوچک، ده اسب، چهارصد غاز، سیصد بره، سیصد کبوتر، صد جوجه غاز، سی غزال و شش‌صد پرنده‌ی کوچک[١]. این آمار احتمالاً به جشنی بزرگ مربوط می‌شده و نه مصرفِ خوراکِ شبانه‌ی عادی اردو. با وجود این، پخت‌وپزِ این حجم از خوراک به حدود سیصد آشپز نیاز دارد و با سایر داده‌ها هم‌خوان است. این مصرف زیادِ خوراک تأییدکننده‌ی این گزارش تاریخ‌نویسان باستانی است که شاه هخامنشی می‌بایست هر شب به چند هزار نفر خوراک دهد و برخی از اشراف، که بر سر سفره‌ی شاه حاضر نمی‌شدند، می‌توانستند غذای خود را در بسته‌ای دریافت کنند و یا آن را برای‌شان می‌فرستادند.[٢] بعدها آنتیوخوس هفتم نیز از همین رسم تقلید می‌کرد و اجازه می‌داد مهمانانش بر سر سفره حاضر نشوند و در مقابل گوشت و شیرینی را به خانه‌های‌شان ببرند و گاه مقدار این خوراک به یک ارابه‌ی پر بالغ می‌شد.[٣] کتسیاس شمار مهمانان سفره‌ی شاه را پانزده هزار تن ثبت کرده[٤] و این در مقایسه با مهمانی‌های شروکین دوم شاه آشور چشمگیر است، چون او به خاطر غذا دادن به ٥٤٠٠ تن در یک نوبت به خود می‌بالید. نقل قولی از پولیانوس هست که نشان می‌دهد این انبوه مهمانان نشانه‌ی اسراف و ریخت‌وپاش بیهوده نبوده‌اند، بلکه مقدار خوراک بر سفره‌ی

---

1. Polianus, 4, 3, 32.
2. Heraclides of Cumae, FGrH 682, F2.
3. Athenaeus, 12, 540.
4. Athenaeus, 4, 146.

شاه با دقت محاسبه می‌شده و اهدا کردنش به مهمانان نوعی پرداخت حقوق و مواجب به شمار می‌رفته است.[1] بریان و به تازگی لوئیس به درستی سفره‌ی شاهی را نوعی روشِ بازتوزیعِ ثروت دانسته و گفته‌اند که اردوگاه متحرک شاهنشاه با سپاهی از آشپزها و خوالیگرانش راهی برای اهدای دایمی و پیوسته‌ی خوراک به رعایای شاه در مناطق گوناگون بوده است. این مهمانی‌ها در زمانی که شاه در بیرون از شهرها و مناطق دورافتاده حضور داشته برقرار بوده است، و در شهرهای بزرگ با ضیافت‌های شهربانان به افتخار شاهنشاه جبران می‌شده است.[2]

به عنوان یک جمع‌بندی، می‌توان رمز دوام دولت هخامنشی را در قدرت نظامی، قدرت اقتصادی و قدرت فرهنگی‌شان خلاصه کرد. قدرت نظامی هخامنشیان به پشتوانه‌ی فن‌آوری آهن و سازماندهی ارتش‌های بزرگ و مدیریت راه‌های ارتباطی ممکن شده بود. قدرت اقتصادی‌شان مدیون کشاورزی عمیق و ترویج فن‌آوری کاریز و بهسازی بازرگانی استوار بود و قدرت فرهنگی‌شان به معماری شگفت‌انگیزِ هویت ایرانی بازمی‌گشت که در بخش‌های بعدی بیشتر در موردش خواهم نوشت.

---

1. Athenaeus, 4, 145.

۲. لوئیس، ۱۳۸۸، ج. ۲: ۱۳۵–۱۲۳.

بخش پنجم:

داریوش و معماری هویت ایرانی

گفتار نخست: بوم، مردم، شادی

۱. در مورد اقوام مهاجر آریایی که به فلات ایران کوچیدند و شالوده‌ی دو قوم پارس و ماد را برساختند، چند حقیقت تاریخی وجود دارد که با بازخوانی مدارک و اسناد تاریخی روز به روز مستندتر و محکم‌تر می‌نماید. نخست آن که ورود اقوام آریایی به فلات ایران صلح‌جویانه، تدریجی و آرام بوده است. چنان که می‌دانیم، اقوام آریایی مهاجر نیز مانند تمام مهاجران دیگر در ابتدای کار مردمی کوچ‌گرد و متحرک، و در نتیجه از پیچیدگی‌های زندگی شهری بی‌بهره بوده‌اند. در کل، اقوام کوچ‌گرد چند تفاوت بنیادین با شهرهای کشاورز دارند. نخست آن که به دلیل وابستگی‌شان به دام و مرتع، همواره در حال حرکت هستند و از این رو، ساختار اجتماعی قبیله‌مدار و سلسله‌مراتبی محکم و سنتی پایدار دارند. دوم آن که، به دلیل همین تحرک‌شان، از زندگی ساده‌ای برخوردارند و با اقتصادی معیشتی زندگی می‌کنند. حمل‌پذیر بودن دارایی‌ها باعث سبک‌بار بودن کوچ‌گردها می‌شود، و این همان است که ساده زیستن و فقر نسبی ایشان را رقم می‌زند. پرتجمل‌ترینِ اقوام کوچ‌گرد سکاها بودند که زیورهای زرین ارابه‌ها و لگام‌های تزیین‌شده‌ی اسبان‌شان مشهور بوده، و با فروش گوشت و پوست و فرآورده‌های دامی به شهرهای آسیای صغیر و ایران‌زمین ثروتمند شده بودند.

ویژگی دیگر قبایل کوچ‌گرد آن است که در وضعیت معیشتی شکننده‌ای به سر می‌برند و در صورت خشک شدن چراگاه‌ها، یا تهدید زندگی ساده‌شان با دگرگونی‌های اقلیمی و طبیعی، آمادگی دارند تا به مراکز ثروتمند و ایستای شهری تاخت آورند. در جوامع کوچ‌گرد، بر خلاف مراکز شهرنشین، تقسیم کاری تخصصی میان افراد وجود ندارد. این بدان معناست که هر مرد – و در مورد برخی از قبایل ایرانی مانند ماساگت‌ها، هر زنِ هم – یک جنگاور محسوب

می‌شود. به همین دلیل هم دلوز و گتاری جوامع کوچ‌گرد را به مثابه ماشین‌هایی جنگی تفسیر می‌کنند و برای آنها شأنی بیرونی نسبت به دولت و جوامع شهری قائل‌اند.[1]

تاریخ جوامع باستانی، می‌تواند به مثابه دیالکتیک میان شهرهای کشاورز و قانون‌مدار، و قبایل متحرک و جنگجو تفسیر شود. کشمکش بابل با قبایل کلدانی، آشور با سکاها، فریگیه با کیمری‌ها، ایرانی‌ها با تورانی‌ها، رومی‌ها با ماساگت‌ها و هون‌ها، و چینی‌ها با مغول‌ها، همه نمونه‌هایی از این قاعده‌ی تاریخی قبیله در برابر شهر هستند؛ قاعده‌ای که تنها در عصر مدرن و پس از اختراع ابزارهای کشتار جمعی مانند مسلسل اعتبار خود را از دست داد.

در کل، متن‌های تاریخی به دو نوع مهاجرت قبایل کوچ‌گرد اشاره می‌کنند. مهاجرت صلح‌جویانه و آرام که معمولاً ردپای زیادی در اسناد باستان‌شناختی به جا نمی‌گذارد، و مهاجرت توفنده و خشونت‌بار قبایل جنگجو و غارتگر، که به ویرانی شهرها و گاه گسست فرهنگی و جمعیت‌شناختی منتهی می‌شود. آریاهایی که در اواخر هزاره‌ی دوم پ.م. از آسیای میانه و استپ‌های جنوب روسیه به جنوب کوچیدند، به همین ترتیب، دو ردپای متفاوت از خود در تاریخ برجای گذاشته‌اند. شاخه‌ای از آنها که وارد فلات ایران شدند، مسیر مهاجرتی مبهم و ثبت‌نشده را طی کردند و ما نخستین بار زمانی با نام‌شان روبه‌رو می‌شویم که جوامع مستقر و پیشرفته‌ای را در همسایگی تمدن‌های کهن‌تر تشکیل داده بودند. به همین ترتیب، وقتی در اوایل قرن هشتم پ.م. برای نخستین بار نام پارسواش و مادای در متن‌های آشوری به چشم می‌خورد، دیگر با قبایل مهاجر روبه‌رو نیستیم و جوامعی یکجانشین و متمدن را در پیش رو داریم که با تمدن‌های کهن‌تر بومی، مانند ایلام، متحد و درآمیخته شده‌اند. از سوی دیگر، بخشی از قبایل ایرانی‌زبان که

---

1. Deleuse & Guitarri,1998

بیشترشان در حاشیه‌ی فلات ایران می‌زیستند، هم‌چنان خوی کوچ‌گردی خود را حفظ کردند و در تاریخ نام‌آور شدند. سکاها، کیمری‌ها، ماساگت‌ها و آلان‌ها از این قبایل بودند. حضور اینان به خاطر حملات مداوم‌شان به شهرهای آشوری، لودیایی، فریگی و اورارتویی در مدارک رسمی این کشورها بازتاب یافته است.

قبایلی که بعدها در قالب پارس‌ها و مادها با هم متحد شدند، ردپایی خشونت‌آمیز و ویران‌گرانه از خود به جا نگذاشتند. از ابتدای هزاره‌ی نخست پ.م. تحولی جامعه‌شناختی در منطقه‌ی غرب ایلام و به ویژه انشان رخ داد که با کم شدن جمعیت شهرهای بزرگ، تأسیس شهرهای جدید در همسایگی هم، و آمیخته شدن سبک زندگی کشاورزانه و کوچ‌گردانه همراه بود. اما کاهش جمعیت شهرها پیش از ورود آریایی‌ها آغاز شده بود. یعنی ابتدا به دلایلی اقلیمی جمعیت افت کرد و بعد این خلأ با ورود کوچندگان آریایی جبران شد. این تحول اجتماعی با تداوم چشمگیر فرهنگ نو ایلامی همراه بوده است.[1] یعنی چنین می‌نماید که لایه‌ای از فرهنگ و جمعیت پارسی به بدنه‌ای ایلامی افزوده شده باشد، بی‌آن‌که گسستی در آن پدید آورد. این را در نمودهایی مادی مانند شیوه‌ی سفالگری نیز می‌توان دید. به شکلی که تداومی در سفال‌های دوره‌ی نو ایلامی و مادی ــ ایلامی و پارسی ــ هخامنشی دیده می‌شود که مرزبندی میان این دوره‌های سیاسی را بر مبنای نمودهای مادی زندگی دشوار می‌سازد.[2]

شهری را در ایران غربی نمی‌شناسیم که هم‌زمان با ورود این قبایل دستخوش ویرانی و نابودی شده باشد و از اشاره‌های منابع بابلی و آشوری در موردشان برمی‌آید که در برابر قدرتی مهاجم مانند آشور وضعیتی تدافعی داشته‌اند و نه تهاجمی و غارتگرانه. بر این مبنا می‌توان اطمینان داشت که قبایل آریایی مهاجر به فلات ایران، به روشی آرام و

---

1. Sumner, 1986: 1-31.
2. Miroschedji, 1981: 169-192.

صلح‌جویانه در این قلمرو جایگیر شدند و ارتباط‌شان با تمدن‌های کهن‌ترِ مستقر در منطقه به شکلی بوده که از سویی گسستی سیاسی و اجتماعی را در این جوامع ایجاد نکرده، و از سوی دیگر به داد و ستد گسترده‌ای در حوزه‌ی فرهنگ و فن‌آوری انجامیده است.

این را از آن‌جا می‌توان دریافت که شواهد باستان‌شناختی ادغامی تدریجی و آرام را در کانون‌های تماس ایشان و مراکز تمدن بومی نشان می‌دهند.[۱] این شیب گذار از ایلامی ــ گوتی‌ها به پارس ــ مادها به قدری ملایم است که هنوز در میان تاریخ‌نویسان توافقی در مورد مرزبندی میان آریایی‌های نورسیده و بومیان پیشاآریایی وجود ندارد. در حدی که برخی از نویسندگان اصولاً آریایی‌ها را بومی این مناطق دانسته‌اند[۲] و در مقابل برخی دیگر دایره‌ی نفوذ و حضور آریایی‌ها را بسیار نامحسوس دانسته‌اند و مثلاً مادِ قرون هفتم و ششم پ.م. را هم‌چنان سرزمینی غیرآریایی در نظر گرفته‌اند،[۳] یا نمودهای فرهنگ و هنر ایشان را با معیارهایی حداقلی برسنجیده‌اند.[٤] چنین الگویی تنها در مورد ماد و درآمیختگی‌اش با گوتی‌ها وجود ندارد، که در خوزستان و فارس نیز مصداق دارد. در فاصله‌ی میان آخرین نمودهای ایلامی خالص که با سفال دوره‌ی کفتری (۲۰۰۰–۱٦۰۰ پ.م.) شناخته می‌شود، تا قرن ششم پ.م. که هنر و صنعتی کاملاً هخامنشی را داریم، دوران گذاری پیوسته و پیچیده دیده می‌شود که در آن سفال‌های سبک شُغا و تیموران (۸۰۰–۱٦۰۰ پ.م.)، که احتمالاً به نوآمدگان آریایی تعلق دارد، در زیستگاه‌هایی دیده می‌شود که نمودهای مادّی تمدن

---

۱. بوشارلا، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۳۳۱–۳۲۱.

۲. جنیدی، ۱۳۵۸.

۳. علی‌یف، ۱۳۸۸.

٤. موسکارلا، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۱۱۵–۱۰۳.

ایلامی را نیز در خود دارند.[1] به دلیلِ همین پیوستگی و آمیختگی است که تاریخ‌نویسان معمولاً در بازسازی چگونگی ورود آریایی‌ها دچار ابهام هستند و درباره‌ی الگوی مستقر شدن‌شان در مراکزی که قبلا به ایلامی‌ها تعلق داشته، به حدس و گمان پناه می‌برند.

این از آن‌جا ناشی شده که سبک‌های هنری و ساختار تمدنی آریایی‌های نوآمده و بومیان ساکن در منطقه به شدت درآمیخته است و مرزبندی میان میزبان و مهمان را دشوار می‌سازد. قبایل آریایی که وارد فلات ایران شدند خیلی سریع راه و رسم کشاورزی را در پیش گرفتند. چنین می‌نماید که پیشتازان این قبیله‌ها که در ابتدای هزاره‌ی نخست پ.م. به ایران غربی رسیدند، به دو قبیله‌ی پارسی یائوتیَه و ماچیَه تعلق داشته‌اند. آن‌گاه موجی از سایر قبایل پارسی به این منطقه وارد شدند، که عقب‌دارشان قبیله‌ی بزرگ اسکرتیه بوده است[2] که مردمش همان ساگارتی‌های تخت‌جمشید هستند و نام‌شان را به کوه زاگرس داده‌اند. پس از آنها قبایل ماد سر رسیدند که به پارس‌ها فشار آوردند و آنها را از منطقه‌ی آذربایجان به لرستان و فارس راندند. در نهایت، این قبایل در حدود سال‌های ۹۰۰–۱۱۰۰ پ.م. در فلات ایران جایگیر شدند. احتمالاً یکی از کانون‌های جوش خوردن پارس‌ها با ایلامیان حوزه‌ی رود کُر و منطقه‌ی رامهرمز بوده است[3] و به سکونت نوآمدگان در مناطق ایلامی‌نشینی منجر شده که از یکی دو قرن پیش – احتمالاً به دلیل نابسامانی‌های اقلیمی – با افت جمعیت و مهاجرت بومی‌های ایلامی روبه‌رو شده بود.

---

۱. کارتر، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۱٦۷–۱۵۵.

۲. توین‌بی، ۱۳۷۹.

۳. کارتر، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۱۵٤–۱۱۷.

نخستین اشاره‌ی مستند به آنها، به کتیبه‌های آشوری مربوط می‌شود. شلمناصر سوم در ۸٤٤ پ.م. به پارسواش و در ۸۳٦ پ.م. به مادای اشاره می‌کنند. در این تاریخ مادها در آذربایجان و کردستان و ری استقرار یافته و پارس‌ها هم در ایران مرکزی و قلمرو ایلام به سبک زندگی یکجانشینی دست یافته بودند. به این ترتیب، به نظر می‌رسد این مردم در فاصله‌ی یک یا دو قرن پس از ورودشان به ایران‌زمین از قالب جوامعی کوچ‌گرد درآمده و به کشاورزانی استقراریافته تبدیل شده باشند. هر چند ساختار قبیله‌ای هم‌چنان در میان‌شان وجود داشته و در واقع به صورت قبیله‌های یکجانشین سازمان می‌یافته‌اند. فاصله‌ی ابتدای هزاره‌ی نخست تا میانه‌ی قرن نهم پ.م. تقریباً برابر است با سه نسل از مهاجران. در نتیجه، قبایل آریایی بسیار به سرعت به زندگی کشاورزانه روی آوردند و در آن تثبیت شدند. بعید نیست که این سرعت به وجود پیشینه و تجربه‌ی زندگی یکجانشینانه در این مردم مربوط باشد. چرا که می‌دانیم از دیرباز هسته‌هایی بزرگ از سبک زندگی کشاورزانه در آسیای میانه و ایران شرقی وجود داشته و قبایل خویشاوند با مادها و پارس‌ها دیرزمانی به آن سبک زندگی می‌کرده‌اند. این استقرار شتابزده با وام‌گیری گسترده و دستکاری خلاقانه در عناصر فرهنگی تمدن‌های یکجانشین میزبان همراه بود. نمود بارز آن، اصالت و پیچیدگی عناصری مانند لباس، جنگ‌افزار، و خط پارسی باستان است که آشکارا از تمدن ایلامی تأثیر پذیرفته، و در عین حال از آنها متمایز است.

این دوره‌ی زمانی را می‌توان با سیر سایر قبایل کوچ‌گرد مقایسه کرد. مثلاً یونانی‌های دُری که در ۱۲۰۰ پ.م. به شبه‌جزیره‌ی یونان تاختند، تمام تمدن‌های شهرنشین باستانی و مستقر در منطقه را ریشه‌کن کردند و کل منطقه را در عصر تاریک چهارصد سال‌های فرو بردند. به طوری که احیای شهرنشینی تا قرن نهم و هشتم پ.م. و کاربرد مجدد خط تا حدود سال‌های ۷۰۰ پ.م. به تعویق افتاد. قبایل یهودی نیز از حدود سال‌های ۱۱۰۰–۱۲۰۰ پ.م. به منطقه‌ی فلسطین وارد شدند، تا حدود ۸۵۰ پ.م. جوامعی استقراریافته تشکیل ندادند و هم‌چنان به شیوه‌ی متحرک روزگار

می‌گذراندند. به این ترتیب، سرعت استقرار قبایل آریایی در فلات ایران و سرعت توسعه‌ی شهرنشینی در میان‌شان را می‌توان به شکلی غیرمعمول سریع دانست. این سرعت با یک متغیر عمده گره خورده، و آن هم غیاب گسست سیاسی و تداوم زندگی شهرنشینانه در مردم بومی است. این دو متغیر، نشانگر تماس مداوم و صلح‌جویانه‌ی بومیان ایران‌زمین با نوآمدگان آریایی و آمیختن تدریجی و هم‌افزای این دو در هم هست.

قبایل آریایی، تا پیش از دست‌اندازی‌های آشوری‌ها، در قالب دولت‌شهرها و شبکه‌هایی از روستاهای خویشاوند می‌زیستند و فاقد ارتش منظم و اتحاد سیاسی بودند. کامیابی‌های پیاپی آشوری‌ها در غارت این روستاها و شهرها و سهولتی که در سرکوب شورش‌های ایشان وجود داشت، تنها به این ترتیب قابل توجیه است. در گزارش سفر جنگی شروکین دوم شاه آشور، که احتمالاً تا نزدیکی ری باستان پیشروی کرده بود، می‌بینیم که جمعیت بزرگ این مهاجران در قالب واحدهای سیاسی کوچک، ساده و پراکنده‌ای سازمان یافته بود که موزائیکی از امیرنشین‌های همسایه را پدید می‌آورد. پارس‌ها و مادهای اولیه، پس از مهاجرت به فلات ایران به شبکه‌ای نامنسجم و پراکنده از شهرها و روستاهای کوچک تبدیل شدند که در نیمه‌ی غربی ایران، زیر تأثیر فرهنگی تمدن‌های کهن‌تر ایلامی و گوتی، نامتحد باقی ماندند و در این نظم سیاسی حاضر و آماده جذب شدند. در نیمه‌ی شرقی که از تأثیر تمدن‌های کهن‌سال‌تر رها بود، دولت‌شهرهای بزرگ‌تر و نیرومندتر پدید آمدند که احتمالاً بزرگترین‌شان بلخ بوده است. در همین امیرنشین‌های شرقی بود که زرتشت به تبلیغ دینش می‌پرداخت و کَوانِ اوستایی رهبری جمعیت‌هایی را بر عهده داشتند که ترکیبی از رمه‌داران کوچ‌گرد و خویشاوندان اسکان‌یافته و کشاورزشان را در بر می‌گرفت.[1]

---

۱. کریستن‌سن، ۱۳۵۰.

دخالت نظامی آشوری‌ها و تلاش‌شان برای کنترل این مردم، مهم‌ترین عاملی بود که در ایران غربی به اتحاد قبایل ایرانی دامن زد. چنین می‌نماید که نخستین اتحادیه از این دست را دیااوکوی مادی- مانایی تشکیل داده باشد. پس از شکست وی از آشور و تبعید شدنش توسط فاتحان آشوری،[1] فرزندانش راهش را ادامه دادند و همان‌ها بودند که پس از چند نسل موفق شدند قلمروهای آشور، مانا و اورارتو را تسخیر کنند و یوغ ستم آشوری‌ها را در هم شکنند. اتحاد نظامی پارس‌ها را باید به عنوان دنباله‌ی روند سازمان‌یابی سیاسی قبایل آریایی دانست. روندی که در ابتدا به صورت نوعی اتحادیه‌ی تدافعی آغاز شد، اما با درآمیختن با قبایل مهاجم ایرانی مانند سکاها و کیمری‌ها، به تحرکی جهان‌گشایانه ختم شد. در نتیجه، اقوام آریایی‌ای که در ایران غربی به پارس‌ها و مادها تبدیل شدند، سه ویژگی برجسته داشتند: صلح‌جویانه وارد شدند، به سرعت عناصر تمدن شهرنشینی را جذب کردند و زیر فشار مهاجمان بیگانه متحد شدند.

نادیده انگاشته شدن این روند و توجه نکردن به الگوی اتحاد و ادغام فرهنگی میان قبایل نوآمده‌ی آریایی و بومیان ساکن در ایران‌زمین، باعث شده تا برخی از تاریخ‌نویسان شاخص‌های اجتماعی و درجه‌ی توسعه‌ی فرهنگی پارس‌ها و مادها را در عصر پیشاهخامنشی کمتر از آنچه به واقع بوده تخمین بزنند. یعنی با نادیده گرفتن این حقیقت که مادها و پارس‌ها و سایر قبایل ایرانی‌زبان بر دوش اقوام و فرهنگ‌های دیرینه‌ترِ ساکن ایران‌زمین سوار شده بودند، درجه‌ی پیچیدگی اجتماعی و دستاوردهای فرهنگی‌شان بسیار ابتدایی دانسته شده است. این ماجرا نمایان‌تر از همه در بحث‌های داغی نمود یافته که درباره‌ی نویسا بودن یا نبودنِ مادها در جریان است.

---

۱. دیاکونوف، ۱۳۷۱.

بحث از آن‌جا آغاز شد که در اوایل قرن بیستم تاریخ‌نویسان در این مورد به توافقی ضمنی دست یافتند که هرودوت داده‌های خود درباره‌ی تاریخ ماد را از منبعی شفاهی دریافت کرده و به شکل توجیه‌ناپذیری بر این مبنا فرض کرده‌اند که لابد مادها اصولاً نانویسا بوده و هیچ تاریخ مکتوبی نداشته‌اند.[1] پیش از ادامه‌ی بحث باید در این‌جا نکته‌ای را یادآوری کنم و آن هم این که سطحی از پیچیدگی اجتماعی، که ظهور و رواج خط را ایجاب می‌کند، بسیار پایین‌تر و فرومرتبه‌تر از سطحی است که برای ظهور ساده‌ترین دولت‌ها ضرورت دارد. از این رو، صرفِ وجود یک دولت، حتا دولتی ابتدایی در حد یک دولت‌شهر، نشانه‌ی آن است که شکلی از خط نیز وجود داشته است. این را می‌توان با مراجعه به داده‌های باستان‌شناختی به سادگی نشان داد. خط پیامد و دستمایه‌ی کارکردهای اقتصادی و آیینیِ بنیادینی است که در سیر تکامل نظام‌های اجتماعی و تحول شهرنشینی بسیار زودتر از دولتِ سازمان‌یافته ظاهر می‌شوند. بنابراین فرضِ این که دولتی به نام ماد وجود داشته و فاقد نویسایی بوده، تنها نشانه‌ی مبهم بودن مفهوم خط و دولت در ذهن فرضیه‌پردازان است.

در ضمن باید به این نکته توجه کرد که مادها در برهوتی خالی از سکنه و قلمرویی بی‌پیشینه ساکن نشدند. مرکز استقرار ایشان مثلثِ هگمتانه ــ نوشی‌جان‌تپه ــ گودین‌تپه بود که هسته‌ی مرکزی تمدن باستانی گوتی در کردستان و لرستان محسوب می‌شود. یعنی ایشان وارثان تمدن ایلامی ــ گوتی بودند که بر مبنای کتیبه‌ی سر پل زهاب می‌دانیم دست‌کم از اواسط هزاره‌ی سوم پ.م. خط میخی اکدی را می‌شناخته و به کار می‌برده‌اند. این که قلمرو گوتیوم با

---

1. Genito, 1986: 11-81.

توجه به حضور سیاسی پررنگ و مؤثرش در میان‌رودان و ایلام، و تداوم و پیوستگی تمدنش که حتا با ورود مادها هم گسسته نشد، بعد از حدود دو هزار سال فاقد خط بوده باشد بعید و دور از ذهن است.

بنابراین این جمله‌ی سانسیسی‌وردنبورخ که «مادها هیچ نوع خطی نداشتند»[1]، اگر بخواهد جدی گرفته شود باید به شواهدی استوار و محکم اتکا کند که ریشه‌کنی جمعیت در این منطقه، انقراض تمدن نویسای گوتی، یا ساده شدنِ تدریجی نظام‌های سیاسی و اجتماعی را نشان دهد، و در این حوزه شواهد تاریخی درست واژگونه‌اش را نشان می‌دهند. یعنی از دوران آنوبانینی، که در میانه‌ی هزاره‌ی سوم پ.م. میان‌رودان را گرفت و فتح‌نامه‌اش را بر سرپل زهاب نوشت، تا دوران ظهور مادها پیوستگی فرهنگی و جمعیتی چشمگیری را می‌بینیم که با توسعه‌ی گام‌به‌گامِ پیچیدگی جوامع و بسط اقتدار سیاسی این منطقه همراه است. مادها، تا حدود زیادی گوتی بودند، و با همین لقب هم در منابع بابلی و آشوری مورد اشاره واقع می‌شدند. اقرار علی‌یف با مرور جای‌نام‌ها و اسامی خاص در ماد بزرگ به خوبی پیوند میان کاسی‌ها و ایلامی‌ها از یک سو، و مادها و گوتی‌ها و لولوبی‌ها را نشان داده است.[2] هر چند با این ادعای بحث‌برانگیز که کاسی‌ها و مادها آریایی نبوده‌اند،[3] از اعتبار دستاوردهای خود کاسته است. الگوی درآمیختگی اقوام آریایی و بومی در سراسر ایران‌زمین نشان می‌دهد که آریایی بودن قطعیِ مادها و پارس‌ها و وجود رگه‌های نمایان آریایی در کاسی‌ها به سادگی با آمیختگی تدریجی این مردم با زمینه‌ی قفقازی ـ مدیترانه‌ایِ گوشه‌ی جنوب غربی ایران‌زمین هم‌خوان است و دلیلی ندارد برای توجیه آمیختگی‌شان فرض کنیم لزوماً هم‌تبار هم بوده‌اند.

---

1. Sanicisi-Weerdenburg, 1988: 199.

۲. علی‌یف، ۱۳۸۸: ۱۱۵–۹۸.

۳. علی‌یف، ۱۳۸۸: ۱۳۰–۱۱۰.

یک شاهد دیگر برای تأیید این که مادها قلمرویی نویسا را در دست داشته‌اند، در تورات یافت می‌شود. در بندی از کتاب ارمیای نبی که به آغاز درگیری کوروش و بابل مربوط می‌شود، می‌خوانیم که:[1]

שְׂאוּ־נֵס בָּאָרֶץ תִּקְעוּ שׁוֹפָר בַּגּוֹיִם קַדְּשׁוּ עָלֶיהָ גּוֹיִם הַשְׁמִיעוּ עָלֶיהָ מַמְלְכוֹת אֲרָרַט מִנִּי וְאַשְׁכְּנָז פִּקְדוּ עָלֶיהָ טִפְסָר הַעֲלוּ־סוּס כְּיֶלֶק סָמָר:

«امت‌ها را بر ضد او حاضر سازید و سرزمین آرارات (اورارتو) و مِنّی (مانا) و اشکناز (سکاها) را بر وی جمع کنید.»

این بند توسط یک یهودی ساکن بابل نوشته شده که چند سال پس از آن که کوروش ارشتیاک را شکست داد و ماد را گرفت، از وی هم‌چون شاه ماد یاد شده است. چنین می‌نماید که این شخص تصویر دقیقی در مورد کل قلمروی زیر فرمان کوروش – در این هنگام انشان و ایلام – نداشته و او را تنها به عنوان پادشاه کشور همسایه – ماد – در نظر گرفته است. به هر صورت نکته‌ی مهم آن است که در این‌جا قلمروی فرمانبرِ دولت ماد برشمرده شده که عبارت است از: אֲרָרַט (عرارَط/ اورارتو)، מִנִּי (مِنّی/ مانّا)، و אַשְׁכְּנָז (اَشکناز/ سکا). این بند در زمانی نوشته شده که یهودیان بابلی کوروش را شاه ماد می‌دانستند و درگیری میان وی و بابل را هم‌چون نوعی آشفتگی در ارتباط سیاسی مادها و بابلی‌ها قلمداد می‌کردند، که در آن هنگام حدود یک قرن سابقه داشت. از این اشاره برمی‌آید که از دید یهودیانِ ساکن در بابل، کشور ماد سرزمین‌های باستانی اورارتو و مانا و سکائیه را در اختیار داشته است. از این میان، اورارتو بی‌تردید و مانا به احتمال زیاد نویسا بوده‌اند.

بر پایه‌ی سطح پیچیدگی اجتماعی و تراکم روابط فرهنگی و سیاسی و تداوم فرهنگی چشمگیر در منطقه‌ی ماد_گوتیوم، باید «انتظار داشت» که در این منطقه خطی وجود داشته باشد. این البته به معنای آن نیست که خطی را

---

۱. کتاب *ارمیای نبی*، باب ۵۱، آیه‌ی ۱۱.

برای مادها جعل کنیم یا یافته‌هایی هنوز محک‌نخورده را شتابزده هم‌چون نماینده‌ی خط ماد در نظر بگیریم، چنان که مثلاً داندامایف چنین کرده است.[1]

یک ملاحظه‌ی تکمیلی این که دست بر قضا از دولت لودیه هم اطلاعات بسیار کمی در دست داریم و در واقع جز داده‌های منابع یونانی متأخر هیچ سندی از این دولت در دست نیست. در حالی که تاریخ‌نویسان انگار در وجود دولت لودیه و نویسا بودن مردمش هیچ تردیدی نکرده‌اند. این شاید بدان دلیل باشد که این دولتِ مستقر بر آناتولی را به خاطر شمار زیاد اتباع یونانی‌زبانش – که در کنار اتباع ایرانی‌زبان و آرامی‌زبان و هوری‌زبان می‌زیستند – نوعی دولت یونانی فرض کرده‌اند و آن را نیای تمدن درخشان یونانی دانسته‌اند. دیدگاهی که با حضور نیرومند قبیله‌ی ایرانی اسپرده و نام‌گذاری پایتخت این دولت به نام ایشان، باب بودنِ پرستش آناهیتا در میان مردمش، و پیوستن سریع و استوارش به دولت هخامنشی در عصر کوروش بزرگ سازگار نیست. به عبارت دیگر نویسا پنداشتن دولتِ نوپا و کوتاه‌عمرِ لودیه و نانویسا پنداشتن مادهایی که وارث سنت گوتی‌ها بودند و به هخامنشیان دگردیسی یافتند، تنها پیش‌فرض‌هایی نسنجیده و نادرست را در ذهن نویسندگان نشان می‌دهد و نه چیزی بیش. صرفِ وجود دولت ماد – مانند وجود دولت لودیه یا هر دولت دیگری – نشانه‌ی نویسا بودن این مردم و وجود تاریخی کتبی در این قلمرو است که قاعدتاً انعکاسی هم در سرزمین‌های همسایه داشته است.

1. Diakonov, 1988: 139.

۲. اتحاد سیاسی قبایل ایرانی، موجی از جهان‌گشایی را پدید آورد که در گام نخست پادشاهی متمرکز ماد را آفرید و در گام دوم به سطح شاهنشاهی جهانی هخامنشی‌ها ارتقا یافت. ماهیت ایران هخامنشی، از چند نظر برای پاسخ‌گویی به پرسشِ هویت ایرانیان اهمیت دارد. چون هخامنشی‌ها بودند که نخستین صورت‌بندی شناخته‌شده از نژاد ایرانی (آریایی)، زبان ایرانی (پارسی، زبانِ آریایی)، خط ایرانی (پارسی باستان و آرامی سلطنتی)، و ادیان ایرانی (زرتشتی ــ مهری، کیش آناهیتا، یهودی) را به دست دادند. هم‌چنین نخستین واحد سیاسی یگانه‌ای که سراسر ایران‌زمین را در بر بگیرد نیز در ابتدای عصر هخامنشی‌ها شکل گرفت. در زمان هخامنشی‌ها بود که نخستین اتحاد میان ایرانی‌ها، یعنی مردم آریایی یا غیرآریاییِ ساکن در ایران‌زمین، در تمام سطوح اقتصادی، سیاسی، نظامی و فرهنگی پدید آمد. یعنی در این دوران بود که کل ساکنان ایران‌زمین در قالب یک دولت متمرکز سازمان یافتند و همه‌ی قبایل آریایی کوچنده به ایران به اتحادی سیاسی دست یافتند. قلمرو تمام واحدهای سیاسی پیشین، حتا دولت کهن‌سال ایلام و پادشاهی بزرگ ماد، تنها بخشی از این قلمرو و شاخه‌هایی از این جمعیت‌ها را در بر می‌گرفتند.

از این روست که عصر هخامنشی و خاطره‌ی تاریخی ایشان به صورت مجموعه‌ای از اساطیر و روایت‌ها در حافظه‌ی ایرانیان باقی مانده است و در دو و نیم هزاره‌ی گذشته هم‌چون مرجعی برای تعریف هویت ایرانی عمل کرده است. مرور متن‌های تاریخی نشان می‌دهد که توجه به تخت‌جمشید، شاهان کیانی، و اساطیری که در شاهنامه تبلور یافته‌اند در تمام گستره‌ی تاریخ ایران گرانیگاه تعریف هویت برای ایرانیان بوده است.

نظام سیاسی هخامنشی چنان نوظهور و آن‌قدر تأثیرگذار بود که نمادها و نشانه‌هایش به مثابه امری استعلایی و نماد وضعیتی آرمانشهری در تمام نظام‌های سیاسی پس از خود حفظ شد و در سطحی جهانی هم‌چون نوعی غایت سیاسی جلوه کرد. این را می‌توان به سادگی با تبارشناسی نمادهای سلطنت نشان داد. امروز، به ویژه در قلمرو میانی،

تاریخی بسیار دیرپا و گسترده از دودمان‌ها و خاندان‌های سلطنتی وجود دارد که همه‌شان با نمادهای قدرت و مشروعیت سیاسی مشابهی بازشناسی می‌شوند. علایمی مانند اورنگ شاهانه، تاج، عصای شاه و مُهر سلطنتی علایمی هستند که در گستره‌ای بسیار بزرگ از چین تا اروپا دیده می‌شوند و به خصوص در قلمرو میانی، یعنی در فاصله‌ی کوه‌های هندوکوش تا سواحل اسپانیا و انگلستان، بافت و ساختاری همگن و همریخت دارند. اگر در تاریخ ردپای نخستین نمونه‌ی این نمادها را واکاوی کنیم، در مورد همه‌شان به دوران هخامنشی می‌رسیم.

تاج، یعنی کلاه کنگره‌دارِ شاه که معمولاً با زر ساخته شده و با گوهرهایی درخشان آراسته می‌شود، برای نخستین بار در تمام منابع باستانی در بیستون و بر سر داریوش بزرگ دیده می‌شود. پیش از او نمادهایی مشابه مانند کلاه بلندِ سرخ و سپید فرعون، عمامه‌ی گوهرنشانِ آشوری‌ها یا کلاه بلند نمدی در ایلام وجود داشت، اما شکل و بافت هیچ یک از آنها در مفهوم تاج امروزین باقی نمانده است. پس از داریوش نیز جانشینانش همگی تاجدار بودند و خود را بر نگاره‌ها به همین ترتیب باز می‌نمودند. نقش تاج تا دو قرن پس از انقراض هخامنشیان هم‌چنان بر سکه‌هایی که در هند ضرب می‌شد دیده می‌شد و جالب آن که در این قلمرو بر سر شاهی هندی قرار نداشت، بلکه بر سر شاهی با لباس پارسی خودنمایی می‌کرد. این بدان معناست که شاهان هندیِ دودمان موراویَه با وجود مستقل شدن از سلوکیان هم‌چنان تا دو قرن تاجِ شاه پارسی را به عنوان نماد مشروعیت قدرت خویش حفظ کرده بودند.

تاج هم‌چنان در ایرانِ دوران اشکانی و ساسانی باقی ماند و در قلمروهای همسایه نیز به تدریج وام‌گیری شد. جانشینان اسکندر، که مانند خودش در نمادهای سلطنتی مقلد هخامنشیان بودند، به سرعت این نشانه‌ها را بر گرفتند و از این روست که شاهان سلوکی و مقدونی و بطلمیوسی با تاجی بر سر بازنموده می‌شوند. امپراتوران روم، پس از

مقاومتِ سخت سنت‌گرایان، این نمادها را پذیرفتند و بر سکه‌های‌شان نقش کردند و از آن‌جا بود که در قرون وسطا این نماد در تمام دربارها رواج یافت.

تخت سلطنتی نیز سیری مشابه را طی کرده است. احتمالاً کوروش بود که تکیه زدن بر جایگاهِ شاهِ مغلوب را هم‌چون نمادی از چیرگی و برگرفتن اقتدار سیاسی وی بازنمود. چنان که وقتی بر ارشتیاک پیروز شد، در هگمتانه بر تخت او نشست و عصایش را در دست گرفت.[۱] اسکندر هم به تقلید از او بعد از غلبه بر داریوش سوم در خیمه‌ی او بر تختش نشست و عصایش را به دست گرفت.[۲] مفهوم تخت سلطنتی به شکلی ابتدایی در ایلام و بابل وجود داشته است. چنان که نخستین نمونه از آن را در نگاره‌ی ایلامیِ تنگ سروک می‌بینیم. اما هخامنشیان بودند که آن را برگرفتند و به شکل امروزین در آوردند. در دوران هخامنشی این تخت را به آرامی «کورسی» می‌گفتند و یکی از مقام‌های درباری نگهبان اورنگ بوده که به آرامی «نعصیب کورسی» نامیده می‌شده است. این واژه‌ی کرسی همان است که تا به امروز باقی مانده و مثلاً در عبارت کرسی‌های مجلس یا کرسی سلطنت به کار می‌رود.

این‌ها همه بدان معناست که هخامنشیان نه تنها نخستین دولتِ متحد را در ایران‌زمین پدید آوردند، که شبکه‌ای از نمادها و نشانگانِ مربوط به قدرت و مشروعیت حکومتی را بنیان نهادند که هزاره‌هاست در سطحی جهانی رواج دارد. بدیهی است که در چنین شرایطی شهروندان این دولت نیز به تصویر ذهنی مشترکی از خویشتن دست می‌یابند و به هویتی ملی در معنای دقیق کلمه مجهز می‌شوند. مگر ممکن است در شرایطی که شاهانِ سرزمین‌های دیگر، در هزاره‌ها پس از انقراض هخامنشیان هم‌چنان خودانگاره و تصویر اجتماعی خویش را بر مبنای نمادها و الگوهای

---

1. Nicolai of Damascuc, FGRH 90F, 66.
2. Diodor, 16, 36, 5.

ابداع‌شده توسط ایشان تنظیم و بازتولید می‌کردند، شهروندان خودِ همین دولت در زمان زمام‌داری ایشان تصویری یگانه و مشترک از خود نداشته باشند؟ این بحث از آن‌جا ضرورت می‌یابد که در میان تاریخ‌نویسان امروزین، به پیروی از گراردو نیولی، برداشتی باب شده که ظهور ملیت ایرانی را امری متأخر و مربوط به دوران ساسانی قلمداد می‌کند. این برداشت در تضادِ کامل با تمام صورت‌بندی‌های رایج از کلیدواژه‌ی ملیت و هویت ملی قرار دارد.

ملیت حتا در دوران مدرن بر مبنای ظهور یک دولت متمرکز تعریف می‌شود، و هویت ملی، هر چند فربه‌تر از دولت است و ممکن است در شرایطی مستقل از دولت زاده شود، همواره در حضور اقتدار سیاسی یک دولت پدیدار خواهد شد. از این رو، این تلقی که دولتی با ابعاد، کامیابی، محبوبیت و پایداری بی‌سابقه‌ی هخامنشیان در جهان باستان پدیدار شده باشد و هویت ملی فراگیری برای شهروندانش پدید نیاورده باشد، ادعایی عجیب و تقریباً ناسازگون است که تأییدش به شواهدی استوار و دلایلی محکم نیاز دارد. چنین دلایلی در استدلال نیولی و پیروانش دیده نمی‌شود. محور اصلی بحث وی، قید نشدن نام ایران و ظهور این کلمه در عصر ساسانی است. به بیان دیگر، در این شاخه از تفسیر تاریخ ایران، تأکید بر بازآرایی نمادهای سیاسی در عصر ساسانی و رواج نام ایرانشهر در این دوران مترادف با غیاب مفهوم هویت ایرانی در عصرهای پیشین دانسته شده است. شواهد مورد نظر نیولی و پیروانش شکلِ خاصی از صورت‌بندی هویت ایرانی در عصر ساسانی را نشان می‌دهند، اما نافیِ وجود اشکال دیگر در زمان‌های پیشین نیستند و تا حدودی ساده‌انگارانه است اگر چنین نتیجه‌ای را از آن دریابیم. در واقع، چنین می‌نماید که تاریخ‌نویسان اروپایی و مقلدان ایرانی‌شان غیاب گسست سیاسی و فرهنگی در زمان ورود قبایل آریایی را به امری منفی حمل کرده و آن را دلیل بی‌هویتیِ قبایل نوآمده دانسته باشند. برداشت معقول‌تر می‌تواند آن باشد که این قبایل

برای خود هویتی مشخص داشته‌اند و به دلیل سطح تمدن بالاتری که نسبت به قبایل مهاجم سکا، دری، ایونی یا کیمری داشتند، درآمیختن در جمعیت بومی و دستیابی به هویتی مشترک با ایشان را برگزیده‌اند.

دوران هخامنش گنجینه‌ای از داده‌ها را در اختیارمان می‌گذارد که دوام و پایداری آن هویتِ آغازینِ قبایل آریایی نو آمده و چگونگی ترکیب شدنش با هویت‌های منطقه‌ای بومیان فلات ایران را نشان می‌دهد، و سیر تکامل هویتی فراگیر و پایدار به نام «منِ ایرانی» را اثبات می‌کند. در این بخش دعوی اصلی آن است که نه تنها دلیلی بر غیاب هویت ایرانی در دوران هخامنشی وجود ندارد، که انبوهی از شواهد و دلایل روشن هم در دست است که وجود این هویت مشترک، ریشه داشتن‌اش در هویت‌های پیشین پارسی و اوستایی و ایلامی، و در ضمن برنامه‌ریزی و سازماندهی متمرکز و اندیشیده‌ی آن را در سطحی دولتی نشان می‌دهد و این چیزی است که برای بسیاری از دولت‌ها و هویت‌های ملی متأخرتر – مانند هویت فرانک، گُت، آلمانی یا آنگلوساکسون – تا عصر مدرن حاصل نیامد.

۳. در مورد دولت و کشور هخامنشی حقایقی تاریخی وجود دارد که آن را از سایر واحدهای سیاسی جهان باستان متمایز می‌سازد. مهم‌تر از همه این که این دولت جهانی خیلی به سرعت شکل گرفت و برای مدتی بسیار طولانی دوام آورد. تقریباً کل این قلمرو را یک جهانگشای یکتا – کوروش بزرگ – فتح کرد و در عصر او سازمان سیاسی و حکومتیِ آن وضعیتی پایدار و استوار به خود گرفت. به شکلی که نگه داشتن و توسعه دادنش برای فرزندش ممکن شد، و شکل بازبینی‌شده‌اش در زمان داریوش تا دویست سال بعد دوام آورد. سرعت شکل‌گیری شاهنشاهی هخامنشی، حتا اگر دوره‌ی مقدماتی پادشاهی ماد را هم به آن بیفزاییم، باز خیره‌کننده است. تنها نمونه‌ی مشابهی که پیش از آن داریم، آشور است که در ۹۱۱ پ.م. با تلاش‌های عداد نیراری دوم از مرتبه‌ی دولتی کوچک به یک پادشاهی

بزرگ ارتقا یافت، اما گسترش یافتن‌اش تا ۷٤٤ پ.م. که تیگلت پیلسر سوم وضعیت ارتش و دیوان‌سالاری را اصلاح کرد، ادامه یافت. پس از آن هم همواره وضعیتی ناپایدار داشت تا آن که در ٦۱۲ پ.م. با فتح نینوا توسط ارتش ماد سرنگون شد. شکل‌گیری و توسعه‌ی امپراتوری‌های بعدی نیز به همین ترتیب به زمانی طولانی نیاز داشته است. رومی‌ها از زمانی که دولتی مستقل تشکیل دادند (۵۰۹ پ.م.) تا زمان نخستین مرحله‌ی توسعه‌ی ارضی‌شان و فتح اتروریا (۲٦۵ پ.م.) بیش از دو و نیم قرن را پشت سر گذاشتند.[1]

در ضمن دولت هخامنشی اولین واحد سیاسی بزرگ در جهان بود که حیطه‌های دین، اقتصاد و حقوق را در قالب نظامی آزادمنشانه و متکثر با هم ترکیب کرد. به شکلی که تساهل و آزادی دین در کنار مشروعیت‌بخشی به راستی و اهمیت اهورامزدا برای طبقه‌ی حاکم به رسمیت شناخته شد و قانونی (داتَه‌ای) که داریوش از آن در نقش‌رستم سخن می‌گوید، امکان تجارت آزاد و تولید کشاورزی سازمان‌یافته را فراهم کرد. چنان که از شواهد بر می‌آید، شاهنشاهی هخامنشی اولین دولتی بود که درآمدهای خود را بر مبنای مالیاتی عادلانه استوار کرد و برای افزایش ثروت شهروندانش برنامه‌های کلان دولتی تنظیم کرد. تنها نمونه‌های جنینی چنین چیزی تا پیش از آن، به پروژه‌های حفر قنات در اورارتو مربوط می‌شود[2] و فعالیت‌های گروهی برای لایروبی آبراهه‌ها در بابل و مصر؛ نمونه‌هایی که از نظر اخلاق حاکم بر سازوکارها و بزرگی دستاوردها به هیچ عنوان با دستمایه‌ی پارس‌ها قابل مقایسه نیست.

---

1. Le Glay et al, 2001.

۲. پیوتروفسکی، ۱۳٤۸.

این ویژگی‌ها، یعنی فراگیر/جهانی بودن، سرعت توسعه، پایداری و آزادمنشانه و مردم‌دارانه بودنِ نظام اجتماعی هخامنشیان، برخی از همان گرانیگاه‌هایی است که ساخت هویت ایرانی را تا به امروز تعیین کرده است. تا پیش از ظهور دولت هخامنشی قلمرو میانی، که پیشرفته‌ترین واحد تمدنی زمین بود، از مجموعه‌ای در هم ریخته و آشوب‌زده از دولت‌های معارض تشکیل می‌یافت که بر مبنای قدرت نظامی با یکدیگر تعامل می‌کردند و تکثر قومی، زبانی، دینی و جغرافیایی در میان‌شان مایه‌ی تفرقه و کشمکش بود. پس از شکل‌گیری دولت هخامنشی، کل این سرزمین‌ها در قالب یک واحد سیاسی یگانه متمرکز شدند، بی‌آن‌که عناصر هویتی بومی خویش را از دست دهند. نگاره‌های تخت‌جمشید نشان می‌دهد که شاهان هخامنشی با سیاستی واژگونه‌ی دولت‌های یکسان‌ساز و هنجارمداری مانند روم، این تکثر فرهنگی را ارج می‌نهادند و هویت‌یابی محلی شهروندان‌شان را تشویق می‌کردند، چنان که استفاده از لباس، زبان، سلاح و رسوم ویژه‌ی اقوام گوناگون را به رسمیت می‌شناختند و حتا گاه بدان دامن می‌زدند. در میان این اقوام، پارسیان که نخستین فاتحان زمین بودند، به مرتبه‌ی الگویی آرمانی برکشیده شدند، اما به سرعت به مفهومی انتزاعی بدل گشتند و از موقعیت قومی در میان قوم‌های دیگر عزل شدند تا به نماد و آماجی برای تمام اقوام بدل گردند. شاهنشاهی هخامنشی، علاوه بر این که مجالی صلح‌جویانه و آرامش‌طلبانه برای شکوفایی هویت محلی و قومی مردم تابع فراهم کرد، به پیکره‌ی خود نیز در مقام موجودیتی آرمانی هویت بخشید و مفهوم «پارسی» را پدید آورد؛ مفهومی که به تدریج توسعه یافت و کل شهروندانی را که قانون را رعایت می‌کنند و معناهای جاری در شاهنشاهی را می‌پذیرند در بر گرفت.

این شیوه از توسعه‌ی هویت ملی، از دید نگارنده، در تمام امپراتوری‌های باستانی وجود داشته است، چنان که در قلمرو خاوری هم چینیان را می‌بینیم که بر مبنای درجه‌ی پذیرش فرهنگ و زبان چینی تعریف می‌شوند، و نه

عناصر نژادی یا جغرافیایی. اما این روند همواره طولانی و خودجوش و برنامه‌ریزی‌نشده بوده است، و جز دولت هخامنشی نمونه‌ی تاریخی دیگری را سراغ ندارم که در آن برنامه و راهبردهایی روشن در زمانی به این کوتاهی شبکه‌ای چنین غنی از عناصر هویتی را ایجاد کرده باشد.

ماهیت هویت ایرانی، تا حدود زیادی با تحلیل خاستگاه‌های ظهور ملیت ایرانی قابل تبیین است. ایرانیان، زمانی خود را به عنوان ملت بازیافتند که بر جهان حاکم شده بودند. شاید تنها ملیتی که هویتش از ابتدا با تسخیر و اداره‌ی جهان گره خورده باشد، ایرانیان باشند. حتا مقدونیان و مغولان هم، پیش از آن که دست به جهان‌گشایی بزنند، چند نسلی را به تمرین دولت‌داری گذراندند و وقتی امپراتوری‌های ناپایدار و شکننده‌ی خود را تشکیل دادند و به سرعت در هاویه‌ی ویرانی‌ای غرق شدند که خود آفریده بودند، تنها به سایه‌ای کمرنگ از هویتی خودبزرگ‌بین و نظامی‌گرا بسنده کردند. ایرانیان اما، آموخته بودند که از ابتدا خویشتن را در کنار دیگران و در ترکیب با دیگران تعریف کنند. یک نگاه گذرا به تاریخ ایران در سه هزاره‌ی اخیر، نشان می‌دهد که ایرانیان همواره برای جذب و درونی‌سازی عناصر فرهنگی و تمدنی بیگانه از خود اشتیاق نشان داده‌اند و تعصبی برای واپس زدن عناصر فرهنگی غریبه نداشته‌اند. تا حدی که در عصر ساسانی موقعی که می‌خواستند *اوستا* را بازنویسی کنند سفیرانی به کشورهای گوناگون فرستادند تا تمام کتاب‌های موجود را گرد آورند و موبدان آنها را خواندند و هر آنچه را که سودمند و مفید یافتند در دفتری گرد آوردند و همان را *اوستا* دانستند.

به همین ترتیب، ایرانیان همواره انعطافی شگفت‌انگیز در سازش با اقوام و فرهنگ‌های بیگانه از خود نشان داده‌اند. ناگفته نماند که بخشی از این سازش، با آن جذب انتخابی پیش‌گفته تفاوت دارد و بیشتر به تطبیقِ اجباری با شرایط نامساعد بیرونی مربوط می‌شود. فلات ایران، به دلیل موقعیت مرکزی‌اش در میان سرزمین‌های پهناور گوناگون،

همواره معرکه‌ی نبردهای بزرگ و محل تاخت‌وتاز جهان‌گشایان بوده است. بخش عمده‌ی جهان‌گشایان بزرگ تاریخ (اسکندر، چنگیز، اعراب، ترکان)، حرکت خود برای فتح جهان را با درگیر شدن با ایران آغاز کردند. از این رو، توانایی ایرانیان برای سازش با طبیعت رنگارنگِ فاتحانی که از نژادها و فرهنگ‌های گوناگون بر کشورشان می‌تاخته‌اند رمز بقای‌شان، و گاه دلیل تباهی‌شان، بوده است. رمز بقای‌شان بوده، چرا که به این وسیله توانسته‌اند زبان و فرهنگ و هویت تاریخی خویش را حفظ کنند؛ و مایه‌ی تباهی‌شان نیز بوده، چون که خصلت‌ها و عناصر فرهنگی ضعیف و بدوی این اقوام مهاجم هم به تدریج در میان‌شان رسوب کرده است.

با وجود این، ایرانیان همواره توانایی حیرت‌انگیزی در دستیابی به ترکیب‌های جدید فرهنگی از خود نشان داده‌اند. در واقع، برای بخش عمده‌ای از تاریخ مدون، ایران دیگ جوشی فرهنگی بوده است که ادیان، اساطیر، علوم و هنرهای گوناگون در آن با یکدیگر ترکیب می‌شده‌اند و با رنگ و لعابی ایرانی به سایر نقاط دنیا صادر می‌گشتند. به عنوان یک مثال، کافی است شمار پیامبرانی را که در ایران و سایر تمدن‌های همسایه پدید آمده‌اند با هم مقایسه و تأثیرشان را در فرهنگ جهانی ردیابی کنیم تا دریابیم که اندیشه‌ی مرد پارسی از نیزه‌اش برد بیشتری داشته است. در عمل، آنچه امروز بدنه‌ی باورها، مناسک و آداب کلیساهای مسیحی کاتولیک و ارتدوکس، شاخه‌های گوناگون یهودیت، مذهب‌های اسلامی و بدنه‌ی اصلی بودیسم را تشکیل می‌دهد، در غیاب تمدن ایرانی هرگز پدید نمی‌آمد و تکامل نمی‌یافت.

پیوستگی فرهنگی و تداوم هویت ملی ایرانیان در طول تاریخ‌شان به راستی مایه‌ی اعجاب است. در عمل، اساطیر، زبان، ساختارهای بنیادینِ اجتماعی و حتا تا حدودی زیربناهای ساختار سیاسی در طول این هزاره‌ها پایدار مانده‌اند و این امر در تاریخ جهان تنها یک نمونه‌ی دیگر دارد و آن هم چین است که به خاطر انزوا و امنیتی که داشته،

مثالی غیرمنتظره نیست. در عمل، ایران هر سه چهار قرن یک بار توسط انبوه فاتحانی گشوده شد که فرهنگی حاشیه‌ای و بدوی را به همراه خود می‌آوردند و ویرانی نهادهای فرهنگی را دستمایه‌ی سرکوب مقاومت‌های نظامی ایرانیان می‌ساختند. کشتار تمام مردم باسواد در بلخ توسط اعراب، بخشی از سیاست سرکوبگرانه‌ای بوده است که کشتار مغان پاسارگاد به دست اسکندر و سوزاندن کتابخانه‌های اسماعیلیان به دست مغولان نمودهایی دیگر از آن بوده است. در عمل، این سرکوب فرهنگی چنان کارآمد بوده است که امروزه ما از تاریخ غنی و پردامنه‌ی خویش متن‌های مستند بسیار کمی در دست داریم که اصلاً با قلمروهای همسایه – مانند چین و هند و حتا یونانِ نورسیده – قابل مقایسه نیست. این حقیقت که خط رسمی ما پس از دوران ساسانی تغییر کرده، باید در کنار این مشاهده قرار گیرد که زبان‌مان هم‌چنان حفظ شده است. از این رو، یکی دیگر از ویژگی‌های فرهنگ و هویت ایرانی را می‌توان تداوم سرسختانه و پایداری شگفت‌انگیزش در کوران حوادث و سرکوب فاتحان دانست.

ایرانیان همواره تنوعی حیرت‌انگیز از آرا و عقاید را در موزائیکی فرهنگی در کنار هم گرد می‌آورده‌اند. این تنوع و تکثر عناصر فرهنگی از سویی، دستاورد گستردگی جغرافیایی و تنوع قومی کشورمان بوده است و از سوی دیگر، در خوی آشتی‌جویانه و صلح‌آمیز ایرانیان نسبت به بیگانگان و «افراد متفاوت» ریشه دارد. در نتیجه، ایران یکی از کشورهایی است که تساهل و رواداری عمیق و همه‌جانبه‌ای را در مورد نمایندگان سایر فرهنگ‌ها، زبان‌ها و ادیان از خود نشان می‌داده است. این که سرزمین ما اقلیمی امن برای پناه‌جویانی از اقوام و نژادهای گوناگون بوده است، و این اقوام – از یهودی و آسوری گرفته تا ارمنی و آرانی – توانسته‌اند در کشورمان زبان و دین و هویت قومی و محلی خویش را دست‌نخورده حفظ کنند، بدان معناست که تعصب ورزیدن بر هویت و خوی طردکننده در برابر بیگانگان، عنصری بومی در ایران نیست. در عمل تنها کشورهایی که هرگز جنگ مذهبی راستینی را تجربه نکرده‌اند، ایران و هند

و چین بوده‌اند. قدرت و عظمت این سه غولِ جهان باستان، مدیون همین رواداری در برابر پناه‌جویان و همسایگان بوده است. این ویژگی‌ها، یعنی الف) اشتیاق برای وام‌گیری، و استعداد سازگاری، ب) توانایی ترکیب و ایرانی کردنِ منش‌های بیگانه و در نتیجه پایداری و تداوم هویت ملی، و پ) رواداری و پذیرش تفاوت، از دید نگارنده، عناصر اصلی برسازنده‌ی هویت ملی ایرانیان است. هر سه‌ی این ویژگی‌ها در شرایط اجتماعی و بافتی تاریخی صورت‌بندی و تثبیت شدند، که معمارانش هخامنشیان بودند.

٤. ترکیب عناصر یادشده و ظهور هویت ایرانی نتیجه‌ی مستقیم آن سه ویژگی دولت هخامنشی به عنوان نخستین صورت‌بندی «کشور ایران» بوده است. و آن نیز خود نتیجه‌ی سه خصوصیتی است که ورود و جایگیر شدن اقوام آریایی در ایران را از سایر مهاجرت‌ها متمایز می‌سازد. آریایی‌هایی که به فلات ایران کوچیدند، چنان که گفتیم، کوچی صلح‌جویانه را تجربه کردند و خود را در همسایگی تمدن‌های دیرپایی یافتند که قدمت کهن‌ترین‌شان (ایلام) در آن هنگام به دو هزار سال بالغ می‌شد.

این بدان معناست که قبایل آریایی به سرزمینی برهوت و اقلیمی خالی از سکنه گام نگذاشتند، بلکه خود را در سپهری فرهنگی یافتند که توسط اقوامی با هویت قومی و ملی ویژه، و پیشینه‌ای پرافتخار و درخشان اشغال شده بود. پارس‌ها و مادها، برخلاف روش مرسومِ قبایل مهاجر، مراکز تمدنی کهن‌سالِ سرزمین میزبان‌شان را از میان نبردند و روشِ ساده‌لوحانه‌ی حمله به آنها و غارت کردن ثروت‌های‌شان را برای تسخیر تمدن‌شان برنگزیدند. برعکس، به عنوان مردمی نورسیده و نوآموز در همسایگی ایشان ساکن شدند، با ایشان روابط تجاری و فرهنگی برقرار کردند و به تدریج با آنها درآمیختند. ناگفته نماند که پارس‌ها خود به عناصر تمدنی نوآورانه و قدرتمندی مجهز بودند که

فن‌آوری آهن، فلسفه و جهان‌بینی زرتشتی، و فنون استفاده از اسب در میان‌شان برجسته‌تر بودند. بنابراین موقعیت قبایل آریایی در کنار ایلامیان و گوتی‌ها با جایگاه یونانی- مقدونی‌ها نسبت به هخامنشیان شباهتی نداشت. قبایل آریایی، هم‌زمان با ترکیب شدن با ایلامی‌ها و گوتی‌ها و بابلی‌ها و آشوری‌ها در ایران شرقی، دولت‌های بزرگی را پدید آورده و ساختارهای دینی و اخلاقی چشمگیر و تکان‌دهنده‌ای را ابداع کرده بودند. احتمالاً این پیشینه‌ی متمدنانه و برتری فن‌آورانه یکی از دلایلی بوده که جوش خوردنِ سریع نوآمدگان با بومیان را ممکن ساخته و به قبایل کوچ‌گرد اعتماد به نفس کافی برای پذیرش عناصر فرهنگی بومی را داده است.

این ملایمت و صلحی که در ورود آریاها به فلات ایران دیده می‌شود، احتمالاً ناشی از ضعف نظامی نبوده است. چرا که همین قبایل در فاصله‌ی یکی دو نسل موفق به تسخیر جهان می‌شوند. این ارتباط، از نوع شیفتگی و حل شدن در تمدن دیرینه‌تر هم نبوده است. چرا که پارس‌ها و مادها، در عینِ رابطه با تمدن‌های پیش‌کسوت و وام‌گیری‌های گسترده از آنها، زبان و لباس و دین و حتا خط خاص خود را پدید آوردند و از نظر فرهنگی چنان بر میزبانان خویش برتری یافتند که بعد از چند قرن ایشان را در خود حل نمودند و تمدنی پدید آوردندکه دیگر ایلامی، گوتی یا بابلی نبود، بلکه چارچوبی برای ترکیب تمام منش‌ها و داده‌های فرهنگی متکثرِ موجود بود، به همراه نظمی سیاسی و پیکره‌ی معنایی غالبی که نوظهور و «ایرانی» بود.

اسناد زیادی - بیشتر در بایگانی‌های آشوری- در دست است که روابط گسترده‌ی آریاهای نخستین را با تمدن‌های ایلام و مانا و گوتیوم نشان می‌دهد. بر مبنای شواهد مکتوب، می‌دانیم که پارس‌ها و مادها با ایلامی‌ها و ماناها و گوتی‌ها در برابر حملات آشوری‌ها متحد می‌شده‌اند، با ایشان روابط تجاری گسترده‌ای داشته‌اند و در عین حال به صورت شریکی مستقل عمل می‌کرده‌اند و تابع ایشان نبوده‌اند. چرا که، در نهایت، وقتی آشوربانی‌پال خاک

شوش را به توبره کشید، پارس‌ها به عنوان قدرتی مستقل و چشم به راهِ خلاء قدرتِ ناشی از این هجوم، بی‌طرفی اختیار کردند و از همسایگان بدفرجام‌شان در نبرد با آشوری‌ها پیروی نکردند. چنین چیزی در مورد سازمان‌یابی مادها برای مقاومت در برابر آشوری‌ها هم دیده می‌شود. قبایل ماد به شکلی خودجوش و بدون تأثیرپذیری از ایلامی‌ها و ماناها اتحادیه‌ی نظامی خود را تشکیل دادند و به ایستادگی در برابر آشوری‌ها پرداختند.

این ویژگی مادها و پارس‌ها، یعنی همسایگی صلح‌جویانه، آمادگی برای جذب عناصر فرهنگی ارزشمند و در عین حال حفظ استقلال و منافع خویش همان است که، با چند آزمون و خطا و صیقل خوردن، به ظهور دولت هخامنشی منتهی شد. چنین می‌نماید که ایرانیان به دلیل تجربه‌ی تاریخی موفق‌شان در همزیستی مسالمت‌آمیزِ با اقوام کهن‌سال‌تر، و لمس دستاوردهای اقتصادی، نظامی و فرهنگی ارزشمند آن، آمادگی تکرار این الگو را در سطوحی کلان‌تر پیدا کرده بودند. اتحاد نظامی قبایل ایرانی زیر تأثیر قوای مهاجم بیگانه، و بر مبنای توافقی دو سویه و منافعی مشترک، انجام گرفت. گویا این تجربه و سیر موفقِ وام‌گیری از شهرهای ایلامی و مانایی، شیوه‌ی تکیه کردن بر نقاط اشتراک و دستیابی به توافق‌ها را به اجداد ما آموزانده باشد. اگر بخواهیم به زبان نظریه‌های جامعه‌شناسانه سخن بگوییم، باید فرض کنیم که شکل‌گیری ایران، با ظهور الگویی جدید از روابط بین‌الملل و سازماندهی نیروهای اقتصادی و نظامی همراه بوده است؛ الگویی که، بیش از کشمکش، بر توافق تکیه می‌کرده است.

دولت در جهان پیشاهخامنشی عبارت بود از: مجموعه‌ای از شهرهای کشاورز، با هویت دینی و زبانی ویژه‌اش که در جنگی دایمی با دولت‌شهرهای همسایه و زیر سایه‌ی تهدید همیشگی هجوم قبایل کوچ‌گرد تا مدتی کوتاه دوام می‌آورد. چنین دولت‌هایی بر مبنای کشمکش درونی مدعیان سلطنت و رقابت کاخ شاه و معبدِ کاهن سازمان می‌یافتند

و دوام و بقای‌شان به کامیابی در نبرد با دولت‌های همسایه و پس راندن حملات قبایل مهاجم بستگی داشت. به عبارتی، نبرد، خشونت و دشمنی محور تعریف آرایش نیروهای اجتماعی در این دوران بود.

ظهور دولت هخامنشی به معنای چرخشی جدی در این وضعیت بود. هخامنشی‌ها در تدوین قواعدی پایه که ارتباط دوستانه‌ی اقوام و قلمروهای همسایه را تضمین کند، کامیاب شدند. این قواعد، از سویی خودمختاری نسبی و هویت محلی (زبان، دین، لباس، و...) این اقوام را دست‌نخورده باقی می‌گذاشت، و از سوی دیگر با حضور نظامی ارتش شاهنشاهی از زیاده‌طلبی‌ها و دست‌اندازی‌های‌شان به یکدیگر جلوگیری می‌کرد و با کمک نظام اقتصادی عقلانی و نوظهوری شیوه‌های تولید محلی را در سطحی جهانی با هم ترکیب می‌کرد. در نتیجه، آرامش و صلحی حاصل آمد که در سایه‌اش اقتصاد و تجارت شکوفا گشت و شاخه‌های گوناگون فرهنگ با سرعتی بی‌سابقه توسعه یافتند.
تأکید بر احترام به دیگران، رواداری دینی و زبانی و فرهنگی، و پافشاری بر نقاط اشتراک و منافع عمومی را از نخستین آثار بر جای مانده از هخامنشی‌ها می‌توان بازیافت. استوانه‌ی اکدی کوروش بزرگ، و متنی که در شرح گشودن دروازه‌های بابل به دست داده، به خوبی نشان می‌دهد که این سیاستِ مشروعیت‌بخشی به سلطه بر مبنای توافق‌ها، و چیرگیِ نظامیِ درآمیخته با جلب رضایتِ اقوام گوناگون، از نخستین روزها سرمشق غالب در شاهنشاهی هخامنشی بوده است. در عمل، تصور این که مادها و پارس‌ها بتوانند تنها با تکیه بر نیروی نظامی و نبوغ سردارانشان تمام قلمرو نویسای میانی را در مدت یک نسل بگشایند و آن را برای بیش از دو قرن در قالب دولتی متمرکز نگه دارند، بسیار نامحتمل است.

پس از کوروش جهان‌گشایان دیگری ظهور کردند که قلمرویی با وسعتی کمابیش مشابه را در طول عمر یک تن گشودند. اسکندر و چنگیزخان و آتیلای هون و ناپلئون و هیتلر نمونه‌هایی از این افراد هستند. اما جهان‌گشایی این

افراد با کوروش دو تفاوت بنیادی دارد. نخست آن که معمولاً دامنه‌ی قلمروهای فتح‌شده توسط ایشان بسیار کمتر از دستاورد کوروش بود، و دوم آن که پایداری این قلمروهای فتح‌شده بسیار اندک بود. همه‌ی این سرداران در زمان عمر خویش با شورش موفق اقوام شکست‌خورده روبه‌رو شدند که در مورد ناپلئون و هیتلر به فروپاشی این قدرت نظامی بعد از چند سال انجامید. در مورد آتیلا و اسکندر که قلمرو بزرگی را به ارث از خویش باقی گذاشتند، این دولت بزرگ بی‌درنگ پس از مرگ‌شان تجزیه شد. در تنها موردِ به نسبت موفق که به جهان‌گشایی مغولان و اعراب مربوط می‌شود، نوادگان فاتحان اولیه ناچار شدند با خشونتی بی‌سابقه این قلمروها را برای بارهای متوالی فتح کنند و عملاً با خالی کردنش از جمعیت آن را تابع خود سازند. در کل، اگر تاریخ جهان را بنگریم، جهان‌گشایی‌های نظامی بلندپروازانه به تشکیل یک دولت پایدار منتهی نمی‌شود. موفق‌ترین دولت‌های برآمده از این شیوه – دولت سلوکی، اموی، ایلخانی، فرانک، و یائو در چین – در حدود یک قرن دوام دارند و به سرعت در زمینه‌ی میزبان خود حل می‌شوند.

به این ترتیب، چنین می‌نماید که از میان تمام تلاش‌های جهان‌گشایان برای دستیابی به یک دولت جهانی، تنها کوروش کامیاب شده باشد. دلیل این کامیابی، در شرایط اجتماعی زمانه‌ی کوروش و شیوه‌ای نهفته است که او برای حل معماهای پیشاروی خویش برگزید. مقاومت بسیار اندکِ کشورهایی که توسط کوروش گشوده شد، و وفاداری غریبی که اقوام تابع تا ۲۳۰ سال بعد از خود نشان دادند، نشانگر این است که سیاست هخامنشیان و نگاه‌شان به قدرت تفاوتی بنیادین با شیوه‌ی پیشینیان و پسینیان‌شان داشته است. نکته‌ی کلیدی در این میان، می‌تواند به همین تأکید هخامنشی‌ها بر منافع مشترک و دستیابی به توافق مربوط باشد؛ تأکیدی که نطفه‌اش در جریان همسایگی قبایل آریایی

با تمدن‌های کهن‌سال‌تر فلات ایران بسته شد، و با ماجراجویی‌های نظامی مادها و واکنش‌های تدافعی‌شان در برابر آشوریان درآمیخت تا سازماندهی سیاسی نوینی را برای جهان قلمرو باختری فراهم آورد.

این سازماندهی سیاسی نوظهور یک‌سره با آنچه پیش از آن وجود داشت، متفاوت بود. پیش از فراز آمدن هخامنشیان آشوری‌ها، ایلامی‌ها، مصری‌ها و بابلی‌ها با فتح سرزمین‌های بیگانه و جایگزین ساختنِ نهادهای سیاسی مغلوبان با نهادهای خویش سلطه‌ی سیاسی‌شان را تثبیت می‌کردند. شاه آشور و ایلام هر بار بعد از فتح بابل برادر یا پسر خویش را به عنوان شاه بابل بر تخت می‌نشاند و سربازان و سرداران عالی‌رتبه‌ی بابلی را با سربازان اشغالگر جایگزین می‌کرد. به همین ترتیب، آشوری‌ها و مصری‌ها با چیره شدن بر سرزمین‌هایی مانند سوریه و فلسطین می‌کوشیدند تا سبک پوشش، خدایان و قواعد هویتی مربوط به خویش را در میان مردم شکست‌خورده ترویج کنند و به این ترتیب، حضور زورآور خویش را به شکلی نمادین در جامعه‌ی مغلوب تثبیت نمایند. این بدان معنا بود که نهادهای سیاسی، دینی و فرهنگیِ جامعه‌ی شکست‌خورده با نهادهای مشابهی که توسط نیروی اشغالگر احداث شده بود، جایگزین می‌شد. برداشت اقتصادی پیروزمندان از سرزمین‌های شکست‌خورده هم، به همین ترتیب، در قالب خراج (مصر) یا غارت مستقیم (آشور) ممکن می‌شد. این قاعده‌ی عمومی فتح کردن یک سرزمین دیگر در دوران پیشاهخامنشی بود و همان بود که پس از ایشان نیز در جهان مقدونی و بعدتر رومی باب گشت.

این شکل از سلطه با حضور زورآور و سرکوبگر نظامی فاتحان، شورش‌های مداوم مردم مغلوب، و تاراج و غارت پیوسته‌ی ایشان همراه بود. عادت کردن به این شیوه از سلطه ورزیدن باعث شده تا برخی از تاریخ‌نویسان امروزین به خاطر غیاب این متغیرها، درجه‌ی نفوذ و اقتدار هخامنشیان را در استان‌های شاهنشاهی نامشخص و مبهم بدانند. این حقیقت که نظم اجتماعی و سنن محلی و سلیقه‌های هنری قومی در دوران هخامنشی دست‌نخورده باقی

مانده را برخی به ناتوانی هخامنشیان در تأثیرگذاری بر فرهنگ مردم تابع نسبت داده‌اند و برخی دیگر غیاب تبعید گروهی، کشتار و سرکوب جنبش‌های مردمی در این دوران را هم‌چون ناتوانی ایشان در برقراری چیرگی سیاسی تفسیر کرده‌اند.

هخامنشیان اما، برای نخستین بار، به جای دست یازیدن به این شیوه و رقابت کردن با نهادهای اجتماعی سرزمین شکست‌خورده، نهادهای نوینی را بدان افزودند و به این ترتیب امکان دست‌نخورده باقی گذاشتنِ نهادهای قدیمی را به دست آوردند. پارس‌ها با ایجاد پردیس شاهی، تأسیس پادگان‌ها و مراکز دینی نوظهور، ایجاد شبکه‌ی راه‌ها و تثبیت نظام پولی، و بنیان نهادن نهادهای سیاسی و اقتصادی و فرهنگی تازه‌ای اقتدار خویش را مستقر می‌کردند. هیچ یک از این نهادها تا پیش از ورود ایشان به صحنه با این ترتیب وجود نداشت و از این رو در جوامع تازه ادغام‌شده رقیبی برای‌شان وجود نداشت. پارس‌ها به کمک این شبکه‌ی نوظهور از نهادهای اجتماعی بود که توانستند نهادهای قدیمی جوامع مغلوب را دست‌نخورده باقی گذارند و از حمایت و همراهی رهبران‌شان برخوردار شوند. به این ترتیب، نخبگان اقتصادی و فرهنگی و اشرافیت سیاسی و دینی به جای آن که با همتایانِ پارسی خود وارد رقابت شوند، در همسایگی طبقه‌های مشابهی در سرزمین‌های همسایه بازنشانده می‌شدند و نهادهای مسلط پارس‌ها هم‌چون ابرسیستمی کلان‌تر ارتباط میان ایشان را بر عهده می‌گرفت. با این تدبیر بود که هخامنشیان توانستند ادیان، سنت‌ها و سلیقه‌های هنری محلی را دست‌نخورده باقی گذارند و در عین حال سلطه‌ی بی‌چون‌وچرا و فراگیری را بر قلمروی خویش اعمال نمایند. این بدان معناست که هخامنشیان ساخت قدرت جدیدی را مبتنی بر سازماندهی و نظارت ابداع

کردند و آن را جایگزین ساخت‌های پیشینِ مبتنی بر مداخله و خشونت نمودند. این همان تقابلی است که پیر بریان با دو کلیدواژه‌ی قدرت و نظارت آن را صورت‌بندی کرده است.[۱]

بهترین نمودِ این شبکه‌ی جدید قدرت، نمادین شدن روابط فرمان‌روا و فرمان‌بر است. تا پیش از دوران هخامنشی، شکلِ غالبِ چیرگی یک پادشاه بر قلمروی بیگانه چنین بود که آن پادشاه با ارتش خویش به قلمرو مورد نظر می‌تاخت، شهرها را می‌گشود و ویران می‌کرد، شاهی دست‌نشانده را بر تخت می‌نشاند، و شمار زیادی از اهالی را به عنوان گروگان یا تبعیدی به سرزمین خود می‌برد. تداوم سروری این پادشاه بر تابعانش هم با ارسال منظم خراجی کلان، و گاه سپاهیانی فرمان‌بردار نمایان می‌شد. این الگو را هم در میان شاهان آشوری و بابلی می‌بینیم و هم در مورد شاهان هیتی، میتانی و مصری. یعنی مستقل از نژاد و زبان و فرهنگ، در فاصله‌ی هزاره‌ی سوم پ.م. تا نیمه‌ی هزاره‌ی نخست پ.م، که کوروش بزرگ ظهور می‌کند، تنها شکل شناخته‌شده برای برقراری ارتباط میان شاهِ پیروزمند و حاکمان مغلوب و فرودست، کنترل فیزیکیِ بدنِ قوم تابع و دریافت منابع مادی از ایشان بوده است؛ الگویی که معمولاً دیر یا زود با سرکشی فرمان‌بران و چرخه‌ای نو از هجوم و غارت و گروگان‌گیری همراه می‌شده است.

در دوران هخامنشیان، برای نخستین بار، روابط میان شاهنشاه و امیران و حاکمان محلی ماهیتی نمادین به خود گرفت. نویسندگان یونانی و در میان‌شان هرودوت بیش از همه در نوشته‌های خود به این موضوع اشاره کرده‌اند که نشانه‌ی تابعیت از شاهنشاه آن بوده که حاکم محلی قدری آب و خاک برای شاهنشاه ارسال کند. این رسم قاعدتاً از مقدس دانستن آب و خاک – برداشتی زرتشتی – برمی‌خاسته و شباهتی دارد به رسمِ فرستادن پس‌مانده‌ی خوراک

---

۱. بریان، ۱۳۸۸، ۷۲–۳۵.

خدایان برای شاهی مهاجم، که در میان بابلیان رواج داشته است. در بابل، خوردنِ پس‌مانده‌ی خوراک خدایان – که ماده‌ای مقدس قلمداد می‌شد – امتیاز ویژه‌ی شاه بابل بوده است. به همین دلیل هم وقتی شروکین دوم در سال ۷۱۰ پ.م. شهرهای شمال بابل را در هم کوبید و این شهر را تهدید کرد، گروهی از کاهنان به نمایندگی از مردم بابل به نزدش رفتند و قدری پس‌مانده‌ی خوراک خدایان را برایش بردند و به این ترتیب نشان دادند که او را به عنوان شاه بابل پذیرفته‌اند.[۱] با وجود این، این که دادن آب و خاک نشانه‌ی تابعیت سیاسی باشد رسمی پارسی است و پیش از دوران هخامنشی پیشینه‌ای نداشته است.

مواردی که در *تواریخ* هرودوت آب و خاک اهدا می‌شود عبارتند از: وقتی داریوش می‌بیند سکاها از برابرش می‌گریزند از آنها می‌خواهد با دادن آب و خاک تابع او شوند و از جنگ بپرهیزند؛[۲] فرمانبری شاه مقدونیه و ازدواج شاهدختی مقدونی با سرداری پارسی به عنوان پیامد ارسال آب و خاک؛[۳] اهدای آب و خاک به آرتافرن – شهربان ایونیه – توسط سفیران آتن؛[٤] فرمان داریوش برای آن که تمام دولت‌شهرهای یونانی برای نشان دادن تابعیت خود آب و خاک اهدا کنند[٥] و گردن نهادن تقریباً تمام شهرها جز آتن و اسپارت؛[٦] اهدای این دو نماد توسط آلئوآدها که بر

---

۱. کورت، ۱۳۸۸، ج. ۵: ۱۸۷.

۲. هرودوت، کتاب چهارم، بند ۱۳۲–۱۲٦.

۳. هرودوت، کتاب پنجم، بند ۲۰–۱۷.

٤. هرودوت، کتاب پنجم، بند ٤۹–٤۸.

٥. هرودوت، کتاب هفتم، بند ۱۳۳.

٦. هرودوت، کتاب هفتم، بند ۲۳۳.

تسالی حاکم هستند؛[1] فهرست شهرهای فرستنده‌ی آب و خاک و شرح سوگند و پیمان دوستی ایشان؛[2] گسیل کشتی‌ای با آب و خاک به سوی خشایارشا توسط گلون شاه سوراکوزای؛[3] و تسلیم شدن سپاه تبس که در نبرد ترموپولای با خشایارشا می‌جنگیدند و یادآوری این که پیش‌تر آب و خاک فرستاده بودند که خشایارشا به همین دلیل از جان‌شان درگذشت اما فرمان داد بر آنها داغ بنهند تا نشانه‌ی پیمان‌شکنی‌شان باشد.[4]

آملی کورت اهدای آب و خاک را نوعی پیش‌درآمد برای انعقاد پیمان دوستی و تابعیت قلمداد کرده و آن را هم‌چون نمادی برای فرمان‌برداری دانسته است که پذیرشِ برتری طرف دریافت‌کننده را می‌رساند و بنابراین تعیین چارچوب سیاسی عقد قراردادها را ممکن می‌سازد.[5] این‌ها همه نشانه‌ی آن است که نوع ارتباط هخامنشیان با اتباع‌شان با آنچه پیش از ایشان سابقه داشته، متفاوت بوده است. مسیرهای جریان یافتن قدرت در میان تابعان و سروران، پس از ظهور کوروش، یک‌سره دگرگون گشت و به مرتبه‌ای چندان نمادین و توافق‌مدار برکشیده شد که حاکمی محلی برای ابراز تابعیت کافی بود کمی از خاک و آب سرزمینش – و نه گنجینه‌اش، پسرش یا خودش– را برای تضمین فرمان‌برداری بفرستد.

---

۱. هرودوت، کتاب هفتم، بند ۱۳۱.

۲. هرودوت، کتاب هفتم، بند ۱۳۳.

۳. هرودوت، کتاب هفتم، بند ۱٦۳.

٤. هرودوت، کتاب هفتم، بند ۲۳۳.

۵. کورت، ۱۳۸۸، ج. ۳: ۱۵۸–۱٤۱.

۵. مرور تاریخ هخامنشیان نکات ارزشمندی را مورد این سیاست نوین روشن می‌سازد. این حقیقت که شاهنشاهان هخامنشی در تمام کتیبه‌های‌شان، خود را شاه سرزمین‌های بسیار و مردم گونه‌گون می‌نامیده‌اند معنادار است.

معنادار است که متنِ «*خدای بزرگ است اهورامزدا که این زمین را آفرید، که آن آسمان را آفرید، که مردم را آفرید، که شادی را برای مردم آفرید، که داریوش را شاه کرد، یک شاه از بسیاری، یک فرمان‌روا از بسیاری*»، که برای نخستین بار توسط داریوش نگاشته شد، بدون کم و کاست، تنها با تغییر دادن نام شاهنشاه، توسط خشایارشا، اردشیر اول، داریوش دوم، اردشیر دوم و اردشیر سوم بازنویسی شده است. این کتیبه، که تقریباً در تمام متن‌های بازمانده از دوران هخامنشی تکرار می‌شود و توسط تمام زمام‌داران این عصر بازتولید شده، به روشنی بیانیه‌ای سیاسی است. متنی که رویکرد هخامنشیان نسبت به سرزمین‌شان و مردم تابع‌شان را آشکار می‌کند. تأکید آغازین بر آفریده‌های اهورامزدا (زمین، آسمان، مردم و شادی) و اشاره‌ی روشن به «سرزمین‌ها» و «شاهی از میان شاهان»، نشانگر آن است که شاهنشاهان هخامنشی خود را عنوان نماینده‌ای می‌دیده‌اند که بر قلمرویی متکثر و گونه‌گون حکومت می‌کنند، و رسالتی را که برای خویش قائل بوده‌اند، به حفظ نظم و «توافق» در میان اقوام تابع مربوط می‌شده است.

داریوش شاه گوید: کارهای بد بسیاری انجام شده بود. من همه را نیک کردم. سرزمین‌ها در آشوب بودند و یکدیگر را نابود می‌کردند. من به خواست اهورامزدا چنان کردم که دیگر هرگز یکی دیگری را نابود نکند. هر کس در جای خود قرار گرفت. از قانون من حساب می‌برند و از این رو توانگر ناتوان را نمی‌زند و نابود نمی‌کند.[۱]

با این زمینه، می‌توان برخی از اقدام‌های انجام‌شده در عصر هخامنشی را بهتر فهمید. این که داریوش نیروی انسانی عظیمی را برای کندن کانال سوئز بسیج می‌کند، یا خشایارشا دریانوردی پارسی را برای دور زدن آفریقا گسیل می‌کند تا راه تجاری با سرزمین‌های دوردست گشوده شود، تنها زمانی معنادار می‌شود که هویت مشترک و همبستگی اجتماعی پدیدآمده در زمان شکل‌گیری ایران را مورد توجه قرار دهیم. در واقع، داریوش اولین شاهی است که در کشوری این قدر دور از زادگاه خود دست به عملیات عمرانی می‌زند. کانال سوئز بیش از اهالی پارس و ماد برای مصریان و دریانوردان فنیقی ارزشمند و سودمند بود، و گشوده شدن راه آفریقا هم بیشتر برای فنیقی‌هایی که با کارتاژ داد و ستد می‌کردند اهمیت داشت.[۲] به همین شکل، احداث شبکه‌ی قنات‌ها در آسیای میانه و ایران شرقی، و انجام طرح‌های بزرگی مانند احداث پردیس‌ها و بوستان‌های عمومی در تمام مراکز استان‌های شاهنشاهی، نشانه‌هایی هستند که عقلانی شدنِ برنامه‌های دولتی بر مبنای مفهوم منافع عمومی را نشان می‌دهند. این نخستین بار است که چنین مفهومی در چنین ابعادی آزموده شده و از برنامه‌ریزی‌های اجرایی سربلند بیرون آمده است. تنها در چارچوب این مفهوم است که می‌توان چرخش معنادارِ اقتصاد در عصر هخامنشی را تحلیل کرد. اقتصادی که تا پیش از آن در دولت

---

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٤٦٣.

۲. موسکاتی، ۱۳۷۸

آشور بر نیروی نظامی و غارت کشورهای همسایه و تابع متمرکز بود، ناگهان دگرگون شد و بر دو رکنِ توسعه‌ی کشاورزی و گسترش راه‌های تجاری استوار شد. دلیل پایداری شگفت‌انگیز این نخستین شاهنشاهی جهانی و وفاداری اقوام دوردستی مانند هندی‌ها و فنیقی‌ها به این نظام، نشانه‌ای از کارآیی این شیوه از سازماندهی اجتماعی بوده است. به این ترتیب، کشور ایران از نخستین روزهای پیدایش‌اش، وضعیتی ویژه داشته است. از سویی این کشور به عنوان نظم‌دهنده و حاکم بر کل جهانِ شناخته‌شده در قلمرو میانی پا به عرصه نهاد و از سوی دیگر، شبکه‌ای از روابط متکی بر منافع مشترک و توافق و اتحاد را در زیر پوششی از رواداری و احترام متقابل بر مردم گوناگون و کشورهای بسیارِ زیر سلطه‌اش تحمیل کرد. شبکه‌ای که با سرعت خیره‌کننده‌ای مورد پذیرش واقع شد و وفاداری دیرپای کشورهای تابع را برای کشور نوپای ایرانِ به همراه داشت. وفاداری‌ای که باعث می‌شد ارتش شاه همواره از رسته‌هایی از اقوام گوناگون که با سلاح‌های ویژه‌ی خویش می‌جنگیدند، و از افسرانی هم‌زبان فرمان می‌بردند، انباشته باشد، بی‌آن‌که حتا یک نمونه شورش قوم‌گرایانه یا تلاش برای ترور شاهنشاه از ایشان سر بزند. به این ترتیب، «صلح و نعمت و دولتِ خوب» بر «آشوب و آدم‌کشی و ستم» چیره شد.

٦. جوامع انسانی، و نظام‌های فرهنگی و شناختی بر مبنای دوگانه‌هایی معنایی سازمان یافته‌اند که با وجود ذهنی بودن و غیاب‌شان در جهان خارج، عموماً عینی فرض می‌شوند و به همین دلیل هم به مثابه امری اثرگذار، کردارها و سیر جوامع را تعیین می‌کنند. دوگانه‌ی معنایی مهمی که از دیرباز در تمدن‌های کهن وجود داشته است، به تقابل نظم و آشوب مربوط می‌شود. شاهان باستانی، خود را نمایندگان نظم می‌دانستند و خدایانی حامی نظم (مشهورترین‌شان مردوک) را پشتیبان خویش قلمداد می‌کردند. تاریخ اساطیری جهان باستان، سرگذشت کشمکش

دایمی نیروهای حامی نظم (شهرها، ارتش‌های دولتی و زمین‌های کشاورزی) و نیروهای آشوب‌زا (قبایل مهاجم، دشمنان خارجی و سیل و خشک‌سالی) بوده است. از این روست که در دنیای باستان نظم و آشوب دو نیروی هم‌پایه فرض می‌شدند و هیچ یک جز برای مدتی کوتاه بر دیگری چیره نمی‌گشت.

با ظهور شاهنشاهی هخامنشی، برای نخستین بار نظم به شکلی پایدار بر آشوب چیره شد. یعنی شکلی از این چیرگی ابداع شد که بر محور توافق و رضایت مردم استوار بود و برای همین هم مدتی بس طولانی دوام آورد. برای نخستین بار در این زمان، کل مردم نویسای یک قلمرو در قالب یک واحد سیاسی متحد سازمان یافتند و یک نظم و یک قانون بر همه جا حاکم شد. به عبارتی، در این زمان برای نخستین بار پهنه‌ی زمین، مرکزی ثابت یافت که بسته به قومیت و جایگاه جغرافیایی اقوام تغییر نمی‌کرد و به شکلی استوار در کشورِ جهانیِ پارس – و در بنای نمادینِ تخت‌جمشید – قرار داشت. در این تاریخ بود که برای نخستین بار مفهوم مرکز و پیرامون معنایی جهانی یافت و کل شاهنشاهی هخامنشی که قانونمند و متحد و منظم بود، مرکزی شد که پیرامونی آشوبزده و بی‌قانون در حاشیه‌اش فرو خفته بود. ردپای این تمایزیابی نوظهور را به روشنی می‌توان در کتیبه‌ها و اسناد به جای مانده از آن دوران باز یافت. شگفت آن که امروز روایتی از تاریخ این دوران رسمیت یافته که توسط نویسندگانی وابسته به حاشیه‌ای بسیار متأثر از این مرکز – یعنی یونان – تدوین شده است!

از آن‌جا که پرسش مرکزی این گفتار شرایط شکل‌گیری مفهوم ایران و ایرانی در عصر هخامنشی است، قصد دارم بر متن‌های پارسی باستان متمرکز شوم. اگر به راستی مفهوم کشورِ ایران در آن دورانِ دوردست وجود داشته باشد و برنامه‌ای برای تدوین هویت ایرانی جاری بوده باشد، باید بتوان ردپاهای آن را در متن‌های بازمانده از رهبران سیاسی آن روزگار باز جست. با مرور کلیدواژه‌هایی که شاهان هخامنشی در قالب بیانیه‌های رسمی دولت خویش صادر

کرده‌اند، می‌توان دقیق‌تر به ماهیت قطب‌های متضاد معنایی رایج در آن دوره و تلقی ایرانیان اولیه از آرایش آنها دست یافت. کتیبه‌های هخامنشی، با وجود بقایای کم‌شمارشان، داده‌هایی بسیار ارزشمند را در این زمینه برای‌مان فراهم می‌آورند. چرا که به راستی حجم کلیدواژگان دارای بار معنایی کلان و عام – مانند ستم، صلح، دولت خوب، دوستی، دروغ، دشمنی، راستی، شایستگی، اراده، و... – در آنها بسیار بیشتر از کتیبه‌های مشابهی است که پیش‌تر و بعدتر در تمدن‌هایی دیگر نوشته می‌شده‌اند.

قدیمی‌ترین متن‌هایی که به کشور ایران هم‌چون کشوری یگانه و مشخص اشاره می‌کنند، در زمان زمام‌داری داریوش نوشته شده‌اند و یکی از مهم‌ترینِ این متن‌ها، کتیبه‌ی نقش‌رستم است که معمولاً زیر سایه‌ی جلال و ابهت دیوارنگاره‌ی بیستون مورد بی‌توجهی واقع می‌شود. پیش از عصر داریوش، چند کتیبه با اعتبار مشکوک از ارشام و آریارمنه‌ی هخامنشی در دست داریم و یک کتیبه‌ی بسیار مهم از کوروش که با تعبیری باستانی، نخستین متن محترم‌دارنده‌ی حقوق بشر در جهان است. با وجود این، متن‌های پیشابیستونی در چارچوبی ملی نوشته نشده‌اند. نخستین کتیبه‌ای که در آن اشاره‌ی مستقیم به کشور آریایی‌ها و زبان آریایی‌ها وجود دارد، کتیبه‌ی بیستون است که بزرگ‌ترین متن دیوارنگاشته‌ی جهان هم هست. پس از آن، مجموعه‌ای از متن‌های پراکنده از آسیب دوران محفوظ مانده‌اند که به نظرم مهم‌ترین‌شان کتیبه‌های نقش‌رستم است.

در کتیبه‌ی بیستون، آرایش منظمی از جفت‌های متضاد معنایی به چشم می‌خورند که محور اصلی‌شان عبارتند از: ایزدی یگانه به نام اهورامزدا؛ پادشاهی دادگر به اسم داریوش؛ و مردم یا سپاهیانِ خوب (اومرتیَه و اوکارَه). در این متن، داریوش بارها و بارها به حمایتِ اهورامزدا و همراهی و پشتیبانی مردم اشاره کرده است. در مقابل این سه نیروی متحد، سه عامل اهریمنی صف کشیده‌اند: گوماتا و سایر مدعیان تاج‌وتخت که دروغگو هستند؛ خودِ دروغ که تجلی

تشخص‌یافته‌ای مانند اهریمن در برابر اهورامزدا ندارد ولی هم‌چون او نیرویی تأثیرگذار است؛ و سوم مردمی که هوادار شاهان دروغین هستند. از دیرباز این سه جفتِ متضاد – خدا، شاه و مردم – را به عنوان بازمانده‌هایی از سه طبقه‌ی اجتماعی آریایی کهن تفسیر کرده بودند. یعنی اهورامزدا را نشانه‌ی طبقه‌ی موبدان و پریستاران، شاه را نماد طبقه‌ی جنگاوران، و مردمان را نشانه‌ی طبقه‌ی کشاورزان می‌دانستند.[1]

این نکته پذیرفتنی است که نظام‌های اجتماعی کشاورز اولیه سه کارکرد اصلیِ تولید ماده (کشاورزی)، تولید معنا (معبد) و سازماندهی قدرت (ارتش) را در هسته‌ی مرکزی خود داشته‌اند و می‌توان دیدگاه دومزیل را نیز پذیرفت که این کارکردها در اساطیر و متن‌های حماسی آریایی‌های باستانی انعکاس یافته باشد. این هم بی‌تردید راست است که داریوش در کتیبه‌هایش بارها و بارها به این سه عامل اشاره کرده است. با وجود این، به گمانم مهم پنداشتن این سه مفهوم و برتر دانستن‌شان نسبت به سایر کلیدواژگان، از پیش‌داشت‌های مفسران امروزین برخاسته و ناشی از وفاداری‌شان به آرای دومزیل است. منابع پارسی باستان، هر چند پژواکی از نظم اجتماعی سه‌لایه‌ای یادشده را نشان می‌دهند، اما شالوده‌ی مفهومی خود را بر مبنای آن استوار نمی‌کنند. در واقع، اگر این منابع درست خوانده شوند سه جفت متضاد معنایی کاملاً متفاوت را نمایان می‌سازند و کلید دستیابی به این خوانش، کتیبه‌ی بیستون است.

کتیبه‌های نقش‌رستم از دو جنبه اهمیت دارند. نخست آن که، بر گور یکی از دو بنیادگذار نظم جدید حک شده‌اند و به نوعی وصیت‌نامه‌ی او را برمی‌سازند. محتوای این کتیبه‌ها با تاریخ‌نگاری رسمی و مشروعیت‌بخشِ بیستون تفاوتی اساسی دارد و بیشتر به مجموعه‌ای از اندرزها و آرزوها شباهت دارد. نزدیک بودن به مرگ، همگان را به

---

۱. بالسر، ۱۳۸۸: ۳۸۷–۳۸۶.

راستگویی تشویق می‌کند، و داریوشِ پیر نیز هنگام تنظیم متنی که قرار بوده بر آرامگاهش حک شود، به همین ترتیب عمیق‌تر از دوران جوانی‌اش به دنیا می‌نگریسته است.

دومین دلیل اهمیت نقش‌رستم آن است که این متن، تبیین‌کننده‌ی صورت‌بندی غایی هویت ملی ایرانیان از دید یکی از بنیادگذاران آن است. یعنی در این متن، کلیدواژه‌ها و مفاهیمی به کار گرفته شده که شالوده‌ی بیانیه‌های رسمی هخامنشیان در سایر کتیبه‌ها را نیز برمی‌سازد و در پاسخ‌گویی به معمای هویت ایرانی بسیار کارآمد است. در این کتیبه، چند اشاره‌ی جالب وجود دارد:

«اگر می‌اندیشی چند است شمار کشورهایی که داریوش شاه زیر فرمان داشت، پس نگاره‌هایی که اورنگ مرا بر دوش دارند، بنگر. آن‌گاه خواهی دانست که نیزه‌ی مرد پارسی بسی دور از پارس رزم جسته و نبرد آورده است.»

«اهورا مزدا مرا و شهریاری‌ام را و این کشور را از آسیب دور بدارد.»

«ای مرد! فرمان اهورامزدا برایت ناگوار نباشد. راه راست را ترک مکن. خشونت نکن.»

بر زاویه‌ی دیگر همین صخره، این جملات را می‌خوانیم:

«به خواست اهورامزدا من چنان هستم که راستی را دوست دارم و از دروغ بیزارم.»

«من نمی‌خواهم توانا بر ناتوان ستم کند. هم‌چنین دوست ندارم به حقوق توانا از کارهای ناتوان آسیب رسد. آنچه راست است، من آن را می‌پسندم.»

«خواست خداوند بر زمین آشوب نیست. بلکه صلح، نعمت و حکومت خوب است.»

«... به نیروی ادراک و اراده‌ی خویش همواره کسی هستم که برای کارهای شایسته تصمیم می‌گیرد.»

«نوشته‌هایم را نگه‌دار باش. قانون را پایمال نکن. نگذار کسی در رعایت نظم و قانون نادان بماند.»

چنان که می‌بینیم، در این متن به این کلیدواژه‌ها اشاره رفته است: نیزه‌ی مرد پارسی، کشور، آسیب، راستی، دروغ، توانا، ناتوان، ستم، خشونت، آشوب، نظم، صلح، حکومت خوب، ادراک، اراده، کار شایسته، و قانون. و همه‌ی این‌ها در کنار متن مهمی قرار دارند که سخن را با آن آغاز کردیم. متنی که می‌گوید: «*اهورامزداست که این زمین را آفرید، که آن آسمان را آفرید، که مردم را آفرید، که برای مردم شادی آفرید.*»

این کلیدواژگان که در متنی فشرده مانند کتیبه‌ی نقش‌رستم در کنار هم آورده شده‌اند، بیانی رسمی از مفاهیمی هستند که شالوده‌ی هویت ایرانی را برساخته، و در درازای ۲۵ قرن استخوان‌بندی آن را تشکیل داده است.

چیرگی نظم بر آشوب، و غلبه‌ی مرکز بر پیرامون، نشانه‌ای سیاسی بود که پیروزی آشکارِ یکی از دو جفت معنایی متضاد (جم) بر مفهوم رویارویش را در دوگانه‌های دیگر نیز نشان می‌داد. از دیرباز، لذت با نظم و رنج با آشوب گره خورده، و رستگاری و بدبختی، توانمندی و ناتوانی، قدرت و ضعف، زیبایی و زشتی، و راست و دروغ نیز جفت‌های متضادی هستند که معمولاً با نظم و آشوب گره می‌خورند. به این شکل، زمانی که در نقش‌رستم اشاره‌های صریح داریوش را بازمی‌خوانیم و می‌بینیم که «*خواست خداوند بر زمین آشوب نیست. بلکه صلح، نعمت و حکومت خوب است*» درمی‌یابیم که چیزهایی مانند صلح، نعمت (ناشی از کشاورزی و تجارت) و حکومت خوب با هم گره خورده و در برابر آشوب قرار گرفته‌اند. داریوش در بیستون رابطه‌ی صریح دیگری میان راستی و دولت، و دروغ و آشوب برقرار می‌کند. به همین ترتیب، از رابطه‌ی شادی با اهورامزدا، و ستم با آشوب نیز آگاه می‌شویم.

پس کلیدواژگانی که داریوش در نقش‌رستم به کار می‌گیرد، بسیار معنادار هستند. هنگامی که او به سه عنصرِ اصلی آفریده‌شده توسط اهورامزدا اشاره می‌کند (آسمان و زمین، مردم، و شادی)، در واقع، مشغول صورت‌بندی مفاهیمی است که در پرتو نظم هخامنشی از پیرایه‌ی قطب مقابل آشوب‌زده‌شان پاکیزه شده‌اند.

در مورد آسمان و زمین، ابهام چندانی وجود ندارد. واژه‌ای که داریوش در نقش‌رستم به کار گرفته و فرزندانش بعدها تکرار کرده‌اند، در واقع، همان است که هنوز هم در زبان فارسی کاربرد دارد. او برای زمین از واژه‌ی بوم (بومانَم) بهره گرفته و آسمان را هم با «اَسمانَم» نامیده است که نیای آسمان در فارسی امروزین است. آشکار است که اشاره به زمین و آسمان، به خصلت جغرافیایی و اقلیمی سرزمین ایران اشاره دارد، یعنی آنچه در آن دوران کل گیتی شناخته‌شده را شامل می‌شده است. چنان که در لوحی گلی از شوش می‌خوانیم:

«من داریوش، شاه بزرگ، شاه شاهان، شاه سرزمین‌ها، شاه در گستره‌ی زمین.»

و در آسیای صغیر به این کتیبه برمی‌خوریم:

«...یک شاه از بسیاری، یک فرمان‌روا از بسیاری، من خشایارشا، شاه بزرگ، شاه شاهان، شاه سرزمین‌های دارای مردمان گوناگون، شاه در این زمینِ بزرگ، دور، و گسترده...».

کتیبه‌ای با همین مضمون، با تکیه بر «زمین بزرگ و دور و پهناور» در دو کتیبه‌ی داریوش بزرگ در کانال سوئز و الوند، و همچنین نبشته‌ی اردشیر نخست در تخت‌جمشید هم تکرار شده است. این‌ها همه نشانگر آن است که شاهان هخامنشی و اتباع‌شان، کل گستره‌ی دور و پهناور زمین را زیر سیطره‌ی یک نظم و قانون می‌دیدند و به همین دلیل هم می‌توانستند از زمین و آسمان و مردم به معنایی عام سخن برانند.

در دوران داریوش، زمین و آسمان فقط یک قلمرو را در بر می‌گیرد و کل آن قلمرو، پارس یا ایران نام دارد. این برداشتِ نیولی که دولت هخامنشی یک کشور به معنای دقیق کلمه نبوده و بنابراین نمی‌توانسته تولیدکننده‌ی هویتی ملی باشد، احتمالاً از رعبی برخاسته که عظمت جغرافیایی این دولت و گسترش شگفت‌انگیز آن در دل‌های

پژوهش‌گران امروزین ایجاد کرده است. وگرنه مگر ممکن است دولتی وجود داشته باشد و شاه و دیوان‌سالاری و مرز و دژهای مرزی و نظام پولی و استانده‌های وزنی متمرکز داشته باشد و بعد فاقد نام باشد؟

سخن نیولی تنها از یک نظر درست است و آن هم این که صورت‌بندی هویت ملی در دوران هخامنشی ماهیتی جهانی دارد و به کلی با آنچه پیش از پس از آن سابقه داشته است متفاوت است. در این‌جا ما با یک واحد سیاسی غول‌آسا سر و کار داریم که تمام سرزمین‌ها و تمام شهرهای مهم را در بر می‌گیرد و در بیرون از خود واحد سیاسی مشابهی ندارد. از این رو، انگاره‌ی شاهان و شهروندان از دولت هخامنشی کشوری در میان سایر کشورها نبوده است. به عبارت دیگر، ایشان دولتی و کشوری به گستردگی و عظمت جهان را در پیش چشم داشته‌اند و از این روست که با عبارتِ آسمان و زمین و این زمینِ دور و گسترده بدان اشاره می‌کنند. داریوش در این چارچوب می‌تواند بگوید: *«کام اهورامزدا چنین بود که در تمام این زمین (بوم) مرا به عنوان انسان (مرد) برگزید و مرا در تمام این زمین شاه کرد»*[1].

کافی است به متن‌های پارسی باستان بنگریم تا ببینیم که هخامنشیان تصویر ذهنی کاملاً روشن و دقیقی از خود به عنوان یک دولت متمرکز و متمایز دارند و شاهان‌شان هم خویشتن را در زنجیره‌ای از رهبران سیاسی که بر کشوری یگانه فرمان می‌رانند، مجسم می‌کرده‌اند. با این تفاوت که کسی همتای ایشان نیست، و تنها شاهان گذشته و آینده‌اند که می‌توانند همتای ایشان محسوب شوند. از این روست که در محور زمان اشاره‌ی فروتنانه‌ی «یک شاه در میان بسیاری» را داریم، و در محور مکانی عبارت پراعتماد به نفسِ «این زمین و آن آسمان» را. آنچه بر لوح زرین

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٤٦٦–٤٦٤.

شوش نوشته شده: « *داریوش‌شاه (دوم) گوید: اهورامزدا این کشور را به من داد، از بخشش اهورامزدا من شاه این سرزمین هستم.*» و یا « *گوید اردشیرشاه (سوم): بادا که اهورامزدا و ایزد مهر مرا و کشور مرا و آنچه را انجام داده‌ام حفظ کند.*» جز این چه معنایی می‌توانند داشته باشند که شاهی در مورد کشورش سخن می‌گوید؟

بر خلاف نظر نیولی، این کشور یگانه و جهان‌گستر نام و نشانی مشخص هم داشته است. شاهان هخامنشی آن را روی هم رفته پارس می‌نامیدند. توجه داشته باشید که نام پارس در این دوران، دیگر بر معنای یک استان یا قومیت دلالت نمی‌کند. از خواندن نبشته‌های داریوش می‌توان دریافت که به خاطرِ استفاده از این نام در معنایی انتزاعی و عام‌تر بوده که دبیران هخامنشی از به کار گرفتنش در فهرست استان‌ها پرهیز می‌کرده‌اند. در تخت‌جمشید نوشته‌اند: « *گوید داریوش‌شاه: این کشور پارس که اهورامزدا مرا ارزانی داشت، زیباست و دارای اسبان خوب و مردم خوب است*»[1].

بنابراین یک کشورِ پارس (دَهیائوش پارسَه) وجود داشته که قلمرو سیاسی هخامنشی را برمی‌ساخته است. ترکیب این دو کلمه ممکن است این ابهام را ایجاد کند که منظور استان فارس بوده و نه سراسر شاهنشاهی هخامنشی. برای رفع این ابهام می‌توان شاهدهایی از متن‌های دیگر آورد تا معنای دقیق هر دو این کلمه‌ها روشن شود. در شرایطی که پارس به تنهایی به کار گرفته شود، معمولاً منظور استان فارس است. مثلاً داریوش در کتیبه‌ی افتتاح کانال سوئز نوشته که: « *داریوش‌شاه گوید: من پارسی هستم، از پارس مصر را گرفتم... ناوها از راه این کانال به پارس رفتند، همان طور که کام من بود.*» یا در نقش‌رستم نوشت: « *نیزه‌ی مرد پارسی دورتر از پارس جنگ آزموده و نبرد*

---

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٤٤٦.

آورده است». اما جالب است که در این موارد هرگز ترکیب «دهیائوش پارسه» یعنی سرزمین پارس به کار گرفته نشده است.

چنان که گذشت، دهیه در کل به معنای سرزمینِ کشاورزان است و به خصوص اگر همراه با فهرست استان‌های شاهنشاهی بیاید استان معنی می‌دهد. اما در پارسی باستان اگر دَهیَه با نام خاص استانی نیاید و در فهرستی از سرزمین‌ها گنجانده نشود، به کلیت کشور هخامنشی دلالت می‌کند. به این چند نمونه بنگرید:

داریوش در تخت‌جمشید: « *اهورامزدا مرا یاری کند، و با بغان، خاندان شاهی و این کشور (دَهیائوم) را از دشمن، از خشکسالی و از دروغ بپاید*»[1]. باز داریوش در نقش‌رستم – پس از نام بردن از استان‌های شاهنشاهی و تأکید بر این که مردم گوناگون دارند: « *اهورامزدا مرا و خاندان مرا و این کشور (دَهیائوم) را از آسیب بپاید*»[2].

بدیهی است که در این‌جا منظور از دهیائوم یک استان خاص یا سراسر کره‌ی زمین به معنای عام کلمه نیست، چون داریوش تصریح کرده که نظم سیاسیِ حاکم بر کلیت کشور است که در خطر دروغ و دشمن قرار دارد. پس دهیائوم اگر به تنهایی بیاید، بسته به بافت سخن، کشور هم معنی می‌دهد. البته شاهان هخامنشی گذشته از کلمه‌ی دهیه کلیدواژه‌ی دیگری را برای اشاره به دولت و کشور خود مورد استفاده قرار می‌دادند. این واژه «خْشیام/ خْشَچام» است که مثلاً در نبشته‌ی (DPh) داریوش در تخت‌جمشید دیده می‌شود و قدرت یا پادشاهی معنا می‌دهد. به هر صورت، از نمونه‌های یادشده، که از میان شمار بیشتری انتخاب شده‌اند، برمی‌آید که هخامنشیان بی‌تردید قلمرو خود را یک

---

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٤٤٥ و ٤٤٦.

۲. کنت، ۱۳۸٤: ٤٥۱ و ٤٥۲.

کشور، یعنی یک سرزمین با مرزهای معلوم و سیطره‌ی سیاسی مشخص، هم‌چون یک قدرت (خشیام) در نظر می‌گرفته‌اند.

بنابراین دهیه همواره معنای استان را نمی‌دهد و معنای دقیق آن همان سرزمین است که شرحش گذشت و اگر به تنهایی یا با نام پارس بیاید کل کشور ایران را معنی می‌دهد. باز شواهد دیگری می‌توان ذکر کرد که در بافت متن‌های یادشده «دهیائوش پارسه» کشور پارس معنی می‌داده و به کلیت قلمرو هخامنشی اشاره می‌کرده است و مراد از آن استان فارس و یکی از اقوام تابع شاهنشاهی نبوده است. این تفسیر از کتیبه‌ها با کاربرد کلمه‌ی پارسی نیز هم‌خوانی دارد. چون در نبشته‌های هخامنشی وقتی کلمه‌ی پارسی (پارسَم) هم به تنهایی می‌آید، منظور از آن عضوی از قبایل پارسی نیست. اگر پیش از پارسی نامی خاص باشد و پارسی هم‌چون صفتی برای شخصیتی حقیقی به کار گرفته شود، صفتی است که قومیت او را نشان می‌دهد، اما در سایر موارد کلمه‌ی پارسی به تنهایی نشانگر هر یک از شهروندان شاهنشاهی است.

شواهد زیادی برای این کاربرد واژه‌ی پارسی می‌توان آورد. مثلاً در کتیبه‌ی داریوش در تخت‌جمشید (DPe) نخست فهرستی از استان‌های هخامنشی ذکر شده و بعد این جمله آمده: «*اگر این گونه می‌اندیشی که از دیگری نترسم، این مردم پارس را بپای.*» معلوم است که در این‌جا منظور از مردم پارس عضوی از قبیله‌ی پارسی نمی‌تواند باشد، چرا که در فهرست استان‌ها هم نام پارس نیامده و چنان که گفتیم، در ابتدای کار هم پیش از ذکر نام استان‌ها داریوش گفته که با پارسی‌ها قانون خود را بر این سرزمین‌ها روان ساخت. این تعبیر که این سرزمین و مردم پارس را بپای، بارها در متن داریوش تکرار شده است و از معنای متن و آمدنش پس از فهرست استان‌ها برمی‌آید که به کلیت کشور هخامنشی و شهروندان آن اشاره می‌کرده است.

این اشاره‌های مکرر به عبارت سرزمین و کشور در این کتیبه‌ها نشانگر آن است که هخامنشیان در عینِ قائل بودن به تکثر و تنوع در «نژادهای مردم گوناگون» و «کشورهای بسیار»، کل این مجموعه را در قالب یک کشور و یک سرزمین متحد می‌نگریسته‌اند و در عمل هم برنامه‌ریزی منسجم و هدفمند اقتصادی‌ای که در این دوران از این شاهان سراغ داریم، جز با چنین تلقی‌ای ممکن نمی‌بوده است.

با این شرح، می‌توانیم بار دیگر به متن داریوش و متن «بوم، مردم، شادی» در نبشته‌های شاهان بازگردیم. تا این‌جای کار گفتیم که عبارت این زمین و آن آسمان که بارها در سرلوحه‌ی نبشته‌های هخامنشی تکرار شده، به کشور پارس و قلمرو و دولتِ شاهنشاهی اشاره می‌کرده است و دقیقاً تعبیر ملیت را در معنای پیشامدرن کلمه و در سطحی جهانی حمل می‌کرده است. داریوش و پس از او فرزندانش می‌گویند که اهورامزدا پس از آفرینش این زمین و آن آسمان، مردم را آفرید. مفهوم مردم به روشنی به شهروندان شاهنشاهی اشاره دارد. در این‌جا هم با عبارت مردم (مَرتیم) روبه‌رو می‌شویم که هنوز در فارسی به کار برده می‌شود. در کتیبه‌ها عبارت «مردمان بسیار» و «مردمان گوناگون» بارها ذکر شده‌اند و نشان می‌دهند مفهوم مردم به شهروندان و ساکنان گیتی – که مترادف می‌شود با شهروندان شاهنشاهی – اطلاق می‌شده است. این نکته بسیار مهم است که شاهان بعد از اشاره به کشورشان که زمین‌های زیر آسمان را در بر می‌گیرد، به کلمه‌ی مردم اشاره کرده‌اند. آنان می‌توانستند به طبقه‌ی جنگاوران (کارَه)، اعضای قبیله‌شان (قبیله‌ی پارس‌ها) یا هر طبقه یا گروه چیره‌ی قومیِ دیگر اشاره کنند. اما به جای آن عبارت مردم را برگزیدند که دقیقاً انسان و مردم در معنای امروزین را می‌رساند.

سومین کلیدواژه‌ای که در سرلوحه‌ها به کار گرفته شده، حتا از مردم هم غیرمنتظره‌تر و غریب‌تر است. داریوش هنگام نوشتن این متن، و نوادگانش هنگام تکرار کردنش، آشکارا به عناصر پایه‌ای توجه داشته‌اند که شاهنشاهی هخامنشی یا همان شالوده‌ی نظم نوین حاکم بر گیتی را تشکیل می‌دهد.

«*خدای بزرگ است اهورامزدا که این زمین را آفرید، که آن آسمان را آفرید، که مردم را آفرید،...*»

اشاره به سرزمین ایران و آسمان و زمین، و به دنبال آن ارجاع به مردم، امری طبیعی به نظر می‌رسد، چرا که در هر صورت هر کشوری از یک قلمرو سرزمینی و مردمی که در آن زندگی می‌کنند تشکیل یافته است. ما با دیدگاه امروزین خود انتظار داریم که پس از این دو عبارت، چیزی شبیه به شاه، دولت یا حتا امری قدسی مانند دین یا شریعت عنوان شود. در واقع، داریوش می‌توانست کتیبه‌اش به هریک از سه شکلِ زیر ادامه دهد:

– ... که شاه شاهان را آفرید...

– ...که دولت هخامنشی را آفرید...

– ...که شریعت زرتشتی را آفرید...

بی‌آن‌که مایه‌ی شگفتی ما شود. اما داریوش با عبارت غافلگیرکننده‌ی (هیَه شیاتیم اَدا مَرتیهیَه) سخنش را دنبال می‌کند، و این عبارت در فارسی باستان یعنی «*... که شادی را برای مردم آفرید*».

به راستی چه چیز باعث شده که عبارت شادی (شیاتی) به رتبه‌ی سومین مفهوم عمده در ساختاربندی نظم هخامنشی ارتقا پیدا کند؟ در مورد مفهوم این عبارت در عصر هخامنشیان ابهام اندکی وجود دارد. این واژه در گذشته نیز مانند امروز رضایت، خرسندی، شادمانی و لذت معنا می‌داده است.

با توجه به این سومین عبارتِ کتیبه‌ی نقش‌رستم، کل آنچه تا پیش از این خواندیم معنایی دیگر می‌یابد. چنین می‌نماید که داریوش در این کتیبه به شالوده‌هایی اشاره می‌کند که تداوم کشور ایران را ممکن خواهند ساخت. این سه شالوده عبارتند از: سرزمین، مردم و شادمانی و رضایت مردمان. بیانی که از دید جامعه‌شناسانه‌ی امروزین ما کاملاً درست می‌نماید، اما در جهان انباشته از خدایان و تقدیرهای محتومِ باستان، بسیار زمینی و عرفی‌مسلک و در ضمن نوآورانه جلوه می‌کند.

اگر این متن را در کنار کتیبه‌ی مشهور داریوش در دیوار جنوبی تخت‌جمشید بگذاریم، حقایق بیشتری آشکار می‌شود. در این کتیبه، داریوش می‌گوید: «*اهورامزدا این کشور را بپاید از دشمن، از خشکسالی، و از دروغ.*»

باز می‌توان پرسید در میان تمام چیزهای تهدیدکننده‌ی قدرت هخامنشیان، چرا این سه مفهوم برگزیده شده‌اند؟ عبارت به کار گرفته شده برای دشمن (هَئینای) در واقع مهاجمان کوچ‌گردی بیگانه معنا می‌دهد و به مردم ارتباط می‌یابد؛ خشک‌سالی (دوشی‌یارا) به اقلیم و زمین و آسمان مربوط می‌شود؛ و دروغ (دروگَه) نیز گویا به شادی ربط پیدا کند. به این ترتیب، داریوش در کتیبه‌هایش منظومه‌ای از مفاهیم و جفت‌های متضاد معنایی را برای ما به یادگار گذاشته است که مبانیِ مفهومیِ برسازنده‌ی نخستین دولت ایرانی را به خوبی صورت‌بندی می‌کند. برای ایرانیانی که صلح‌جویانه و بر مبنای توافق بر گیتی چیره شده بودند، حفظ این توافق و نگهداری نظمی که ضامن هم‌زیستیِ ملل و اقوام گوناگون در کنار یکدیگر بوده، بیشترین اهمیت را داشته است. چنین می‌نماید که داریوش در اشاره به آسمان و زمین، مردم و شادی دستمایه‌های اصلی این توافق را برمی‌شمارد و در خشکسالی، دشمن و دروغ قطب‌های متضاد این معانی را نشان می‌دهد؛ یعنی نیروهایی که توافق یادشده را تهدید می‌کنند.

پس نظم حاکم بر گیتی در شرایطی استوار می‌ماند که شالوده‌ای اقتصادی و زیربنایی از منابع طبیعی (آسمان و زمین) توسط مردمی هم‌بسته و متحد (مردم) مورد بهره‌برداری قرار گیرد و رضایت و خرسندی‌شان (شادی) را تأمین نماید. این سه، به سه مفهوم کلیدی قدرت، معنا و لذت، که به نظرم شالوده‌ی تمام صورت‌بندی‌های رفتاری رادر جوامع انسانی برمی‌سازد، شباهت بسیار دارد.

منابع طبیعی عناصر برسازنده‌ی قدرت هستند، و مردمی که از این منابع بهره می‌گیرند و نظامی اجتماعی را بر می‌سازند برسازندگان معنا هستند. اگر این جریان سیال و روان و موفق باشد، آنچه تولید می‌شود لذت است، و این معادله‌ای ساده است برای تبیین دلیل پایداری نظام اجتماعی هخامنشی، که شالوده‌ی سیاسی تمام امپراتوری‌های آینده، و زیربنای فرهنگی جامعه‌ی ایرانی را پی‌ریزی کرد.

فرهنگ ایرانی، پیکره‌ای تنومند و دیرپاست که به شکلی شگفت‌انگیز، به یک‌باره با تمام عناصر اصلی و بنیادینش بر صحنه‌ی روزگار پدیدار شد، و از آغاز نقشی تعیین‌کننده را در تاریخ جهان بر عهده گرفت. تأثیر سترگ ایرانِ نوپا بر تاریخ سیاسی جهان، و اثر تعیین‌کننده‌اش در تعریف شیوه‌ای جدید از اندرکنش میان فرهنگ‌ها و اقوام همسایه، موضوعی است که در این روزگار ایرانی‌زدایی از فرهنگ جهانی به ندرت مورد اشاره واقع می‌شود، اما به سختی کتمان‌پذیر است.

قدرت، معنا و لذت – یعنی سه مفهومی که با تکیه بر منابع طبیعی و ساخت سرزمین، مردم و کردار رضایت‌مندانه‌شان پدیدار می‌شوند – از آغاز در نخستین صورت‌بندی‌های موجود در مورد هویت ایرانی به صراحت عنوان شده‌اند. امروز، فرهنگ ایرانی با وجود هزاره‌هایی پر از فراز و نشیب هم‌چنان دوام آورده و در این راستا چه

دلیلی محکم‌تر از آن که ایرانیان هنوز هم کلیدواژگان دیرینه و بنیادینِ بوم، آسمان، مردم و شادی را به همان معنای باستانی‌اش می‌فهمند و به کار می‌گیرند؟

تاریخ نشان داده است که سه مخاطره‌ی مورد نظر داریوش، خردمندانه مورد اشاره واقع شده است. تخریب منابع طبیعی و فقر ناشی از آن، هجوم اقوام بیابان‌گرد و غارتگر همسایه و ویرانی شالوده‌های تمدن ایرانی، و رواج دروغ و انحطاط اخلاقی مردمان – کلیدواژه‌ای که به اندازه‌ی شادی در کتیبه‌ی پیشین غیرمنتظره می‌نماید – عواملی بوده‌اند که هر از چندگاهی روند رشد و توسعه‌ی فرهنگ ایرانی را با وقفه و اختلال مواجه ساخته‌اند. فرهنگ، البته، مضمونی یکه و ایستا نیست که در تاریخی زاده شود و پس از آن در سیری پیوسته رو به انحطاط رود. در هر تعبیر، فرهنگ ایرانی چنین نبوده است و هر بار، پس از لطمه‌هایی که از دشمن، خشک‌سالی و دروغ دیده، بار دیگر سر برکشیده و به شکلی تازه و با سازگاری با عناصری جدید خود را ترمیم نموده است. این سخت‌جانیِ فرهنگ و تداوم شگفت هویت ایرانی شاید نتیجه‌ی صورتبندی دقیق و درستی باشد که برای نخستین بار از هویت ایرانی در عصر هخامنشیان پدیدار آمد.

گفتار دوم: آریایی‌ها، ایرانی‌ها و کشور ایران

۱. کمیاب‌اند کلیدواژگانی که به قدر «آریایی» مسأله‌زا بوده و تاریخی چنین پرفراز و نشیب را پشت سر گذاشته باشند. از آن هنگامی که این عبارت در کتیبه‌های هخامنشیان دلالتی سیاسی و هویت‌بخش یافت، تا میانه‌ی قرن بیستم که کارکردی مشابه اما خونین و بدنام را در اروپا به دست آورد، ۲۵ قرن گذشته است، و در تمام این مدت این واژه و مشتق‌های آن موقعیتی مرکزی در تعیین هویت جمعی ایرانیان داشته‌اند. مفهوم آریایی/ ایرانی در زمینه‌ای هخامنشی، پارتی، ساسانی، شاهنامه‌ای، کوشانی، شعوبی، صفوی، و در نهایت زبان‌شناسانه یا نژادپرستانه، طیفی بسیار متنوع و گاه متعارض از معانی را حمل کرده است و به مجموعه‌ای بسیار متنوع و ناهمگون از جنبش‌های اجتماعی دامن زده است که در شرایطی گوناگون در جوامعی مختلف و تاریخ‌هایی دیر و زود پدیدار آمده‌اند. یکی از دلایل مسأله‌زا بودنِ این واژه، همین توانمندی شگرفش برای بسیج هویت‌های جمعی، و سابقه‌ی پرباری است که در این زمینه داشته است.

امروز که بازتعریف هویت ایرانی ضرورتی عریان است، دستیابی به نظامی منسجم و هم‌سازگار از واژگان و مفاهیم که زیر و بم برداشت عمومی ما از «منِ ایرانی» را روشن کند، نیازی همه‌گیر است. از این روست که باید تکلیف خود را با این کلیدواژه نیز روشن کنیم، و بالاخره تصمیم بگیریم که استفاده از آن در حال و هوای امروزِ تاریخ و در این زمینه از جغرافیا رواست یا ناروا، و اگر رواست آن را با چه دلالتی باید به کار گرفت و پیرایه‌ی چه معانی‌ای را باید از دامنش زدود. این شفاف‌سازی معنایی به ویژه از آن رو اهمیت دارد که نامِ تمدن ایرانی برای دیرزمانی ــ

دست‌کم بیست قرن ــ ایران (سرزمین آریایی‌ها) بوده و بنابراین باید دلالت دقیق آن و دامنه‌ی کاربردش در بازخوانی و بازسازی هویت ایرانی جدید روشن شود.

برای دستیابی به موضعی روشن و قابل دفاع در این مورد، در این نوشتار بر زبان‌شناسی تاریخی تمرکز خواهم کرد و سیر تحول واژه‌ی آریایی و مشتق‌های رایج آن را در زبان‌های گوناگون ــ به ویژه در جامعه‌ی ایرانی ــ دنبال خواهم کرد، و بارهای معنایی گوناگونی را که در مسیر زمان به خود پذیرفته است وارسی خواهم نمود. چنین می‌اندیشم که همین تبارشناسی معنایی برای تصمیم‌گیری درباره‌ی واژه‌ی آریایی کافی باشد، و بتواند چارچوبی تاریخ‌مند را برای پالایش معانی درآمیخته با این نشانه به دست دهد. در نهایت، به نتایج برخی از رویکردهای جدیدتری اشاره خواهم کرد که برای پی‌گیری سیر تحول جمعیت‌هایی «آریایی» به کار گرفته شده‌اند، و نظریه‌هایی که در این مورد پرداخته شده‌اند.

وقتی از مردم آریایی سخن به میان می‌آید، در اندیشه‌ی متخصصان و دانشمندان و اهل فن تصویری، و در ذهن مردم عادی تصویری دیگر متبادر می‌شود. عوام احتمالاً کلمه‌ی «مردم آریایی» را در پیوند با فیلم‌های شبه‌تاریخی هالیوودی، ستاره‌های خواننده یا هنرپیشه‌ی موبور و زیباروی اروپایی‌تبار، و یا شعارهای ایدئولوژیک نازی‌ها و صلیب شکسته همگون می‌دانند و این زنجیره از نمادها را با شنیدن این واژه در ذهن بازخوانی می‌کنند. برای تاریخ‌نویسان اما، این واژه دلالتی کاملاً متفاوت دارد.

تقریباً تردیدی وجود ندارد که بخش مهمی از جمعیتِ ساکن در قلمرو میانی تبار و خاستگاه ژنتیکی مشترکی دارند. یعنی آشکار است که بخشی از جمعیت‌هایی که تا قرون وسطا در میانه‌ی رشته‌کوه‌های هندوکوش و اقیانوس اطلس زندگی می‌کردند و پس از آن در عصر استعمار در کل سرزمین‌ها پراکنده شدند، خویشاوندِ هم هستند و چند

هزار سال قبل، نیاکانی مشترک داشته‌اند. مستندترین شاهد بر ارتباط دودمانی این مردم، آن است که زبانِ همگی به خوشه‌ای از زبان‌های همگون مربوط می‌شود که هند و اروپایی خوانده می‌شود.[1] کاوالی اسفورزا پیش از این نشان داده است که هم‌خانوادگی زبانی و خویشاوندی ژنتیکی و هم‌تباریِ زیستی پیوستگی و هم‌خوانی نزدیکی با هم دارند،[2] و این را می‌توان در مورد مردمِ سخنگو به زبان‌های هند و اروپایی نیز صادق دانست. اسناد مربوط به مردمِ یادشده، چند رده‌ی اصلی را در بر می‌گیرد. محکم‌ترین شواهدی که توزیع جغرافیایی و الگوی مهاجرت این مردم را روشن می‌سازد، شواهدی زبانی است که نام افراد و جاها، سندهای تاریخی و کتیبه‌های به جا مانده از روزگاران گذشته را در بر می‌گیرد. دیگر، شواهد باستان‌شناسانه است که به متغیرهای حاکم بر زندگی مادی مردمی اشاره می‌کند که از نظر سبک زندگی و فن‌آوری تفاوت‌هایی با همسایگان‌شان داشته‌اند. داده‌هایی دیگر نیز در دست است که به خویشاوندی جمعیت‌های انسانی بر اساس بسامد متغیرهای ژنتیکی اشاره می‌کند و تا حدودی به ردگیری سیر تحول و پویایی جمعیتی این مردم کمک می‌کند.

اگر این سه رده از شواهد را با هم ترکیب کنیم، به تصویری به نسبت روشن از «آریایی»ها دست می‌یابیم. نخستین شواهد از جمعیتی که به زبان‌های هند و اروپایی سخن بگویند به اواسط هزاره‌ی پنجم پ.م. مربوط می‌شود. چنان که اِلنا کوزمینا نشان داده است، این مردم در زمان یادشده در بخش‌های شمالی اوراسیا می‌زیستند. در این مورد

1. Szemerényi, 1999.

2. Cavalli-Sforza, 1991.

که مرکز جمعیتی اصلی ایشان در این دوران کجا بوده، گمانه‌زنی‌های بسیاری وجود دارد که، پس از فهرست کردنِ داده‌های مستندتر و محکم‌تر، به آن نیز خواهم پرداخت.

از آن‌جا که ثبت زبان در قالب نوشتار در کل تاریخی به نسبت جدید دارد و از هزاره‌ی سوم پ.م. آغاز می‌شود، خواه ناخواه ناگزیریم هنگام بازسازی تاریخ جمعیتی مانند آریایی‌ها به شواهد باستان‌شناسانه مراجعه کنیم. اگر بخواهیم آغازگاه خود را از این زاویه برگزینیم، زنجیره‌ای از فرهنگ‌های باستانی و پیشاتاریخی را در بخشِ یادشده خواهیم یافت که با روندی تقریباً روشن و معقول به تمدن‌های نویسای دارای زبان هند و اروپایی بعدی دگردیسی می‌یابند.

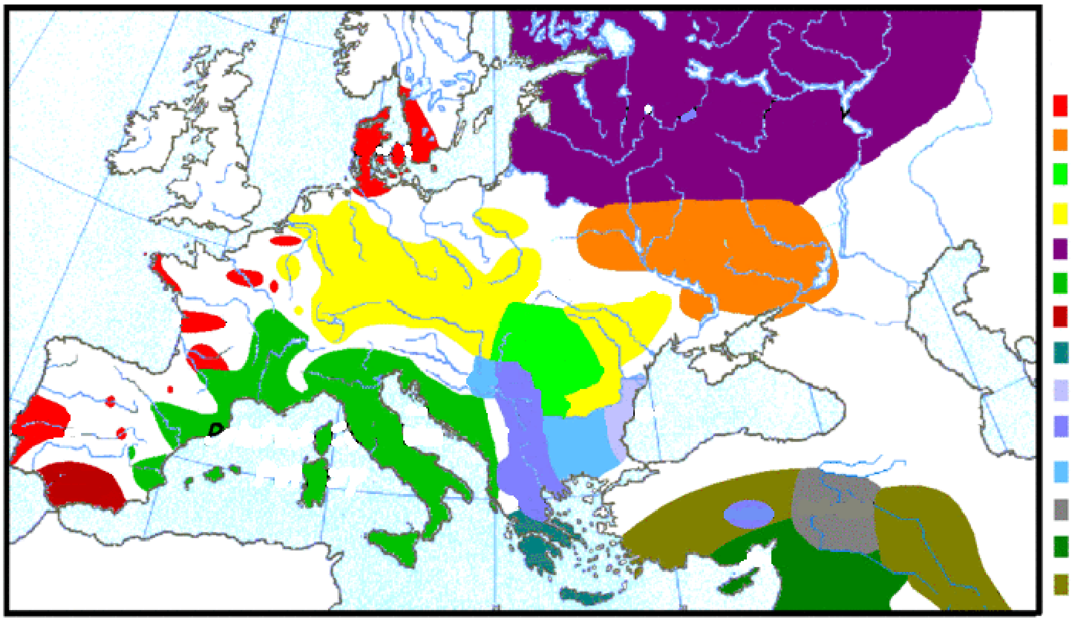
شواهد باستان‌شناختی در مورد این فرهنگ‌های کهن، از هزاره‌ی ششم پ.م. آغاز می‌شود. در اواسط هزاره‌ی ششم، چند فرهنگ نوسنگی و مس ـ سنگی در بخش‌های شمالی نیمه‌ی غربی اوراسیا و به ویژه ناحیه‌ی بین دریاچه‌های خوارزم، مازندران و دریای سیاه پدید آمدند که مردمان‌شان پیش‌قراولان آریایی‌های بعدی بودند. این مردم را به همین دلیل پیش‌هندواروپایی[1] می‌نامند و زبان‌شان را زبانِ مادر و مشترکِ تمام زبان‌های امروزینِ آریایی می‌دانند. نیاکان دوردست آریایی‌ها، جمعیتی بودند از مهاجرانی که از سرزمین‌های جنوبی‌تر به مناطق سردسیر شمالی کوچیده بودند. در میان هشت جمعیت اصلی گونه‌ی انسان، این مردم کمترین تراکم رنگیزه را در پوست و مو و بافت‌های پوششی‌شان نشان می‌دهند. از این رو چنین می‌نماید که خاستگاه جمعیتی‌شان همین مناطق شمالی کم‌آفتاب و سرد بوده باشد. کهن‌ترین بقایای منسوب به این مردم، به قبایل گردآورنده و شکارچی‌ای مربوط می‌شود که از هزاره‌ی

1. Pre-Indo-European

سیزدهم پ.م. تا ۷۶۰۰ پ.م. در کمربند شمالی اوراسیا می‌زیستند. فرهنگ دیرینه‌سنگی این مردم آرِنزبورگ[1] نامیده می‌شود. درباره‌شان اطلاعات زیادی در دست نیست. تنها می‌دانیم که احتمالاً نخستین مرکز جمعیتی‌شان بین رودهای دن و دنیپر بوده است و بعدها از آن‌جا به اسکاندیناوی و بخش‌های مرکزی و شرقی اروپا کوچیدند. آنچه در مورد این مردم اهمیت دارد آن است که از بقایای اجسادشان ساختاری ژنتیکی به دست آمده که با برگه‌های موجود در آریایی‌های بعدی یکسان است. در جمعیت‌های ایرانی، هندی، شمال پاکستانی و روس گروه ژنتیکی‌ای وجود دارد که R_1a_1 نامیده می‌شود. این ترکیب ژنتیکی در مردم اروپای غربی دیده نمی‌شود، و جالب این که اعضای فرهنگ آرنزبرگ این شناسه را دارا بوده‌اند.[2]

در ۴۸۰۰–۵۵۰۰ پ.م. در میانه‌ی دره‌ی ولگا فرهنگی به نام سامارا[3] شکوفا شد که از نظر فن‌آوری به عصر مس ـ سنگی و آغاز عصر مس تعلق داشت. این مردم کوزه‌هایی دست‌ساز با شکل تخم‌مرغ و کفی کوژ درست می‌کردند که در آن خرده‌های صدف به عنوان شاموت به کار گرفته شده بود.[4] نکته‌ی مهم این که در این فرهنگ قربانی کردن اسب رواج داشت، هر چند هنوز این جانور اهلی نشده بود. در گورهای به جا مانده از این مردم، بقایای استخوان اسب و اشیای تزیینی به شکل اسب یافت شده است.

1. Ahrensburg
2. Dupuy et al. 2006.
3. Samara Culture
4. Mallory, 1997.



تمدن‌های نوسنگی هزاره‌ی پنجم پ.م

ارغوانی: کوزه‌گری سرامیک شانه‌ای؛ سرخ: فرهنگ ارتبول؛ نارنجی: فرهنگ دنیپر– دن؛ زرد: سفالگری خطی غربی؛ سبز روشن: سفالگری خطی شرقی (بالکانی قدیم)؛ آبی آسمانی: فرهنگ کارانُوو و وِسلینُوو؛ بنفش: فرهنگ وینکا–تورداس؛ سبز: سفالگری قلب چاپی (نئولیتیک مدیترانه‌ای)؛ سرخ تیره: فرهنگ آلموگرا (نوسنگی اندلسی)؛ خردلی: العبید؛ خاکستری: تل حلف؛ سبز تیره: فرهنگ عموق–بیبلوس.

از این رو، یکی از نظریه‌های مهم و مقبول در مورد خاستگاه مردم آریایی، فرهنگ سامارا را آغازگاه این جمعیت‌ها می‌داند.[۱] فرهنگ سامارا در ۴۵۰۰–۵۰۰۰ پ.م. در بخش‌های درونی‌تر روسیه، فرهنگی به خوالنسک[۲] را پدید آورد.این مردم گورهایی گروهی و سنگ‌چین‌شده برای مردگان‌شان می‌ساختند و از نظر فن‌آوری در مرحله‌ی مس میانه به سر می‌بردند. در گورهای این مردم نمونه‌هایی از حلقه‌های فلزی یافت شده که تنها به عنوان زیور کاربرد داشته‌اند و هرگز با آنها ابزاری ساخته نمی‌شده است.[۳]

---

[1]. Gimbutas, 1991.

2. Khvalynsk

3. Mallory, 1997.

فرهنگ سامارا در پیوند نزدیک با فرهنگ دیگری قرار داشت که بیشتر با نام دنیپر- دُن[1] شهرت دارد که در آغاز هزاره‌ی پنجم پ.م. در میان این دو رود پدید آمد. این فرهنگ در ابتدا به مردمی گردآورنده و شکارچی تعلق داشت که حتا سفال هم نداشتند. با وجود این، به تدریج اشکالی از زندگی کشاورزانه در ایشان پدیدار گشت و سفال‌هایی با تهِ تیز در آن ساخته شد.[2] مردمِ متعلق به این فرهنگ پهنه‌ای وسیع‌تر از سامارا را اشغال می‌کردند، و بر خلاف ایشان اسب در محور فرهنگ‌شان قرار نداشت. با وجود این، بقایای استخوان‌های به دست آمده از هر دو گروه نشان می‌دهد که این مردم به گروه ریختی هند و اروپایی تعلق داشته‌اند. هر چند به کرومانیون‌ها هم شباهتی داشتند و از همسایگان مدیترانه‌ای خود تنومندتر و درشت‌تر بوده‌اند.[3]

فرهنگ دیگری که در همین حدود پدید آمد و نخستین مراکز شهری در اروپا را ایجاد کرد، کوکوتِنی[4] نام داشت. این فرهنگ در میان رودهای دنیپر و دنیستر و در محل امروزین رومانی و اوکراین و مولداوی ظاهر شد. فرهنگ کوکوتنی در میان پژوهش‌گران روس با نام‌های فرهنگ تریپولی و تریپیلیان[5] هم شهرت دارد. بیش از دو هزار سکونت‌گاه از این فرهنگ در اروپای شرقی کشف شده است که برخی از آنها تا اواسط هزاره‌ی چهارم پ.م. به جمعیت چشمگیرِ ده هزار تن دست یافته بودند. در این فرهنگ پیکرک‌های زن به فراوانی ساخته می‌شد و ساختن ابزار مسی رواج داشت. با وجود این، آن را باید در مرحله‌ی نوسنگی پیشرفته دانست و اثری از عناصر پیچیده‌ترِ

---

1. Dnieper- Donets Culture
2. Mallory, 1997.
3. Mallory, 1989:190-191.
4. Cucuteni Culture
5. Tripolie, Trypillian

تمدنی در آن یافت نشده است. مهم‌ترین مراکز جمعیتی آن عبارت بودند از تالیانکی[1]، دوبروودی[2] و مایدانِتس[3] که بین ۴۵۰–۲۵۰ هکتار مساحت داشتند و جمعیت‌شان در ۳۷۰۰ پ.م. به ده تا پانزده هزار تن می‌رسید.[4]

فرهنگ دیگری که در همین افق تاریخی قرار می‌گیرد، فرهنگِ اسرِدنی استوگ[5] است که در بخش‌های شمالی دریای آزوف و بین رودهای دنیپر و دن پدیدار گشت. این فرهنگ از ۴۵۰۰ تا ۳۵۰۰ پ.م. دوام آورد. در آن دست‌کم دو دوره به چشم می‌خورد که یکی از آنها، که کهن‌تر هم هست، احتمالاً به مردم هند و اروپایی ارتباطی نداشته است. در دوره‌ی اول، گورهایی از نوع کورگان به چشم نمی‌خورد و مردگان با پاهای جمع‌شده و در حالی که بدن‌شان با گِل اُخرا پوشیده شده، دفن می‌شوند. بومیان اولیه‌ی این منطقه در حدود اواخر هزاره‌ی پنجم پ.م. با مردم دیگری جایگزین شدند که دوره‌ی دوم اسردنی استوگ محسوب می‌شوند و آریایی بودند. این مردم به خاطر داشتن سفال‌هایی از نوع مازه‌ای، موقعیت مرکزی نقش اسب و کاربرد تبر جنگی شناخته می‌شدند.

چنان که از شواهد یادشده برمی‌آید، جمعیت‌های آریاییِ عصر نوسنگی و مس– سنگی در گستره‌ی جغرافیایی بزرگی پراکنده بودند که از رود دانوب تا دریاچه‌ی خوارزم ادامه داشت. از زبان این مردم در دوران یادشده آثار چندانی به جا نمانده است. اما عناصر فرهنگی مهمی مانند شکل تدفین و نمادپردازی اسب و در نهایت فن‌آوریِ رام

1. Talianky
2. Dobrovody
3. Maydanets
4. Wilson, 2000.
5. Sredny Stog Culture

کردن این جانور در بقایای زیستگاه‌های‌شان دیده می‌شود. هم‌چنین اسکلت‌های به جا مانده از این مردم نشانگر آن است که با آریایی‌های بعدی یعنی ایرانیان و هندیان و اروپاییان همسان بوده‌اند.

در اواخر قرن پنجم پ.م، بخش عمده‌ی فرهنگ‌های یادشده در هم ادغام شدند و گذاری را تجربه کردند. در قلمرو وسیعی که کل سرزمین‌های میان دریای سیاه و دریای مازندران را در بر می‌گرفت، فرهنگی به نام یمنا پدید آمد که دنباله‌ی مستقیم سردنی استوگ و خوالنسک بود. یمنا در زبان روسی به معنای چاله است و این مردم نام‌شان را از آن‌جا گرفته‌اند که گورهایی چاله‌مانند را حفر می‌کردند. شیوه‌ی تولید این مردم روشی آمیخته بود که کشاورزی و دام‌داری را شامل می‌شد.

در ۳۲۰۰–۳۶۰۰ پ.م. گذار به فرهنگ عصر مفرغ در این فرهنگ تجربه شد و نخستین مراحل اهلی کردن اسب نیز در همین زمینه انجام پذیرفت. کهن‌ترین آثار نشانگر اهلی شدن اسب به منطقه‌ی باستانی بوتای[1] در قزاقستان شمالی مربوط می‌شود. این مردم در ۳۰۰۰–۳۵۰۰ پ.م. فرهنگ خاص خود را داشتند که از مردم یمنا نیز عقب‌مانده‌تر بود و شکلی از کوچ‌گردی و شکار محسوب می‌شد. با وجود این، همین مردم بودند که برای نخستین بار اسب را اهلی کردند. این مردم در خانه‌هایی شبیه به چاله زندگی می‌کردند که در زیر زمین کنده می‌شد. در بزرگ‌ترین مرکز سکونت ایشان، ۱۵۰–۵۰ خانه از این نوع یافت شده است. در این مکان ۹۹–٦٦ درصد استخوان‌های جانوری کشف‌شده به اسب تعلق دارد. تا مدت‌ها پژوهشگران این تراکم زیاد استخوان اسب را نشانگر تخصص این مردم در شکار اسب می‌دانستند. اما وقتی بقایای پهن‌اسب نیز در این مکان یافت شد و فضاهایی شبیه به طویله خاک‌برداری

1. Botai.

شد، اهلی بودن اسب در این‌جا مورد تأیید قرار گرفت.[1] نکته‌ی خیلی جالب در مورد این مکان باستانی آن است که برداشت آشنا و مرسوم ما در مورد ترتیبِ تاریخی استفاده از اسب را واژگونه می‌کند. برای مدت‌ها پژوهش‌گران فرض می‌کردند که فن استفاده از اسب برای کشیدن ارابه‌های جنگی، زودتر از سوارکاری ابداع شده است. اما در این منطقه، و هم‌چنین در جایی به نام درِیوکا در اوکراین، جمجمه‌های اسبی پیدا شدند که دندان پیش‌آسیای‌شان بیش از سه میلی‌متر تغییر مکان یافته بود و این به معنای استفاده‌ی دراز مدت از طناب به عنوان دهنه است.[2] یعنی این مردم پیش از آن که به ارابه دسترسی داشته باشند سوارکار بوده‌اند.[3]

یکی از نواحی وابسته به فرهنگ یمنا، در قفقاز و جنوب روسیه قرار داشت و قلمرویی فرهنگی را پدید آورد که با نام مایکوپ[4] شهرت دارد. فرهنگ مایکوپ از ۲۵۰۰–۳۵۰۰ پ.م. دوام آورد و به تدریج تا ۳۰۰۰ پ.م. تا اروپای شمالی توسعه یافت. مهاجرانی که از این قلمرو به اروپا می‌کوچیدند، نخستین کسانی بودند که در این قلمرو به زبان‌های هند و اروپایی سخن می‌گفتند. مردم مایکوپ فن‌آوری پیشرفته‌ی مفرغ داشتند، ارابه‌ی جنگی را می‌شناختند و مانند مردم یمنا مردگان خود را در کورگان (گورهای تپه‌ای بزرگ) دفن می‌کردند. این فرهنگ در پیوندی نزدیک با تمدن کوروش– اردشیر[5] قرار داشت که در میان دو رودِ کورو (کوروش) و آراکسس (اردشیر) در ارمنستان شکوفا

---

1. Olsen, 2003: 83–104.
2. Anthony,2000.
3. Brown & Anthony, 1998.
4. Maykop
5. Cyro-Araxes

شد. خاستگاه این تمدن کوه‌های آرارات بود و بعد از آن‌جا به گرجستان و بقیه‌ی نقاط قفقاز بسط یافت و در نهایت امواجش تا کیلیکیه پیش رفت.

فرهنگ مایکوپ بدان دلیل اهمیت دارد که تمدن‌های بعدی اروپایی از آن مشتق شده‌اند. شاخه‌ای از آن فرهنگ بادِن را در فاصله‌ی ۲۸۰۰–۳۶۰۰ پ.م. در اتریش و مجارستان و اسلواکی پدید آورد. این مردم کشاورز بودند و مس را می‌شناختند و از نظر فرهنگی متأثر از آریایی‌ها بودند، هر چند احتمالاً نژادشان آمیخته‌ای از کوچندگان آریایی و بومیان قفقازی بوده است. در همسایگی فرهنگ بادن، فرهنگ ظروف نواری[1] وجود داشت که پهنه‌ی میان ولگا و راین را در بر می‌گرفت و مردمی که به زبان‌های هند و اروپایی سخن می‌گفتند، در آن زندگی می‌کردند. این فرهنگ همان بود که فن‌آوری فلز را به اروپا برد.

با وجود این، در میان تمام مراکز باستانی یادشده، فرهنگ یمنا از نظر تاریخ آریایی‌ها بیشترین اهمیت را دارد. هم به این دلیل که این مردم از نظر فن‌آوری و فرهنگی پیشرفته‌تر از هند و اروپاییانِ هم‌عصرشان بودند، و هم ازین رو که فرهنگ یمنا نخستین گروه از جمعیت آریایی بودند که می‌توان آنها را بر اساس بازمانده‌های فرهنگی و نمادهای آیینی با هندیان و ایرانیان بعدی یکسان شمرد. یعنی تمایز میان جمعیت‌های هندوایرانی از بقیه، و جدا شدن این شاخه از دل هند و اروپاییان اولیه، در فرهنگ یمنا بود که تحقق یافت. این مردم، گذشته از اهلی کردن اسب، نخستین کسانی بودند که ارابه‌ی جنگی را ابداع کردند و این از آن‌جا پیداست که مردگانِ نام‌دار خود را سوار بر ارابه‌ای جنگی دفن می‌کردند.

---

1. Corded Ware Culture

فرهنگ یمنا شاخه‌های زیادی را از دل خود بیرون داد. یکی از آنها، فرهنگ گوردخمه‌ای[1] بود که بین ۲۲۰۰–۲۸۰۰ پ.م. شکوفا شد و به خاطر داشتن گورهای دخمه‌مانند و نقاب‌های تدفینی سفالی شهرت یافت. دیگری فرهنگ‌هایی بود که می‌توان آنها را ایرانی آغازین نامید. این فرهنگ‌ها در کمربند پهن و گسترده‌ای در سراسر بخش‌های شمالی ایران‌زمین قرار داشت و هسته‌ی مرکزی فرهنگ‌های خوارزم و بلخ و قفقاز بعدی را برساخت. در میان این مراکز شمالی، فرهنگ اسروبنایا و آندرونوو از همه بیشتر شهرت دارد.

فرهنگ اسروبنا[2] اسم خود را از عبارتِ روسی «اسروب» به معنای الوار گرفته است. این تمدن را «گور–کُنده‌ای»[3] هم می‌توان نامید، چون قبرهای‌شان از سوراخ‌هایی در زمین تشکیل شده که با الوار بر روی آن سقف می‌زده‌اند و اشیای هدیه‌شده را در اتاقکی که به این شکل پدید می‌آمده می‌نهاده‌اند. این فرهنگ بین سال‌های ۱۰۰۰–۲۰۰۰ پ.م. در پهنه‌ی وسیعی گسترده بود که از دریای سیاه تا دریای مازندران، و از قفقاز تا رود دنیپر را در بر می‌گرفت. مردمی که در این منطقه می‌زیستند بعدها به کیمری‌ها و سکاها تبدیل شدند و از آن‌جا که نام‌های‌شان با پارسیان باستان همسان است، شکی در ایرانی‌زبان بودن‌شان وجود ندارد.

فرهنگ دیگر، آندرونوو[4] نام دارد و در مناطق جنوبی سیبری و استپ‌های آسیای میانه تکامل یافت. نخستین نشانه‌های آن را از ۲۵۰۰ پ.م. می‌توان یافت، اما بین ۱۰۰۰–۲۳۰۰ پ.م. است که به شکلی گسترده جایگیر می‌شوند. این فرهنگ چهار زیرواحد را در بر می‌گیرد:

1. Catacomb
2. Srubna Culture
3. Timber-grave
4. Andronovo Culture

– فرهنگ «سین‌تاشتا– پترووکا– آرکایم»[1] که پیش‌هندوایرانی بود و در ۱۶۰۰–۲۲۰۰ پ.م. در جنوب دریاچه‌ی خوارزم و شمال قزاقستان وجود داشت. نخستین نمونه از تدفین با ارابه در این فرهنگ یافت شده است. این مردم در قرن هجدهم پ.م. شهری بزرگ در قزاقستان داشتند که دیواری دفاعی اطرافش را گرفته بود و به دژی استوار آراسته شده بود؛

– زیرفرهنگ دیگر، آلاکول نام دارد که بین رودهای سیردریا و آمودریا در صحرای قزل‌قوم ظاهر شد. این فرهنگ نیز در فاصله‌ی ۲۱۰۰ تا ۱۴۰۰ پ.م. وجود داشت؛

– فرهنگ آلاکول هم‌چنین مقدمه‌ای بود بر فرهنگ آلکسِیوکا[2] در ترکمنستان و قزاقستان شرقی، که بین سال‌های ۱۳۰۰–۱۱۰۰ پ.م. شکوفا بود؛

– چهارمین زیرواحد این مجموعه، فرهنگ فِدِرووو[3] بود که در جنوب سیبری قرار داشت و از ۱۵۰۰ تا ۱۳۰۰ پ.م. دوام آورد. نخستین آثار از مرده‌سوزی و مناسک پرستش آتش را در این فرهنگ یافته‌اند.

فرهنگ آندرونوو در بخش شرقی خود با فرهنگ مهم دیگری همسایه بود که آفاناسِیوو[4] خوانده می‌شد. سکونتگاه‌های این فرهنگ در ترکمنستان و پامیر و تاجیکستان و تیان‌شان در قرقیزستان پراکنده است. مردم وابسته به این فرهنگ نیز هند و ایرانی بودند. قلمرو مردم آفاناسیوو تا مرزهای مغولستان و ترکستان چین گسترده بود. این مردم احتمالاً نخستین کسانی بودند که سبک زندگی کوچ‌گردانه‌ی کلاسیک را ابداع کردند. آنان برای مردگان‌شان کورگان

---

1. Sintashta- Petrovka- Arkaim
2. Alekseyeka Culture
3. Federovo Culture
4. Afanasevo Culture

می‌ساختند و از نظر فرهنگی با هند و ایرانیان کهن همسان بودند. زبان‌شان شاخه‌ای غیرعادی از زبان‌های ایرانی شرقی بود که تُخاری نامیده می‌شود و به خاطر دیرینگی جدایی آن از سایر زبان‌های هند و ایرانی، در گروه ساتِم نمی‌گنجد. امروز آن را در گروه مقابل یعنی زبان‌های کِنتوم قرار می‌دهند، هر چند ساختارش به آن نیز شباهتی ندارد و بیشتر شکلِ کهن‌ترِ اجدادی ریشه‌ی این دو شاخه را باز می‌نمایاند.[1]

این زنجیره از فرهنگ‌های عصر مفرغ، واپسین مرحله‌ی تکامل جوامع آریایی کهن را پیش از ورودشان به زمینه‌ی تاریخی مشخص می‌سازد. در اوایل هزاره‌ی دوم پ.م، نخستین موج از این مردم به حرکت درآمدند و با ورود به قلمرو تمدن‌های نویسا (ایران‌زمین، بالکان، سوریه و آناتولی) از تاریکی پیشاتاریخی خود خارج شدند. این موج از مهاجرت‌ها، در فاصله‌ی ۱۶۰۰–۱۷۰۰ پ.م. زنجیره‌ای از دولت‌های آریایی‌تبار را در آناتولی و شمال میان‌رودان پدید آورد که بر مردم هوری و قفقازی مسلط شد و پادشاهی هیتی و میتانی مهم‌ترین‌شان بودند. شاخه‌ای دیگر از این مهاجران به درون ایران‌زمین کوچیدند و از مسیر زاگرس به جنوب میان‌رودان تاختند و پادشاهی کاسی را ایجاد کردند که پایدارترین حکومت تاریخ میانرودان را ایجاد کرد و نیم هزاره در بابل دوام آورد.

آن‌گاه حدود هزار سال بعد، دومین موج از مهاجرت آریایی‌ها به جنوب آغاز شد. در ایران شرقی این کوچ با تحول سیاسی مهمی همراه نبود و تنها نظم‌های سیاسی جدیدی را در قالب تمدن‌های سغد و خوارزم و مرو و بلخ

---

۱. توضیح آن که زبان‌های هند و اروپایی بسته به واج‌بندی‌شان به دو خانواده‌ی اصلی ساتِم و کِنتوم تقسیم می‌شوند و این نام‌ها از کلمه‌ی صد در اوستایی (ساتِم) و لاتین (کنتوم) گرفته شده است. می‌توان آنها را شاخه‌های شرقی و غربی و زبان‌های آریایی دانست. بدیهی است که خانواده‌ی زبان‌های ایرانی در خانواده‌ی ساتم قرار دارد.

ایجاد کرد. در غرب ایرانزمین، اما، دولت‌های دیرینه‌ای وجود داشتند که ظهور قبایل ایرانی اسپرده، کیمری، پارس و ماد را نخست هم‌چون مهاجم یا متحدی بالقوه قلمداد کردند و در نهایت به نظم نوینی که ایشان به همراه آورده بودند تن در دادند.

۲. در مورد خاستگاه جغرافیایی مردمی که آریایی خوانده می‌شوند، چندین نظریه‌ی رقیب وجود دارد. دو رویکرد اصلی که امروز در میان صاحب نظران رواج دارند، به ترتیب، آناتولی و مرزهای شرقی اروپا را به عنوان خاستگاه این مردم در نظر می‌گیرند.

یکی از قدیمی‌ترین این نگرش‌ها، مدل هند و هیتی نام دارد. این نظریه را ادگار استورتوانت[1] در سال ۱۹۲٦ م. پیشنهاد کرد. از دید او کهن‌ترین زبان وابسته به شاخه‌ی هند و اروپایی زبان هیتی است و چون مردمِ سخنگو به این زبان در آناتولی زندگی می‌کردند این منطقه را باید خاستگاه آریایی‌ها دانست. از دید استورتوانت، زبان هیتی برخی از ویژگی‌های ابتدایی و کهن را داراست که آن را از سایر زبان‌های آریایی متمایز می‌سازد. مثلاً صرف وجه اسمی در این زبان فاقد جنس مادینه است و نام‌ها در آن به دو گروهِ جاندار و بی‌جان تقسیم می‌شوند که نام‌های بی‌جان از نظر جنسیت خنثا در نظر گرفته می‌شوند. هم‌چنین وجود افعال آئوریستی که زمان را نشان نمی‌دهند و سیستم مصوت‌های ساده‌شده در آن، نشانگر قدمت زیاد این زبان است.[2] از دید استورتوانت، آریایی‌ها بومی آناتولی بودند و در حدود

1. Edgar H. Sturtevant
2. Sturtevant, 1933.

۷۰۰۰ پ.م. گروهی از آنان به بیرون کوچیدند که هند و اروپایی‌های بعدی را پدید آوردند و هیتی‌ها که در همان‌جا باقی مانده بودند نماینده‌ی شاخه‌ی کهن‌تر این مردم شدند.

چارچوب نظری این نویسنده بعدها در آثار ایوانف و رِنفرو احیا شد. این دو، پیشنهاد خود را «نظریه‌ی آناتولی» نامیدند و ادعا کردند که اصولاً مفهوم مردم پیش‌هندواروپایی مصنوعی و ساختگی است و دقت علمی ندارد. از دید ایشان، مردمی که با این نام خوانده می‌شوند بومی آناتولی بوده‌اند و ابداع‌کنندگان اصلی فنون کشاورزی محسوب می‌شوند. آنان در چند موجِ پیاپی از آناتولی خارج شدند و در روندی صلح‌آمیز و آرام تمدن کشاورزانه‌ی خود را به جمعیت‌های همسایه صادر کردند و در همه جا گسترش یافتند. به این ترتیب، رنفرو اعتقاد دارد که عصر نوسنگی اروپا در اصل توسط آریایی‌ها ساخته شده است و در همین جمعیت گذار به عصر کشاورزی را تجربه کرده است.[1] از دید او، نخستین موج مهاجرت این مردم به ٦٥۰۰ پ.م. مربوط می‌شود که هیتی‌ها را در این سرزمین باقی گذاشت و مهاجرانی آریایی را به سرزمین‌های همسایه گسیل کرد. دومین موج شاخه‌زایی در این جمعیت در ۵۰۰۰ پ.م. آغاز شد و آن زمانی بود که این مردم به سه شاخه تقسیم شدند. گروهی به استپ‌های خاوری رفتند و بعدها سخنگویان به زبان تخاری را تشکیل دادند، گروهی دیگر به شمال غرب کوچیدند و بعدها به سخنگویان به زبان‌های ایتالیایی و سلتی و ژرمنی تبدیل شدند. سومین گروه در بالکان و یونان متمرکز شدند. از دید رنفرو این مردم برای چند هزار سال در بالکان ماندند و بنابراین از دید او بالکان و یونان دومین سرزمینِ پدری آریایی‌هاست و زبان‌های ساتِم هم در آن‌جا پدید آمده‌اند. آن‌گاه در حدود ۳۰۰۰ پ.م. موج سومی از این مردم از بالکان به بیرون کوچیدند که

1. Renfrew, 1987.

عبارت بودند از پیش‌یونانی‌ها، پیش‌هندوایرانی‌ها، و شاخه‌ی سومی که ارمنی‌ها، آلبانیایی‌ها، و بالت‌ها و اسلاوها را پدید آوردند[1].

نگرش رنفرو آشکارا خصلتی نژادگرایانه دارد. تأکید بیش از حد او بر یونان و اصرارش برای این که در غیاب شواهد باستان‌شناسانه، این منطقه را خاستگاه آریایی‌ها معرفی کند، به تلاش‌های مشابه تاریخ‌نویسان آلمانی دوران نازی‌ها شباهت دارد که در همین منطقه به دنبال ردپای آریایی‌های اصیل باستانی می‌گشتند. گذشته از این، زمان‌بندی او از تحول زبان‌های باستانی پذیرفته‌شده نیست و دوره‌هایی بسیار کهن‌تر از مرزهای پذیرفته‌شده در دانش زبان‌شناسی تاریخی را مورد اشاره قرار می‌دهد.

با وجود این، دیدگاه آناتولی هوادارانی دارد. به تازگی اتکینسون و گری از روشِ گلوتوکرونولوژی[2] بهره بردند تا تاریخِ ظهور زبان پیش‌هندواروپایی را تخمین بزنند. این روش بر مبنای حضور یا غیاب عناصر واژگانی در زبان‌هایی که در زمان‌های گوناگونِ خویشاوند رواج داشته‌اند، استوار شده است. این دو دانشمند ۲۴ زبان کهن را بررسی کردند که سه تای‌شان به آناتولی باستان مربوط می‌شد. در نتیجه ایشان تاریخ نه تا هشت هزار سال پیش را برای رواج این زبان به دست آوردند،[3] که با مدل رنفرو بیش از رقیبانش هم‌خوانی دارد. هر چند تعارضی هم با دیدگاه‌های دیگر ندارد.

---

1. Renfrew, 2003.
2. Glottochronology
3. Gray & Atkinson, 2003.

مخالفان دیدگاه رنفرو نیز از روش‌هایی مشابه برای نقد مدل او استفاده کرده‌اند. از همه مهم‌تر، پژوهشی است که با روش SLR-D انجام پذیرفته است. در این روش سیر تحول افعال و الگوی خوشه‌بندی آنها را مبنای زمان‌بندی انشعاب زبان‌ها از هم می‌گیرند. بر مبنای این پژوهش معلوم شده که زمان جدایی زبان هیتی از زبان پیش‌هندواروپایی قدیمی‌تر از سایر زبان‌ها نبوده است، و با تخمین رنفرو هم هم‌خوانی ندارد. یعنی در حدود اواسط هزاره‌ی چهارم پ.م. بوده که زبان هیتی به همراه تخاری و برخی از زبان‌های هند و اروپایی دیگر از بدنه‌ی اصلی پیش‌هندواروپایی جوانه زده‌اند. این نکته به همراه این حقیقت که عناصر زبانی به نسبت جدیدی مانند نام مفرغ و مس در تمام زبان‌های آریایی – از جمله هیتی– مشترک هستند، احتمال درستیِ نظریه‌ی آناتولی را کاهش می‌دهد. به خصوص که این مدل با شواهد باستان‌شناختی نیز هم‌خوانی ندارد.

دیدگاه دیگری که مشتقی از نظریه‌ی آناتولی محسوب می‌شود، نظریه‌ی ایوانف و گامکرِلیدزه است که ارمنستان و قفقاز را خاستگاه اصلی اقوام آریایی می‌دانند. ایشان زمان مهاجرت آریاها به خارج از ارمنستان را در هزاره‌ی چهارم و سوم پ.م. قرار می‌دهند. مبنای ادعای ایشان زبان‌شناسانه است و بر اساس این پیش‌فرض بنا نهاده شده که مکث‌های دفعی (مانند P’،T’،K’) در زبان پیش‌هندواروپایی وجود داشته اما مکث‌های زمزمه‌ای (مثل b^h، d^h، g^h) در این زبان غایب بوده‌اند. اگر چنین بوده باشد، زبان ارمنی کهن خصلت‌های باستانی مهمی به دست می‌آورد و می‌تواند هم‌چون شکلی دست‌نخورده از پیش‌هندواروپایی تلقی شود.[1] این نظریه امروز با نقدهایی جدی روبه‌رو

---

1. Gamkrelidze & Ivanov, 1990.

شده است، چون معلوم شده که زبان ارمنی، با وجود آن که تقریباً تمام واژگانش تباری ایرانی دارند، از نظر ساختار و دستور زبانی قفقازی است و به گرجی شباهت دارد. از آن رو، اصولاً آن را نمی‌توان در این خانواده گنجاند.

در برابر نظریه‌هایی که خاستگاه آریایی‌ها را ترکیه و قفقاز می‌دانند، رویکرد دیگری وجود دارد که به نظریه‌ی کورگان مشهور است. این نظریه را ماریا گیمبوتاس در اواسط قرن بیستم میلادی پیشنهاد کرد و از آن هنگام تا به امروز پژوهش‌های فراوانی برای محک زدنش انجام شده است. امروز، پذیرفته‌شده‌ترین نگرش، که دیدگاه رسمی بیشتر تاریخ‌نویسان را تشکیل می‌دهد، همین نظریه‌ی کورگان است.

مبنای مدل گیمبوتاس آن است که بقایای باستان‌شناختی به جا مانده از فرهنگ‌های مرتبط با زبان‌های هند و اروپایی را با هم مقایسه کند و، بر مبنای استخراج عناصر مشترک‌شان، تبارشناسی و سیر دگردیسی این عناصر را در تمدن‌ها و فرهنگ‌های کهن‌تر دریابد. مهم‌ترین عنصر در این میان، شیوه‌ی تدفین است و گیمبوتاس بر گورهای بزرگ و تپه‌مانندی تمرکز کرده است که کورگان نامیده می‌شوند. این نوع از تدفین برای نخستین بار به شکل بسط‌یافته در فرهنگ یمنا دیده می‌شود، اما نشانه‌ها و مقدمه‌هایش را در مراکز جمعیتی وابسته به یمنا، که در همسایگی آن وجود داشته‌اند، می‌توان بازجست.[1] گیمبوتاس به وجود شکلی از فرهنگ اروپایی کهن قایل است که صلح‌جو، شکارچی و گردآورنده، و مادرسالار بوده است. بازسازی‌ای که گیمبوتاس از محتوای فرهنگی این فرهنگ به دست می‌دهد در کتاب مهم او، *ایزدبانوی زنده*، ارائه شده است[2] و جای بحث و نقد فراوان دارد.

1. Gimbutas, 1970.
2. Gimbutas, 1999.

به هر صورت، آنچه گیمبوتاس به درستی مورد اشاره قرار داده آن است که تا پیش از هزاره‌ی چهارم پ.م، بافت مادی و فرهنگی متفاوتی در میان ساکنان اروپا رواج داشته است. این که فرهنگ یادشده تا چه حد صلح‌جو یا مادرسالار بوده است، و این که اصولاً در آن دوران و در فقر چشمگیر ابزارهای ارتباطی، در گستره‌ی زمانی و مکانی چنین پهناوری می‌توان از یکنواختی فرهنگی سخن گفت یا نه، نیاز به بحث بیشتر دارد. در هر حال این نکته روشن است که فرهنگ یادشده، در حدود زمانی که فرهنگ یمنا بر صحنه پدیدار شد، به تدریج از میدان به در شد و جا را برای مهاجرانی خالی کرد که تبر جنگی و ارابه و اسب اهلی داشتند و به زبانی هند و اروپایی سخن می‌گفتند. گیمبوتاس مسیر و زمان‌بندی کوچ آریایی‌ها را بر مبنای توزیع همین کورگان‌ها صورت‌بندی کرده است و به چهار موج از مهاجرت آریایی‌ها دست یافته است که از آغاز هزاره‌ی چهارم تا هزاره‌ی دوم پ.م. را در بر می‌گیرند. تفسیری که در آغاز این گفتار از شواهد باستان‌شناختی و پیوند فرهنگ‌ها با هم ارائه شد، به کمک مدل کورگانی فهم شده است.

بر مبنای مدل کورگان، خاستگاه آریایی‌ها استپ‌های بین دریای سیاه و دریای مازندران است. آریایی‌ها در این منطقه تمدن اولیه‌ی خود را برساختند، اما احتمالاً پیش از آن در جایی در اوکراینِ امروزین و نزدیکی رود ولگا می‌زیستند. موج‌های اول و دوم حرکت این مردم تمدن‌های یمنا و مایکوپ را پدید آورد و بعد در دو موج بعدی از آسیای میانه تا رود دانوب را درنوردید.

۳. نخستین زبان آریایی نوشته‌شده زبان هیتی است و در همین‌جا هم به نخستین نشانه‌ها از برچسبِ «آریایی» برمی‌خوریم. در این زبان واژه‌ای وجود دارد به شکل «اَرا» که می‌تواند نرینه یا مادینه باشد و «دوست، هم‌تراز، عضوِ

گروه، خودی» معنا می‌دهد. ترکیب‌هایی که از این ریشه در دست است نیز همین معنا را آشکار می‌سازد، مثلاً عبارت «یکدیگر» در این زبان به صورت «اَرَن– اَرَش» بیان می‌شده است. احتمالاً از همین بن، واژه‌ی دیگری وجود داشته به شکلِ «آرَه» که درست، هنجار و همگانی معنا می‌داده است. حدسی که همین‌جا به ذهنم می‌رسد آن است که شاید عبارت آره/ آری در فارسی تباری مشترک و مربوط با این ریشه را داشته باشد. چون در این زبان هم آری/ آرَه برای تأیید درستی چیزها به کار گرفته می‌شده است. اگر به راستی همان را جد باستانی آریِ فارسی دری بدانیم، با یکی از کهن‌ترین عبارت‌های زبانی سر و کار داریم که در درازای باور نکردنی چهار هزاره کاربرد و معنای خود را حفظ کرده است. در برخی از زبانزدهای هیتی معلوم است که انحراف از آرَه ویژه‌ی بندگان و مجرمان بوده است. به همین دلیل هم واژه‌ی «آراوا» در این زبان «آزاد» معنا می‌داده است و اسم استانی هم بوده است.

ریشه‌ی یادشده را در بسیاری از زبان‌های هند و اروپایی می‌توان بازجست، بی‌آن‌که لزوماً به هویت جمعی گروهی خاص دلالت داشته باشند. مثلاً در ایرلندی کهن aire به معنای «شریف، بهترین و آزاد» بوده است. در زبان‌های سلتی قاره‌ای هم همین معنا را می‌بینیم، چنان که نام Eremon و Ariomanus را در اساطیر سلتی زیاد می‌بینیم که حالت ملکی همین واژه است. مثلاً نخستین شاه و فاتح اساطیری ایرلند با این نام شناخته می‌شده است. در وداها «آری» و «آریا» به معنای «راست، وفادار و فداکار» به کار رفته است، و در اوستایی «آر» در معنی «زیبنده، شایسته و درست» ظاهر می‌شود. چنان که «آرام» در اوستایی و «آرامتی» در سانسکریت «به راستی، به شایستگی» معنا می‌داده است. بُنِ یادشده را در متن‌های دینی ایرانی می‌توان دید که در اسمِ سپندارمذ (آرمَئیتی = آرِم + مَئیتی: یعنی اندیشه‌ی شایسته و درست) به یادگار مانده است.

کهن‌ترین سندی که از کاربرد واژه‌ی آریایی به عنوان برچسبی هویتی در دست است، *ریگ ودا*ست که تاریخ سروده شدنش را در حدود ۱۷۰۰ پ.م. می‌دانند. در وداها، آریا/ آریه واژه‌ای است که بارها برای نامیدنِ قبیله و نژاد نویسندگان وداها به کار گرفته شده است. سرایندگان جملات ودایی، خود را به قبیله، نژاد یا قومیتی به نام آریا منسوب و دشمنان خویش را با نام «داسیَه» مشخص می‌کردند. در سراسر *ریگ ودا*، عبارت داسیه و آریه هم‌چون یک جفت معنایی متضاد به کار گرفته شده است، چرا که در عبارت‌هایی مانندِ « *وی جاین هی آریان یکَه داسیاوَه*»[1] (خوب بشناس، تفاوتِ آریا را از داسَه) این دو در برابر هم قرار گرفته‌اند و هم چنین است در واپسین بندِ سرود برای ایندرا و ایندرانی.

با مرور کاربرد این واژه در وداها، آشکار می‌شود که بی‌تردید نویسندگان این متن هویت جمعی خویش را زیر این عنوان صورت‌بندی می‌کرده‌اند. چرا که مثلاً در سرود برای ویشنو[2] از «مردم آریایی» سخن رفته است: « *حتا آن موجود آسمانی که برای همراهی آمد، ویشنو به ایندرا، خدایی به خدایی اصیل‌تر، که سازنده‌ی دارنده‌ی تخت در سه جهان است، مردم آریایی را کمک می‌کند و به پرستنده سهمش را از قانون مقدسش می‌بخشد.*»

در همین متن، هند شمالی که در زمان نگارش وداها به تازگی به چنگِ قبایل هند و ایرانی نو آمده افتاده بود، آریاوَرتَه یعنی مسکن آریایی‌ها نامیده می‌شود و این نشانگر آن است که مفهوم آریایی، علاوه بر دلالت زبانی یا نژادی، معنایی جغرافیایی‌ای را هم در پیوند با محل سکونت این مردم حمل می‌کرده است.

---

۱. *ریگ ودا*، ۱.۵۱.۸.

۲. *ماندالای ۱*، سرود ۱۵٦.

در مورد معنای دقیق واژه‌ی آریه در سانسکریت و هندی باستان، توافقی عمومی در میان صاحب‌نظران وجود دارد. در این میان تنها پل تیمِه (۱۹۰۵–۲۰۰۱ م.) است که برداشتی متفاوت دارد. از دید او آریه به بیگانه‌ی خویشاوند اشاره می‌کرده و غریبه‌ای را که دوست است و مهمان می‌شود نشان می‌داده، و این در برابر عبارت داسیه است که بیگانه‌ی دشمن‌خو و خطرناک را می‌رساند.[1] از دید تیمه، کاربرد ریشه‌ی «آرِه» و «رِه» – به معنای «تو، آنجا» – در هندی میانی از این معنای کهن آریا برخاسته است. تیمه این نظر خویش را با ارجاع به ایزدی به نام آریامنه تقویت می‌کرد که به زعم او در آن آریه «آشتی و دوستی و مهمان‌نوازی» معنا می‌دهد.[2] برداشت تیمه البته جای بحث و نقد بسیار دارد و امروز چندان پذیرفته‌شده نیست.

اگر به منابع هندی بنگریم، عبارت آریایی را به معنایی متفاوت و رایج‌تر بازخواهیم یافت. در واژه‌نامه‌ی هندی آماراکوشا که در حدود سال ٤٥٠ میلادی نوشته شده است، در برابر آریا چهار مترادف آورده شده است که عبارتند از: «مَهاکولاکولی‌ناریام» (برخاسته از خاندانی اصیل و برجسته)، «سَبهیه» (رفتار نجیبانه داشتن)، «سجّنَه» (محترم و بزرگ‌زاده بودن) و «سادهَوَه» (درستکار یا پرافتخار بودن)[3]. در میان این فهرست، معنایی شبیه به آنچه تیمه پیشنهاد کرده است دیده نمی‌شود. بنابراین دست‌کم در هندِ قرن پنجم میلادی، آریا همان معنای مشهورِ امروزین خود به معنای اصیل و شریف را داشته است.

---

1. Thieme, 1938.
2. Thieme, 1957.
3. Amarasimha, 1951.

در میان متن‌های بودایی نیز معنایی نزدیک به موارد بالا از آریا مراد شده است. چنان که چهار حقیقت اصیل بودایی در متن‌های پالی «چَتّاری آریه سَکّانی» و در متن‌های سانسکریت «چَتواری آریاسَتیان» نامیده می‌شوند. عبارتِ بودایی راهِ هشت‌گانه‌ی نجیبانه و شریف نیز در زبان پالی «آریو اَتهَنگیکو مَگّو» و در سانسکریت «آریه استَنگه مارگَه» است. در تمام این موارد آریا «اصیل، ریشه‌دار و راستین» معنا می‌دهد.

واژه‌ی آریا اما تنها در متن‌های بودایی کاربرد ندارد. در چارچوب دین هندویی، این واژه از دیرباز برای اشاره به مردمی که در یکی از سه طبقه‌ی کشَتریه، برهمَنَه و وَیشیه عضویت داشته باشند، به کار گرفته می‌شده است. این سه، طبقات اجتماعی کهن جوامع هند و اروپایی هستند که با ارتشتاران، موبدان و صنعتگرانِ عصر ساسانی یکسان هستند. مهاجمان سپیدپوستی که در حدود زمان تدوین وداها به هند کوچیدند، پس از تسخیر این سرزمین، بر یک طبقه از رعیت‌های نیمه‌برده فرمان می‌راندند که داسیه نامیده می‌شدند و کشاورزی را بر عهده داشتند. آشکارا، در نظام طبقاتی هندویی، آریا به معنای اشرافی و نخبه‌ی پیروزمند است در برابر بومیانِ شکست‌خورده و نیمه‌برده‌ی کشاورز.

٤. با وجود قدمت بیشتر متن‌های ودایی، در ایران‌زمین بود که واژه‌ی آریایی برای نخستین بار دلالتی سیاسی و دقیق یافت و مشتق‌هایی از آن در معنایی شفاف و هویت‌مدارانه به کار گرفته شد. کهن‌ترین اشاره به این واژه را در کتاب *اوستا* می‌بینیم و با ردگیری دگردیسی این واژه در آن، می‌توانیم به شرایط ظهور مفهوم آریایی، هم‌چون عبارتی سیاسی و برچسبی هویتی، پی ببریم.

در هوم‌یشت، که از یشت‌های کهنِ اوستاست، زایشِ زرتشت هم‌چون پاداشِ ایزد هوم به پدرش پوروشَسپ دانسته می‌شود و آن‌گاه می‌بینیم که زرتشت برای نخستین بار در جایی به نام ایران‌ویج سرود «اَهونَه‌وَیریه» را چهار بار برخواند.[1]

واژه‌ای که در هوم‌یشت به کار گرفته شده و بعدها در پهلوی به ایرانویج تبدیل شده «اَیریه‌وَجینگَه» است که به زبان اوستایی «جایگاه اَیریه» و سرزمین آریایی معنای می‌دهد. ناگفته پیداست که اَیریه‌ی اوستایی همان آریه‌ی ودایی است. همان‌طور که در وداها شمال هند آریه‌ورته نامیده شده بود، در *اوستا* نیز بارها از سرزمین‌های ایرانی (آریایی) یاد شده است. این واژه در *اوستا* به روشنی به سرزمینی اشاره می‌کند که خاستگاه نخستین ایرانیان بوده است و در کرانه‌ی رودی به نام دائیتیه قرار داشته است و قبایل ایرانی کوچ خود را از آن‌جا آغاز کردند.[2] این سرزمین و این رود با زرتشت و کنش سرودخوانی و پیامبری وی پیوند داشته است[3] و در یک‌جا چنین آمده که دائیتیه رودی نیک است که با شیر و هوم (نوشابه‌ای مقدس) آمیخته شده است.[4]

رود دائیتیه تنها به آیین زرتشتی اختصاص ندارد، چرا که در قطعه‌ای بسیار مهم و استثنایی از سرآغازِ رام‌یشت می‌بینیم که خودِ اهورامزدا در کرانه‌ی این رود بر تختی زرین، که بر فرشی زرین نهاده شده، می‌نشیند و بر بالش‌هایی زرین تکیه می‌زند و هم‌چون موبدان در برابر رود برای وای، خدای باد، نیایش می‌کند و از او می‌خواهد تا پیروزی بر

---

۱. هوم‌یشت، ۹، ١٤.

۲. آبان‌یشت، ۵، ۱۷.

۳. ارت‌یشت، ۸، ٤۵.

٤. آبان‌یشت، ٢٤، ١٠٤ و گوش‌یشت، ٦، ٢٥.

اهریمن را نصیبش سازد.[1] از این رو می‌توان پذیرفت که ایرانویج و رود دائیتیه در اصل از مکان‌های مقدس ایرانیان پیشازرتشتی – از جمله هوم‌پرستان – بوده‌اند که زرتشت نیز آن را پذیرفته و در آن زمینه سخن گفته است.

در فرگرد نخست وندیداد، در آن‌جا که اهورامزدا سرزمین‌های ایرانی را یکایک بر می‌شمارد، نخست با نامِ ایرانویج شروع می‌کند و توصیفی از آن را به دست می‌دهد. بار دیگر اشاره به این که رود دائیتیه در آن‌جا قرار دارد، و این که زیباترین و نیک‌ترین سرزمین آفریده‌ی اهورامزدا بود و دور نبود که همه‌ی مردم به آن‌جا بکوچند. اما اهریمن در آن‌جا مار و زمستان سخت را آفرید و به این ترتیب، زیستن در آن‌جا را دشوار ساخت چندان که در هر سال، ده ماه زمستان بر آن سرزمین چیره شد و دو ماه دیگر نیز هوا سرد بود.[2] در همین جاست که جمشید با اهورامزدا انجمن می‌کند و برای مقابله با دیو سرما ساختن ورجمکرد را بر عهده می‌گیرد.[3] چنان که از این موارد آشکار است، ایرانویج تنها سرزمینی اساطیری و خاستگاهی آرمانی برای اقوام ایرانی نیست، که با آیین پادشاهی جمشیدی و دین زرتشت نیز پیوندهایی دارد، از این رو چندان عجیب نیست که کیخسرو، نماد شاه فرهمند در اساطیر باستانی، بارها در *اوستا* پهلوانِ سرزمین‌های ایرانی خوانده شده است.[4] شفافیت این کاربرد در هرمزدیشت بیشتر شده است، در آن‌جا که ایرانویج با مفهومی سیاسی مانند فره کیانی هم‌نشین شده، چنان‌که می‌خوانیم: «درود بر فرّ کیانی، درود بر ایرانویج...»[5].

۱. رام‌یشت، ۱، ۲.

۲. *وندیداد*، فرگرد نخست، بندهای ٤-۲.

۳. *وندیداد*، فرگرد دوم، ۲، ۲۱.

٤. اشی‌یشت، ۷، ٤۱ و ٤۳.

۵. هرمزدیشت، ۲۱.

گذشته از نام ایرانویج که موقعیت جغرافیایی روشنی دارد و اشاره‌های مبهم‌ترِ *اوستای کهن* به مردمان آریایی و سرزمین‌های آریایی، عبارت دیگری نیز در *اوستا* وجود دارد که از ریشه‌ی اَیریه گرفته شده و به ویژه با حدس تیمه در مورد پیوند این واژه و مهمان‌نوازی مربوط می‌شود. در *اوستا* ایزدی وجود دارد به نام اَیریه‌مَنَه، که در پارسی باستان و پهلوی نیز هم‌چنان باقی مانده است و به آریامن تبدیل شده است. آریامن در هند باستان نیز وجود داشته است، اما در آن‌جا خدایی تمایزیافته نیست و در میان آدیتیه‌ها قرار دارد که شکل‌های گوناگون خورشید در آسمان را نمایندگی می‌کنند. از این رو معمولاً نامش با میترا و وارونا، که ایزدان خورشید و آسمان هستند، همراه است و به تنهایی جایگاهی مستقل ندارد. ریشه‌ای که تیمه برای مفهوم عمومی آریایی قایل شده، از آن‌جا برمی‌آید که آریامن به معنای «منش دوستانه» و «اندیشه‌ی دوستی» است. هر چند تعمیم دادن آن به مفهومی عام در برابر داسیه‌ها و برجسته‌تر کردن معنای مهمان‌نوازانه‌اش در برابر معنای دیگرش به معنای اصیل و شریف، پذیرفتنی نیست.

در هر حال، در *اوستا*، این ایزد نقشی مجزا بر عهده گرفته است. برای آریامن، دعایی بسیار مشهور و مهم وجود دارد به نام اَریمَن ایشیه که در آغاز بخشی از *گاهان* بوده و بنابراین قدمتش به اواخر هزاره‌ی دوم پ.م. بازمی‌گردد. گذشته از آن، در *اوستا*، آریامن در چندین جا ستوده شده است.[1] در تمام این موارد آریامن با زنان و مردان پرهیزگار و به ویژه با اَشَه مربوط شده است. در ویسپرد توصیفی دقیق‌تر از آریامن وجود دارد. آریامن اَشَوَن (پیرو اشه) است، رَدِ (استادِ) پیروان اشه است، و با پیمان‌ها، بندها، زندها (تفسیرها)، پرسش و پاسخ، و سرودها را از بر

---

۱. *یسنا*، هات ۲۷، بند ۵ و هات ٥٤، بند ۲.

خواندن نسبت دارد.[1] در *وندیداد*، آریامن نقشی مهم‌تر بر عهده دارد و به عنوان ایزدی شفاگر و نابودکننده‌ی بیماری‌ها شناخته می‌شود.[2] او هم‌چنین در پایان جهان و رخدادهای قیامت نیز نقشی مشابه بر عهده دارد و پس از دریافت پیام اهورامزدا، که با پیکی هم‌چون نریوسنگ به دستش می‌رسد، آیینی شبیه به برشنوم را با برای پاکیزه کردن جهان از گند و پلیدی به جا می‌آورد. شرح این مراسم و موقعیت مرکزی آریامن در آن در فرگرد بیست و دوم *وندیداد* آورده شده است. آشکارا این خویشکاری‌های او با مهمان‌نوازی و مهربانی به بیگانگان ارتباطی ندارد و از این رو سخن تیمه دست‌کم در سپهر ایرانی نادرست می‌نماید.

در *اوستا*، گذشته از این ایزد و آن سرزمین که خصلتی اساطیری دارند، حدود ٤٠ بار واژه‌ی اَیریه یا آریایی به کار گرفته شده است. این عبارت را در ترجمه‌های امروزین به «ایرانی» یا «تیره‌های ایرانی» برگردانده‌اند.[3] یکی از کهن‌ترین اشاره‌ها به این واژه در *اوستا* را در آبان‌یشت می‌بینیم، آن‌جا که افراسیاب برای آناهیتا در کاخ زیرزمینی‌اش قربانی می‌کند و درخواست می‌کند که به فرّی که در دریای فراخکرت است و به زرتشت و تیره‌های ایرانی تعلق دارد، دست یابد.[4] در این بند، افراسیاب، تورانی خوانده شده است و در جاهای دیگری هم می‌بینیم که تورانیان در برابر ایرانیان قرار می‌گیرند. مثلاً کیخسرو، که به خاطر پیروزی‌اش بر افراسیاب شهرت دارد، «پهلوانِ سرزمین‌های ایرانی»

---

١. *ویسپرد*، ٢٤، ١.

٢. *وندیداد*، فرگرد بیستم، بند ١١ و ١٢.

٣. مثلاً در ترجمه‌ی *اوستا* از دکتر دوستخواه، ١٣٧٤.

٤. آبان‌یشت، ١١، ٤١.

نامیده شده،[1] و آرش نیز که با جان‌فشانی خود هجوم تورانیان را بی‌اثر می‌سازد، «بهترین تیرانداز ایرانی» لقب دارد.[2] در جایی دیگر، پسران خاندان ویسه، که تورانی هستند، از آناهیتا می‌خواهند تا به ایشان یاری رساند تا سرزمین‌های ایرانی را براندازند.[3] همین درخواست را وَندَرمینیش – برادر ارجاسپ، شاه توران – که به جنگ زریر می‌شتابد، از آناهیتا دارد.[4]

تورانیان که در این موارد هم‌چون پادنهادِ آریه در نظر گرفته شده‌اند، به ویژه به دلایل دینی نکوهش شده‌اند. *گاهان* آنها را پیرو دروغ می‌داند و بارها به این موضوع اشاره شده که به جای خدای راستین، دیوها را می‌پرستند. مثلاً جاماسپ، هنگامی که می‌خواهد با قبایل توریه روبه‌رو شود، آنان را «سپاه بزرگ دیوپرستان» می‌نامد و از آناهیتا می‌خواهد تا او را هم‌چون همه‌ی ایرانیان دیگر از پیروزی بزرگی بهره‌مند سازد.[5] با وجود این، تمایز دینیِ یادشده در عصر زرتشت و تا دیرزمانی بعد، هنوز امری تثبیت‌شده و قطعی نبود، چرا که در فروردین‌یشت بندِ جالبی وجود دارد که در آن فروشی اشونان (روان پرهیزگاران) در سرزمین‌های ایرانی و تورانی ستوده شده‌اند.[6]

از تمام این حرف‌ها برمی‌آید که آریایی در *اوستا*، به تیره‌های خاصی از قبایل ایرانی‌نژاد و ایرانی‌زبان اشاره می‌کند که کشاورز و یکجانشین بوده‌اند و با تورانی‌های کوچ‌گرد و مهاجم تفاوت داشتند. با وجود این، مفهوم آریه

---

۱. آبان‌یشت، ۱۳، ٤۹ و رام‌یشت، ۸، ۳۲ و ارت‌یشت، ۷، ٤۱ و٤۳.

۲. تیریشت، ٤، ٦.

۳. آبان‌یشت، ۱۵، ۵۸.

٤. آبان‌یشت، ۲۷، ۱۱۷.

۵. آبان‌یشت، ۱۷، ٦۹.

٦. فروردین یشت، ۳۱، ۱٤۳ و ۱٤٤.

در این بندها نشانگر تمایز نژادی و زبانی و دینی نیست. چرا که تمام اسم‌های تورانی (مانند افراسیاب، ویسه، ارجاسپ و...) بدون استثنا ریشه‌ای ایرانی دارند و پهلوانان و شاهان تورانی هنگام نبرد همان خدایان ایرانی (به ویژه آناهیتا و وایو) را با استثنای معنادارِ اهورامزدا می‌پرستند و برای‌شان قربانی می‌کنند. از *اوستا* حتا چنین برمی‌آید که آیین قربانی و شمار دام‌های کشته‌شده به افتخار خدایان نیز نزد ایرانیان و تورانیان یکسان بوده است.

از این رو، تفاوت میان ایرانیان و تورانیان، یا اَیریه و توریه، را باید تمایزی در سبک زندگی دانست که قاعدتاً با الگوهای خویشاوندی و درگیری‌های میان قبایل همسایه نیز تشدید می‌شده است. به همین دلیل، عبارت سرزمین‌های ایرانی، که در اوستایی «اَیریه دَهیانوم» خوانده می‌شود، به قلمرو سکونت ایرانیان یکجانشین و کشاورز اشاره می‌کند که در آن گیاهان و جانوران گوناگون زندگی می‌کنند[۱] و نیروهای اهورایی گاوها و گیاهان سودمند را برای مردمان در آن می‌پرورند.[۲] چنان که مثلاً در تیریشت، وقتی طلوع تیشتر به مثابه آورنده‌ی فال نیک یا بد ذکر می‌شود، این عبارت را می‌بینیم که «*آیا سرزمین‌های ایرانی از سالی خوب برخوردار خواهند بود؟*» و این سالِ خوب به سالِ پرباران و بارآور از نظر کشاورزی اشاره دارد، چنان که در کتیبه‌ی داریوش نیز خشک‌سالی «دوشیارَه» یعنی سال بد نامیده شده است[۳]. در همین یشت، بار دیگر از سرزمین‌های ایرانی یاد شده و گفته شده که اگر مردم درست تیشتر را بستایند،

۱. فروردین‌یشت، ۱، ۱۰.

۲. فروردین‌یشت، ۱۱، ۴۳ و ٤٤.

3. DPd 17.

بیماری و سیلاب و دشمنان به آن راه نخواهند یافت.[1] دقیقاً شبیه به این گزاره در بهرام‌یشت هم وجود دارد[2] و همان است که در کتیبه‌ی داریوش، با ارجاع به اهورامزدا، به دروغ و سالِ بد و دشمن برگردانده شده است.

سرزمین‌های ایرانی، با وجود این، مسکن قبایل و اقوام گوناگونی هستند که در کشورهایی شانزده‌گانه زندگی می‌کنند. فهرستی از این سرزمین‌ها را در فرگرد نخست *وندیداد* و مهریشت می‌توان یافت. این سرزمین‌ها از سویی با کشاورزی و از سوی دیگر با مهر پیوند دارند. چون این مهر است که به این قلمرو خانمان‌های خوش و سرشار از سازش و آرامش می‌بخشد،[3] و وقتی در قالب خورشید از فراز کوه‌ها سر بیرون می‌کشد به خانمان‌های ایرانی می‌نگرد.[4] دشمن مهر، که بعدها دشمن بزرگ اهورامزدا نیز به شمار آمد، مایه‌ی فساد و تباهی در این قلمرو است، چنان که در خردادیشت چنین می‌خوانیم: «*... من تو و دروج را از خانمان‌های ایرانی/ آریایی بیرون می‌رانم*».[5]

۵. چند قرنی پس از آن که اوستا در ایران شرقی تدوین شد، ایرانیانِ ساکن نیمه‌ی غربی ایران‌زمین نخستین نظام سیاسی جهانی را تأسیس کردند و شاهنشاهی هخامنشی را بنیان نهادند. زبان این مردم پارسی باستان بود که

۱. تیریشت، ١٦، ٥٦ و ۵٨.

۲. بهرام‌یشت، ١٧، ٤٧.

۳. مهریشت، ١، ٤.

٤. مهریشت، ٤، ١٣.

۵. خردادیشت، ۵.

خویشاوند نزدیک اوستایی محسوب می‌شد. در کتیبه‌های هخامنشیان که به پارسی باستان نوشته شده است، برای نخستین بار مفهوم آریایی به معنایی نزدیک به آنچه امروزه فهمیده می‌شود، به کار گرفته شد.

از نظر تاریخی، کهن‌ترین سند از زبان پارسی باستان، لوحی زرین است که در همدان یافت شده و به آریارمنه شاه پارس و نیای کوروش بزرگ منسوب است. این کتیبه به احتمال نزدیک به یقین چند نسل پس از زمان زمام‌داری این پادشاه و در زمان داریوش بزرگ نگاشته شده است. این کتیبه از چند نظر در بحث ما اهمیت دارد. نخست آن که دارنده‌ی آن، شاه پارس است و این کهن‌ترین شخصیتی است که، بنابر سندی مکتوب در زبان‌های ایرانی، شاهِ پارس‌ها خوانده شده است. به عبارت دیگر، این نخستین نیای دودمانِ رو به درخشش هخامنشیان است. نامش، آریارمنه، از دو بن آریا و رَمَنَه تشکیل یافته است که روی هم رفته «آرامش‌دهنده به آریاییان» معنا می‌دهد.

پس از آن، کتیبه‌ی بیستون را داریم که کهن‌ترین بیانیه‌ی سیاسی اقوام ایرانی در زبانی ایرانی است و آغاز نظم نوین هخامنشی را مستند می‌سازد. در کتیبه‌ی طولانی بیستون، عبارت آریایی تنها یک بار در اواخر متن به کار گرفته شده است، اما در همان یک مورد دلالتی بسیار مهم دارد، داریوش در اواخر کتیبه‌ی خویش، می‌گوید:



وَشنا اَورَمَزداهَه ایم دیپیمَئی تیام اَدَم اَکونَوَم پَتیشَم اَریا-آهَه اوتا پَوَستایه اوتا چَرما...

به خواست اهورامزدا این بود نبشته‌ای که من برساختم که به زبان آریایی بود و بر الواح گلین و بر چرم نگاشته شده بود...[1]

در این‌جا می‌بینیم که آریایی، برای اشاره به زبان پارسی باستان و خطی که دانشمندان برای این خط ابداع کرده بودند به کار گرفته می‌شود. از این‌جا معلوم می‌شود که داریوش به وجود خوشه‌ای از زبان‌های ایرانی آگاهی داشته، که پارسی نیز در آن می‌گنجیده، و روی هم رفته آریایی خوانده می‌شده است. هم‌چنین داریوش می‌دانسته که تا آن زمان این زبان‌ها خطی مستقل برای خود نداشته‌اند، و به این موضوع افتخار می‌کند که به امر او خطی برای این زبان آریایی برساختند. این نکته البته طبیعی می‌نماید. چرا که داریوش در آن زمان شاه تمام اقوام ایرانی و آریایی بوده است و ستون‌های قدرت خویش را نیز بر این اقوامِ نیرومند استوار کرده بود. داریوش اما، مفهوم آریایی را در معنایی نژادی نیز به کار می‌گرفت، چرا که در کتیبه‌ی نقش‌رستم، در آن‌جا که خودانگاره‌ی خود را برای آیندگان تصویر می‌کند، چنین می‌گوید:

من داریوش‌شاه... شاه در این بومِ بزرگ و تا دوردست‌ها (گسترده)، پسر ویشتاسپ هخامنشی پارسی، پسر یک پارسی، آریایی، از نژاد آریایی.[2]

همین عبارت در کتیبه‌ی داریوش در شوش[3] نیز آمده است و دقیقاً به همین شکل در کتیبه‌ی خشایارشا در تخت‌جمشید نیز تکرار شده است.[4] این بسامد زیاد از تکرار یک عبارتِ قالبی، نشانگر آن است که «پسرِ ... هخامنشی

1. DB 88-92.
2. DNa 8-15.
3. DSe 13- 14.
4. Xph 6-13.

پارسی، آریایی از نژاد آریایی» بخشی از خودانگاره‌ی رسمی شاهان هخامنشی بوده است و هم‌چون شعاری رسمی در گوشه‌وکنار تکرار می‌شده است. بر مبنای این کاربردِ واژه‌ی آریایی، تردیدی در این امر نمی‌توان داشت که این عبارت بخشی از هویتِ پارس‌ها و اقوام ایرانی را در دوران زمام‌داری این شاهان صورت‌بندی می‌کرده است. با توجه به ظهور این کلمه در این معنا در کتیبه‌ی بیستون، چنین می‌نماید که داریوش واژه‌ی آریایی را، که در آن هنگام نامی مشترک و عمومی برای مردم و قبایل ایرانی یکجانشین بوده، برگرفته و آن را برای نام‌گذاری تمام اقوام ایرانی و زبان ایشان به کار گرفته است.

زمانی که واژه‌ی آریایی در کتیبه‌ی بیستون وارد شد، اقوامی در ایران‌زمین زندگی می‌کردند که خود را، در قالبی هند و ایرانی، آریایی می‌دانستند. اما این آریایی بودن ساختاری متفاوت داشت. از سویی، معنایی جغرافیایی را حمل نمی‌کرد، چنان که هندیان نیز مانند ایرانیان آن را به کار می‌بردند. دیگر آن که بیشتر صفتی خوشایند برای اشاره به خودی در برابر بیگانه بود، تا مفهومی که هویت سیاسی یا فرهنگی ویژه و متمایزی را برساند. این واژه به سادگی شریف و نجیب و اصیل معنا می‌داد و نامی بود که اعضای قبایل هند و ایرانی خود را بدان می‌نامیدند تا از بومیانی که در سرزمین‌های تازه فتح‌شده می‌زیستند، متمایزشان کند.

عمومی بودنِ کاربرد واژه‌ی آریایی تا پیش از عصر داریوش از این‌جا روشن می‌شود که قبایل و اقوام زیادی وجود داشته‌اند که خود را با مشتقی از این واژه مشخص می‌کردند. با مرور *تواریخ* هرودوت از مردمی به نام آریاسپَه خبردار می‌شویم که کوروش را هنگام سفرش به ایران شرقی از گرسنگی نجات دادند و به همین دلیل از او لقب نیکوکار را دریافت کردند. این آریاسپ‌ها، همان آریاسپی‌هایی بودند که هنگام سفر اسکندر به هند با او برخورد کردند و چون اسکندر خود را تناسخ کوروش می‌دانست و از کردارهایش تقلید می‌کرد، از او گزندی ندیدند. هم‌چنین با

اتکا به کتابخانه‌ی تاریخی دیودور از سرزمینی به نام آریانا خبر داریم که فرای آن را همان هرات دانسته است، اما گویی وسعتی بیشتر داشته و سیستان را نیز در بر می‌گرفته است. این نظر، به ویژه با هواداری پرشور نیولی رواج یافته که آریاسپه‌ها را هم مقیم سیستان می‌داند و مرکز جمعیتی‌شان را شهرِ بُستِ کهن می‌داند و زرتشت را نیز مقیم همین شهر می‌پندارد.[1] اگر چنین باشد، مسأله‌ی بسامد زیاد واژه‌ی آریه در *اوستا* و کشمکش ایشان با تورانی‌ها نیز می‌تواند به رویارویی آریاسپه‌های کهن و قبایل کوچ‌گرد همسایه‌شان ترجمه شود که معقول می‌نماید.

با وجود این، کاربردهای خاصِ پیشاهخامنشی مقدمه‌هایی برای پیوند خوردن این مفهوم با نظامی هویتی جدید شده بود. اسطوره‌ی کاملاً ایرانی ایرانویج، که به سرزمینی ویژه و خاستگاهی مشترک برای اقوام ایرانی دلالت می‌کرد، پیش‌درآمدی برجسته و استوار بود برای مشتقِ «ایران» که به زودی از این واژه زاده می‌شد. رواج اسم‌هایی که عنصر آریا را در خود داشتند نیز علامت دیگری بود که توجه به این مفهوم را نشان می‌داد. چنان که مثلاً نیایی مشترک مانند ایرج، که نقطه‌ی تمایز ایرانیان و تورانیان را نشانه‌گذاری می‌کرد، نمونه‌ای بود که به هم‌تباری و هویت مشترک اقوام ایرانی، و دیگری پنداشته شدنِ خویشاوندان کوچ‌گردشان، دلالت داشت.

با وجود این، کاربرد سیاسی این واژه به شکلی که در کتیبه‌ی بیستون می‌بینیم نوظهور بود و به این شکل تا پیش از آن سابقه نداشت. به ویژه تعمیم این عبارت به برچسبی برای زبان‌ها نوآوری مهمی بود و از آن‌جا ناشی می‌شد که در عصر داریوش عبارت «آریایی» در مقام مفهومی سیاسی و وابسته به هویت ملی بازتعریف شد. این امر از آن‌جا معلوم می‌شود که، با وجود حضور واژه‌ی آریایی در مقام نشانه‌ای زبانی/ نژادی و هویت‌بخش در کتیبه‌های هخامنشیان،

---

۱. نیولی، ۱۳۸۱.

کاربرد عمومی آن تا دیرزمانی همان وضعیت مبهم و سیال قدیمی خود را حفظ کرد و به صورت برچسبی برای اقوامی ناهمگون باقی ماند که گاه هویت‌هایی متمایز و جمع‌ناپذیر هم داشتند. مفهوم تازه‌ی آریایی، در معنای نژاد و زبان تمام اقوامِ ایرانی تابع هخامنشیان، تا دیرزمانی به متن‌های دیگر راه نیافت چنان که مثلاً در *تواریخ* هرودوت، که سه نسل پس از داریوش نوشته می‌شد، واژه‌ی آریه همواره به استان هرات اشاره می‌کند و ردپایی از این مفهوم هخامنشی آریایی در آن‌جا نمی‌توان یافت. هر چند هرودوت در شرح اقوام حاضر در لشگرکشی خشایارشا به یونان، می‌گوید که پارس‌ها و مادها آریایی خوانده می‌شدند.[1]

٦. تبارشناسی واژه‌ی آریایی در ایران‌زمین، و تصاحب آن توسط شاهان هخامنشی، الگویی تاریخی است که به روشنی با مرور متن‌های کهن می‌توان آن را تشخیص داد. این که واژه‌ی آریایی را نخستین بار – و برای دیرزمانی، تنها – اقوام هند و ایرانی به کار می‌برده‌اند به قدر کافی روشن است و پیوند این واژه با هویت قومی و زبانی نیز به قدر کافی گویاست. هم‌چنین این نکته معلوم است که کاربرد آن در زمینه‌ی هندی در حد نوعی صفتِ اجتماعی نشانگر اصالت و نجابت باقی ماند. به احتمال زیاد، این معنای آریایی – یعنی صفتی عام برای مردم نجیب و شریف – شکل نخستینِ کاربری آن را نشان می‌دهد.

این نکته نیز آشکار است که «آریایی» در زمینه‌ای ایرانی به مفهومی هویتی برکشیده شد. هر چند مقدمه‌هایی برای این دلالت در زمینه‌ی هندی نیز وجود داشت، اما در ایران‌زمین بود که آریایی‌ها خاستگاه جغرافیایی اساطیری‌ای

---

١. هرودوت، کتاب هفتم، بند ٦١ و ٦٢.

یافتند؛ نیای مشترکی مانند کیومرث را به دست آوردند؛ کشمکش‌های خود را با اقوام همسایه در قالب اسطوره‌ی احتمالاً سکایی نبرد سه برادر صورت‌بندی کردند؛ و خود را از نوادگان ایرج دانستند که احتمالاً شکلی دیگر از همان اسطوره‌ی ایرانویج است. در این‌جا بود که کلمه‌ی آریایی، برای نخستین بار، هویتی اجتماعی را صورت‌بندی کرد که به کشمکش میان نوآمدگان و بومیان با تمایزهای زبانی و ریختی و زیستی بارزشان مربوط نمی‌شد، بلکه به تفاوت‌هایی در سبک زندگی و باورها و در کل، ساخت اجتماعی بازمی‌گشت.

به این دلیل است که در *اوستا*، و حتا در بافت کتیبه‌های هخامنشی، آریایی‌ها و ایرانی‌ها را در برابر رقیبانی مانند تورانی‌ها و سکاها می‌بینیم که از نظر زبانی و نژادی و از دید امروزینِ ما، آنان نیز آریایی بوده‌اند. این تدقیق مفهوم آریایی و منسوب شدنش به یک نظام اجتماعی خاص، و در نهایت پیوند خوردنش با قلمروی جغرافیایی، همان چیزی بود که این کلمه را از میان انبوه واژگانِ هویتی دیگر برکشید و به نمادی برای برچسب‌گذاری شاهنشاهان هخامنشی تبدیلش کرد.

این لقب تا دیرزمانی دوام آورد و تا هزار سال بعد در نظام سیاسی ایران‌زمین کاربرد خود را بی‌تغییر حفظ کرد. چنان که لقب شاهان ساسانی به نقل از منابع یونانی βασιλευσ βασιλεων Αριανων (باسیلئوس باسیلئون آریانون) بوده است.[1] عبارتی که می‌توان دقیقاً به «شاه شاهان، آریایی» ترجمه‌اش کرد. لقبی که شباهتش به «شاهنشاهِ آریایی پسر آریاییِ» داریوش نمایان است. به این ترتیب، خاستگاه ایرانی این مفهوم و اهمیتش در صورت‌بندی هویت ملی تردیدی نیست. اما در مورد فرآیند این امر و متغیرهای حاکم بر آن پرسش‌ها بسیار است. به راستی چرا در این

---

۱. نیولی، ۱۳۸۷: ۱۷۱.

زمانِ خاص، در پگاه زایش نخستین دولت جهانی بود که این واژه دستخوش چنین تحولی شد؟ چگونه شد که واژه‌ی مبهمی مانند آریایی، و نه کلمه‌ی دقیق‌تری مانند پارسی یا زرتشتی، چنین باری را به دوش کشید و چرا در زمان داریوش؟

٦. از قرن هجدهم میلادی به بعد، برخی از نظریه‌پردازان اروپایی، که به ویژه دل‌نگرانِ پیشینه‌ی تاریخی دولت‌های نوظهورشان بودند، کوشیدند تا این هویت را تنها بر اساس نژاد و زبان بازتعریف کنند و به این ترتیب مفهومی مانند هلنی یا آخائی را نشانگر وجود نوعی هویت جمعی یونانی در جهان باستان بدانند و خویشتن را وارث آن قلمداد کنند. با وجود این، چنین برداشتی از مفهوم هویت در جهان باستان از فرافکنی نیازهای فرهنگی اروپاییانِ عصر مدرن ناشی شده است، و نه شواهد تاریخی. در جهان باستانِ پیشاهخامنشی، هویت جمعی مردمان بر اساس تمام این ارکان شکل می‌گرفت. زبان و نژاد (یعنی شکل ظاهری) مشترک، لزوماً می‌بایست با قلمروی جغرافیایی بسته و مرزبندی‌شده و منسجمی ترکیب شود و نظامی از معابد و باورهای دینی متمرکز و سلسله‌مراتبی بر آن حاکم شود و دولتی مدیریت اقتصادی آن و پشتیبانی نظامی از آن را بر عهده بگیرد تا هویتی مشترک تعریف شود.

در شرایطی که برخی از این عناصر – مثل زبان و نژاد و دین – وجود داشته اما دولت یا سازماندهی دینی غایب بوده، اثری از هویت جمعی نمی‌بینیم. نمونه‌ی بارز آن، یونانیان و اعراب هستند که اولی تا عصر زودگذرِ فیلیپ مقدونی و دومی تا دوران اسلام، فاقد سازماندهی سیاسی و دینی بودند. هر دو این مردمان نیز این سازماندهی را در قالب هویتی مستقل به سرعت و طی یک نسل از دست دادند، چرا که سازماندهی سیاسی و دینی‌شان از رشد طبیعی نهادهای اجتماعی‌شان برنخاسته بود و ضرورتی نظامی بود که از تراکم جمعیت زیاد و همسایگی‌شان با قلمرویی ثروتمند، مانند ایران، ناشی می‌شد. در نتیجه، سازماندهی این جوامع جز بارقه‌ای زودگذر نبود تا جمعیت شناور و

فقیرشان بسیج شوند و بتوانند قلمرو ایران‌زمین را تسخیر کنند. پس از آن، بار دیگر این مردم به قومیتی پیروز و چیره در زمینه‌ای بزرگ‌تر و کهن‌سال‌تر از هویت‌های فرهنگی تبدیل شدند که دست‌بالا یک قرن سلطه‌ی سیاسی خویش را حفظ کردند و بعد در زمینه‌ای که تسخیر کرده بودند، حل شدند.

تحلیل سازماندهی‌های مقطعی یادشده، نیاز به بحثی مفصل و جداگانه دارد. در این‌جا به همین مقدار می‌توان اکتفا کرد که این الگوی سازماندهی، به خاطر زمان کوتاهِ دگردیسی‌اش و جهشی بودنِ ظهورش، از پیچیدگی‌های سازمانِ اجتماعی تمدن‌های ریشه‌دار بی‌بهره است و با وجود این، به دلیل پدید آوردن نیروی نظامی پیروزمند، شکلی از هویت جمعی را تولید می‌کند که به ویژه بر زبانِ مشترک و نظام خویشاوندی قبیله‌ای متکی است و خود را در قالب روایت‌های رزمی و ستایش از ثروت و برخورداری صورت‌بندی می‌کند. این حقیقت، که با وجود خیزش پیروزمندانه‌ی ایشان و سیطره‌ی حدود یک قرنی‌شان بر ایران‌زمین کشور مستقلی به نام یونان و عربستان تا قرن بیستم وجود نداشته‌اند، نشانگر زودگذر بودنِ این نوعِ از هویت است. و هم‌چنین است در مورد مغول‌ها و سکاها و سایر اقوام کوچ‌گردی که برای مدتی بر جوامع شهرنشین چیرگی نظامی می‌یابند.

این شواهد، نشانگرِ آن است که هم‌زبانی و نژاد مشترک در جهان باستان برای ظهور هویت جمعی کافی نبوده است و حتا آن‌گاه که با جرقه‌ای از دولت و تمرکز دینی ترکیب می‌شده، تنها، سایه‌ای از هویت جمعی را در زمینه‌ی فرهنگ سرزمین‌های فتح‌شده پدید می‌آورده است. واژگونه‌ی این بحث نیز مصداق دارد. یعنی حتا زمانی که زبان و نژاد و حتا دین مشترکی وجود داشته، آن‌جا که مردم در قالب دو نظام سیاسی و دینی متمایز سازماندهی می‌شدند، هویت‌هایی متمایز می‌یافتند. چنان که بابلیان و آشوریان جنگی درازدامنه را با یکدیگر از سر گذراندند و دولت‌شهرهای

یونانی همواره در حال کشمکش و جدال با هم بودند و هم‌چنین بود روابط میان قبایل عرب با هم و کنش متقابل ایلوری‌ها و مقدونی‌ها، در حالی که دین تمام این گروههای در حال کشمکش یکی بوده است.

به این ترتیب، مشکلی که داریوش با آن روبه‌رو بود بسیار پیچیده بود. داریوش در زمانی به قدرت رسید که تنها الگوی شناخته‌شده برای زایش هویت جمعی، همین ترکیبِ زبان، نژاد، دین و دولت در قالب یک واحد جغرافیایی محدود و بسته بود. شاهنشاهی هخامنشی اما، از زیربنای اصلی هویت یعنی زبان و دین و نژاد مشترک بی‌بهره بود. این شاهنشاهی دولتی عظیم بود که تمام مردم شهرنشین و همه‌ی هویت‌های ریشه‌دارِ روزگار خود را در قلمرو میانی در بر می‌گرفت. از این رو، داریوش نمی‌توانست بر زبان یا نژاد یا دینِ مشترک مردم تابعش تکیه کند و هویتی مشترک برای ایشان پدید آورد.

روشی که به گمان من نخستین بار به دست توانای کوروش هم‌چون میوه‌ی نبوغی جوشان ابداع شد، و در زمان داریوش صورت‌بندی رسمی و شفاف یافت، آن بود که هویت‌های محلی و ریشه‌دارِ مردمی مانند بابلیان و مصریان و بلخیان و ایلامیان، که گاه چند هزاره سابقه داشتند، دست‌نخورده و محترم باقی بماند، اما در قالب رمزگانی با قواعد یک‌دست بازتعریف شود و در کلیتی بزرگ‌تر با هویتِ نوظهور «پارسی- ایرانی» گره بخورد.

به این ترتیب، اقوام گوناگونی که در قالب شاهنشاهی با هم متحد شده بودند، زبان، نژاد، لباس، جنگ‌افزار، هنر، و منابع اقتصادی ویژه‌ی خویش را حفظ کردند، اما در پیکره‌ی یک واحد سیاسی عظیم و هویت ملی عظیم با هم ترکیب شدند. از این‌جا به بعد، دیگر بابلیان و مصریان و بلخیان و ایلامیان یک ملتِ مستقل نبودند، که قومیتی در دلِ یک ملیتِ فراگیرِ هخامنشی بودند. دقتی که هنگام توصیف تمایزهای این اقوام در آثار تاریخ‌نویسانی مانند هرودوت و پلوتارک دیده می‌شود، نشانگر کارآیی این سیاست در رمزگذاری هویت‌های منطقه‌ای است. هم‌چنین این حقیقت

که نظم هخامنشی دو و نیم قرن دوام آورد و شماری بسیار بسیار اندک از شورش‌های استقلال‌طلبانه‌ی اقوام تابع را از سر گذراند، نشانگر آن است که برنده/ برنده بودنِ این سیاست و سودمند بودنش برای همه‌ی اعضای این اتحادیه‌ی بزرگ، برای حفظ انسجام این دولت جهانی کفایت می‌کرده است.

با وجود تمام این حرف‌ها، داریوش هنگام صورت‌بندی این سیاست با مشکلی بزرگ روبه‌رو بود. آن هم این که برخی از اقوامی که در حاشیه‌ی شاهنشاهی می‌زیستند، فاقد سابقه‌ی نویسایی و تجربه‌ی دولت متمرکز و دین یکپارچه بودند. به بیان دیگر، بسیاری از قلمروهای حاشیه‌ای شاهنشاهی، پیشینه‌ی تاریخی لازم برای پدید آوردن هویتی منطقه‌ای و قومی را نداشتند. حدس من آن است که هخامنشیان در این شرایط دست به کاری بلندپروازانه زدند و بر مبنای الگوی مدیریت دیوان‌سالارانه‌ی خودشان، برای این مردم هویتی جمعی پدید آوردند. از این روست که می‌بینیم استان‌هایی مانند ایونیه و اربایه و سکائیه پدیدار می‌شود، و جالب آن که در زمان زمام‌داری شاهان گوناگون و طی دگردیسی ساختار دیوان‌سالارانه دستخوش بازتعریف هم می‌شود.

مشکلی که به این ترتیب با هویت‌سازی برای اقوام پیرامونی حل شد، تنها به سرزمین‌های دوردستی که می‌بایست مدیریت شوند مربوط نمی‌شد، که در قلب قلمرو هخامنشی نیز وجود داشت. حقیقت آن است که خودِ اقوام ایرانی که تازه چند قرن بود به فلات ایران کوچیده بودند، هم‌چون اقوام پیرامونی از سابقه‌ی هویت‌سازِ یادشده بی‌بهره بودند. دستگاه مدیریتی هخامنشیان گذشته از پیرامونیانی که باید برای مدیریت شدن هویتی مشترک می‌داشتند، با مرکزنشینانی نیز روبه‌رو بود که می‌بایست با معنایی مشابه مدیریت شوند.

الگوی حرکت نظامی کوروش بزرگ نشانگر آن است که به خوبی به تمایز میان قبایل آریایی و غیرآریایی آگاه بوده است و سیاستی هوشمندانه را در ارتباط با این نکته در پیش گرفته است. کوروش پس از تسخیر پارس و

ماد و ایلام، که هسته‌ی مرکزی شاهنشاهی هخامنشی محسوب می‌شد، نزدیک‌ترین قلمرو همسایه – یعنی لودیه – را به دلیل تهدید نظامی‌اش فتح کرد، و بعد به اندرون ایران‌زمین بازگشت و تا مرزهای سکونت اقوام یکجانشین ایرانی پیش رفت. در تاریخ‌ها، چنین آمده که وقتی کوروش در سارد بود، خبردار شد که مردم بلخ و خوارزم و ایران شرقی بر او شوریده‌اند و بنابراین ناگزیر شد به سرعت به آن سو لشگر بکشد.

هر چند احتمالاً رخدادی شبیه به این در آن روزگار رخ داده است، اما انگیزه‌ی اصلی لشگرکشی‌های کوروش به این‌سو و آن‌سو، به گمان من سرکوب انقلاب‌ها نبوده است. چرا که در کل دوران سی ساله‌ی حکومت او شمار انقلاب‌ها و شورش‌ها بسیار اندک بوده است. حرکات نظامی کوروش، اگر در کل نگریسته شود، از منطقی درونی پیروی می‌کند و قاعدتاً تأسیس نهاد غول‌آسا و پایداری مانند شاهنشاهی هخامنشی می‌بایست چنین منطقی را نیز پشت سر خویش داشته باشد. این منطق آن بود که کوروش قصد داشت پیش از خیز برداشتن برای فتح جهان، نخست بر اقوام ایرانی حاکم شود و ایشان را در قالبی یگانه منسجم کند. او این کار را از قلمرو پدری خویش – انشان – آغاز کرد و با گرفتن ایلام و ماد، رهبر اقوام ایرانی ساکن در نیمه‌ی غربی ایران‌زمین شد. آن‌گاه لودیه را به دنبال حمله‌ی شاه آن‌جا تسخیر کرد، و این به گمانم واکنشی بود که از تهدید نظامی آن قلمرو بر می‌خاست و البته از یاد نبریم که در آن هنگام در آناتولی و قلمرو لودیه نیز اقوام ایرانی کم نبودند، چندان که پایتخت لودیه به افتخار یکی از این اقوام ایرانی، که بسیار هم به کوروش وفادار بود یعنی اسپرده‌ها، سارد نامیده می‌شد.

آن‌گاه کوروش به ایران خاوری تاخت و سرعتِ چیره شدنش بر آن قلمرو نشان می‌دهد که سابقه‌ای از استیلای ماد در آن بخش، و هم‌چنین تمرکزی سیاسی – به احتمال زیاد در بلخ – پیشاپیش وجود داشته است. یک نشانه در تأیید اهمیت بلخ آن که در سپاه خشایارشا ویشتاسپ – شهربان بلخ – فرمانده‌ی سکاهای هوم‌خوار هم بود

و در زمان فروپاشی هخامنشیان نیز شهربان بلخ هم‌چنان بر استان‌های همسایه سروری داشت و وقتی قرار شد برای کمک به داریوش سوم در برابر اسکندر سپاهی بسیج کند، هندیان و سغدیان زیر فرمانش گرد آمدند.[1] کوروش در این لحظه، توانسته بود تمام اقوام ایرانی را با هم متحد کند. این همان نیرویی بود که فتح برق‌آسا و سریع بابل و بالکان را برایش ممکن کرد، و به فرزندش کمبوجیه اجازه داد تا مصرِ کهن‌سال را در کمتر از یک سال بگیرد.

کوروش و نوادگانش، هر چند در بسیج سیاسی اقوام ایرانی کامیاب شده بودند، اما با این مسأله روبه‌رو بودند که نمایندگی طیفی بسیار متنوع از قبایلِ نیرومند ایرانی را بر عهده گرفته بودند. قبایلی که سرکشی دوران کوچ‌گردی خود را حفظ کرده بودند، و دست‌کم تا یک نسل بعد – مثلاً در جریان شورش‌های سال ۵۲۲ پ.م. بر ضد داریوش – آماده بودند تا به کانون‌های رقیب قدرت بپیوندند.

سیاستی که هخامنشیان در پیش گرفتند، آن بود که هم‌زمان با سازماندهی هویت محلی در مناطق پیرامونی، شکلی از این هویت را نیز در مرکز تأسیس کنند. دلیلِ آن که مقدونیان/ یونانیان، اعراب و مغولان پس از فتح ایران‌زمین در فرهنگ این سرزمین حل شدند، اما هخامنشیان چنین نشدند و برعکس هویتی تازه و بسیار بسیار دیرپا را تأسیس کردند، همین سیاست هوشمندانه‌شان در قلمروی فرهنگ بود. شاهان هخامنشی توانستند با محترم شمردن هویت‌های کهن‌سالِ ایلامیان و مصریان و بابلیان و بلخیان وفاداری ایشان را به خود جلب کنند و با برساختن هویت‌های نوظهوری مانند عرب‌ها و یونانیان و سکاها در نقاط پیرامونی اقوام شناور و آشوبزده‌ی این بخش‌ها را مدیریت کنند. در عین

---

1. Arrian, *Anabasis*, II, 8, 3.

حال، آنان توانستند با تعریف هویتِ نوظهورِ ایرانی، که در آن هنگام هسته‌ی مرکزی هویت هخامنشی خوانده می‌شد، اقوام ایرانی را نیز با هم متحد کنند.

این اقوام با اقوام پیرامونی در این نکته تفاوت داشتند که مرکزنشین بودند و ستون فقرات ارتش هخامنشی را برمی‌ساختند و هم‌زمان با اقامت در قلبِ جغرافیایی شاهنشاهی، بدنه‌ی سازمانی و بازوهای مدیریتی آن را نیز تشکیل می‌دادند. برخی از این اقوام پیشاپیش شکلی از سازمان‌یافتگی را به دست آورده بودند. پارس‌هایی که تا این هنگام با ایلامیان یکی شده بودند و مادهایی که وارث گوتی‌ها و لولوبی‌ها و ماناها به شمار می‌رفتند، به همراه مردم بلخ و خوارزم، که تمدن‌هایی دیرپا برای خود داشتند، مهم‌ترینِ این اقوام محسوب می‌شدند. اما در زمینه‌ی همین دولت‌های کهن‌سال، سیلابی از قبایل ایرانی کوچگرد و نیرومند وجود داشتند که اتفاقاً از نظر نظامی محور اقتدار هخامنشیان بودند و هنوز در هیچ یک از این مراکز شهرنشین و متمدنِ ایرانی‌تبار جذب نشده بودند.

احتمالاً در دوران کوروش و کمبوجیه و قطعاً در عصر داریوش کارِ تدوین هویتی مشترک برای این اقوام به انجام رسید. داریوش در چند جا نشان داد در دستیابی بر نقاط اشتراک میان اقوام و قبایل و برساختن هویتی مشترک بر مبنای آن استاد است. یکی از آنها، به خودِ هویت هخامنشی بازمی‌گردد که تا پیش از او وجود نداشت. داریوش که، در واقع، غاصب تاج‌وتخت بود و سلطنت را از بردیا پسر کوروش به زور ستانده بود از سویی، با دختران کوروش ازدواج کرد و شاهنشاهی مانند خشایارشا را با خونِ آمیخته‌ی کوروش– داریوش پدید آورد و از سوی دیگر، به دنبال نیایی مشترک گشت که خاندان این دو رده از شاهنشاهان را با هم متحد سازد. چنین نیایی وجود داشت و پدر بزرگ همان آریارمنه‌ای بود که به کتیبه‌اش اشاره کردیم. به این ترتیب، او نام نیای این آریارمنه و جد مشترک خاندان خودش

و کوروش را برای نامیدن هویتِ تازه‌ی شاهنشاهی برگزید. از آن هنگام، دولتی که کوروش بنا نهاده بود، و کمبوجیه تا مرزهای جهانِ شناخته‌شده برای مردم آن روزگار بسطش داده بود، هخامنشی نام گرفت.

داریوش همان تدبیری را که برای اتحاد شاخه‌ی دودمانی خویش و شاخه‌ی خانوادگی کوروش به کار بسته بود، برای یکپارچه کردنِ تمام اقوام ایرانی نیز به کار گرفت. اقوام ایرانی‌زبان و ایرانی‌نژادِ آن روز، در چندین مرکز بزرگِ شهری مانند انشان و شوش و بلخ و هگمتانه و ری و خوارزم و بُست و گابه (اصفهان) متمرکز بودند. با وجود این، بخش مهمی از این مردم زندگی کوچ‌گردانه داشتند و در قالب قبایلی مانند ساگارتی و پارتاکنه در مسیرهایی دام‌دارانه آمد و شد می‌کردند. به گمان من، این داریوش بود که برای نخستین بار نامی مشترک به تمام این اقوام داد و همه‌ی ایشان را آریایی خواند.

آریایی تا آن زمان نامی عمومی بود که در زبان‌های هند و ایرانی سابقه داشت و هم‌چون صفتی برای اشاره به خودانگاره‌ی ایشان به کار گرفته می‌شد. اما چنان که استفاده از آن را مرور کردیم، دلالتی سیاسی یا جغرافیایی نداشت و به نجابت و شریف بودنِ گروهی از مردم و قبایل در برابر بیگانگان دلالت داشت. از زمان داریوش بود که تمام اقوامِ مرکزی ایرانی نام گرفتند، چرا که زبانی آریایی داشتند و شاهنشاهانی بر ایشان حکومت می‌کردند که آریایی بودند و آریایی‌نژاد.

مفهوم آریایی، به این ترتیب، دچار دگردیسی مهمی شد. پیش از آن، آریایی برچسبی مبهم و فراگیر بود که مانند واژه‌ی هلنای (Ἑλεναι) یونانی به اقوامی از هم گسیخته و پراکنده با خصوصیات مشترکِ ظاهری یا زبانی اشاره می‌کرد. پس از آن، اما، این واژه برای نامیدن مردمی که قدرت سیاسی را در قلمرویی جهانی در دست داشتند به کار رفت؛ مفهومی که نژاد و زبان و چیرگی سیاسی را هم‌زمان در بر می‌گرفت.

مفهوم آریایی، چندان نیرومند و کارآمد بود که پس از فروپاشی هخامنشیان، هم‌چنان دوام آورد. هنر هخامنشیان در این بود که نظامی آزاد از زایش معنا و هویت را بنا نهادند که در آن ظرف‌هایی پیش‌ساخته و متکی بر ضرورت‌های دیوان‌سالارانه برای سازماندهی وجود داشت، اما هر نوع خلاقیت اقوام تابع در درون آن محترم شمرده می‌شد. این آزادی و رواداری دلیلِ برآمدن و شکوفا شدنِ «آریایی‌ها» شد. چرا که قبایل تازه متحدشده‌ی ایرانی، که بر این زمینه‌ی متکثر و پویا سیطره داشتند، هویت خود را نیز هم‌چون برآیندی از این منش‌ها پیکربندی کردند.

هسته‌ی مرکزی این هویت، البته، از اندوخته‌ی کهن اقوام ایرانی تشکیل شده بود. زرتشتی‌گری، که دینِ یکتاپرستانه‌ی شگفت‌انگیز ایرانیان شرقی بود، در ترکیب با آیین مغانه، که گویا دین رسمی پادشاهی ماد بود، چارچوب دینی این هویت را برمی‌ساخت و اساطیر پهلوانی کهن هند و ایرانی استخوان‌بندی تاریخ اساطیری آن را تشکیل می‌داد. این‌ها همه با نوآوری‌های چشمگیر هخامنشیان در سازماندهی سیاسی و نظامی قلمروشان، و ایدئولوژی سیاسی‌شان با محوریتِ اَبَرانسان «پارسی» گره می‌خورد. مرزهای این هسته‌ی مرکزی، اما، نسبت به منش‌های سایر اقوام کاملاً تراوا بود. به همین دلیل هم شریک شدن در آن برای اقوام دیگر ممکن بود. از این رو بود که پس از دو نسل چیرگی مقدونیان، سکاهایی که پیش از این خارج از قلمرو هخامنشی زندگی می‌کردند اما فرهنگ ایشان را پذیرفته بودند، در نقش ناجیان ایرانیان ظاهر شدند و خود را ایرانی دانستند و در همین مقام هم پذیرفته شدند، چندان که اساطیر حماسی ایرانی و روایت‌هایی مانند رستم در دوران ایشان و به مثابه ردپای کردارهای‌شان برای ما به یادگار مانده است.

در این بستر معنایی می‌توان مفهوم ایرانویج را بازبینی کرد. دلالت معنایی این عبارت را نویسندگان گوناگون معاصر به اشکال متفاوت تفسیر کرده‌اند. اما بیشتر ایشان در مورد مضمون جغرافیایی آن توافق دارند. مورگن‌شتیرن

آن را «سرزمین مردم آریایی» ترجمه کرده است،[1] مری بویس آن را «سرزمین سنتی ایرانی‌ها» دانسته[2] و فرای، شبیه به او، آن را «سرزمین باستانی ایرانی‌ها» فهم کرده است. گایگر آن را «سرزمین زادگاه مردم اوستایی» دانسته[3] و اشپیگل آن را «زادگاه اساطیری هند و ایرانی‌ها» در نظر گرفته است،[4] بی‌توجه به این که چنین واژه‌ای تنها در زمینه‌ی ایرانی وجود دارد و در بافت منابع هندی نظیری ندارد. پراشک آن را «قلمرو ایرانی‌های آریایی» فهم کرده[5] و سایکس با تعبیری شاعرانه و به نظرم بی‌پایه آن را «زیستگاه و خانه‌ی گمشده‌ی ایرانی‌ها» دانسته است.[6]

جدیدترین دیدگاه به نیولی تعلق دارد که به خوبی این دیدگاه‌ها را جمع‌بندی کرده و با همه مخالفت کرده است.[7] او به پیروی از آرای نیبرگ[8] و هنینگ[9]، ایرانویج را سرزمینی اساطیری دانسته و آن را در درون سنت دینی زرتشتیان تعریف کرده است. از دید او، ایرانویج روایتی دینی و زرتشتی است که به کوهِ میانی گیتی مربوط می‌شود. او هم‌چنین کوشیده این کوه مقدس را نزد ایرانی‌ها (هَرا یا البرز) و هندی‌ها (مِرو) یکی بداند و دلیل سرما و زمستان دیرپای ایرانویج را ارتفاع زیادش دانسته است. از دید او این نام در اصل دلالتی اساطیری داشته و اصولاً به مکانی

1. Morgenstierne, 1974: 271.
2. Boyce, 1975: 275.
3. Geiger, 1882: 31.
4. Spiegel, 1887: 123.
5. Prasek, 1906: 29.
6. Sykes, 1930: 97.
7. Ngoli, 1989: 49-51.
8. Nyberg, 1938: 326.
9. Henning, 1951: 43.

جغرافیایی اشاره نمی‌کند و بدان دلیل به منابع اوستایی راه یافته که پیروان زرتشت زادگاه وی را در مرکز گیتی، یعنی در بالای کوه مرکزی عالم، قرار می‌داده‌اند.

دیدگاه نیولی به نظرم نادرست می‌نماید. پیش از هر چیز، اشاره‌های مهریشت و رام‌یشت نشان می‌دهد که نام ایرانویج به سنت زرتشتی منحصر نبوده و در سرودهای بازمانده از ایزدان باستانی ایرانی نیز به چشم می‌خورد. دیگر آن که در درون سنت زرتشتی هم هیچ اشاره‌ی دیگری به کوهستانی بودن زادگاه زرتشت وجود ندارد، در حالی که تصویر زاده شدنِ پیامبر بر کوه میانی گیتی اگر واقعاً وجود می‌داشت ارجاع‌های بیشتری به کوه و بلندای آن را می‌طلبید، چنان که مثلاً در مورد هوم و روییدنش بر ستیغ کوه‌ها چنین اشاره‌هایی را فراوان می‌بینیم. در مقابل، تصویری که در منابع پهلوی از دوران جوانی پیامبر ایرانی داریم و در *گاهان* هم بافتی سازگار با همان را می‌بینیم، به سرزمینی کوهستانی اشاره نمی‌کند و بیشتر به سرزمین‌های بارور سغد و خوارزم و بلخ شبیه است تا بلندای کوهی اساطیری. به علاوه، این سرزمین در سیاهه‌ی سرزمین‌های دیگری قید شده که همه‌شان بی‌تردید دلالتی جغرافیایی داشته‌اند و دلیلی ندارد این یکی را در غیاب شواهدی محکم از بقیه متمایز بدانیم. اشاره‌های موجود به ایرانویج و کوه مرو هم قابل مقایسه نیستند. در مورد ایرانویج و رودها و سرزمین‌های همسایه‌ی آن با شخصیت‌های تاریخی و پیامبران و پهلوانانی انسانی روبه‌رو هستیم، در حالی که داستان‌های مربوط به کوه مرو در منابع هندی بیشتر به خدایان تعلق دارد و آدمیان در آن کمابیش غایب هستند.

بر این مبنا، پیشنهادم آن است که ایرانویج را به شکلی که از متن‌های باستانی برمی‌آید بخوانیم. ایرانویج به خاستگاه اساطیری آریایی‌ها اشاره می‌کند، ولی دلالتی جغرافیایی را ایجاب می‌کند. این خاستگاه اولیه، در نهایت، به سرزمینی در میانه‌ی قلمروهای دیگر تبدیل شده و در نظامی هفت‌گانی که به هفت اقلیم باور دارد، هم‌چون مرکز گیتی

و خونیرث بازتعریف شده است. در منابع اوستایی به روشنی سرزمینِ آریایی‌ها (یعنی ایران) را داریم که در شکل باستانی و ازلی‌اش ایرانویج بوده و در شکل کنونی و تحقق‌یافته‌اش خونیرث است. اتفاقاً، بر خلاف نظر نیولی، ایرانویج در مرکز گیتی قرار ندارد و بر اساس شمارش سرزمین‌های شانزده‌گانه، انگار در شمالی‌ترین و دوردست‌ترین نقطه‌ی گیتی قرار گرفته است.

این وضعیت ازلی و خاستگاه اولیه، در نهایت پس از کوچ و استقرار آریایی‌ها، به جهانی منتهی شده که به هفت اقلیم تقسیم شده که ناحیه‌ی مرکزی و مقدس‌اش خونیرث نام دارد. این خونیرث است که در مرکز گیتی قرار گرفته و اتفاقاً ارتباط زیادی هم با زندگی‌نامه‌ی زرتشت برقرار نمی‌کند و آشکارا به منابعی متأخرتر و احتمالاً سنتی متمایز – سنت مهرپرستانه – تعلق دارد که تقدس عدد هفت در آن جایگیر شده است. در روایت اوستایی، این بخش از گیتی بین هند (و احتمالاً قفقاز) و میان‌رودان (و احتمالاً خوارزم) قرار گرفته، و دلِ سرزمین‌هاست. در منابع پارسی باستان سرزمین آریاها همان مرکزی است که در میانه‌ی هند و کوش و سارد و بلخ قرار دارد و ساکنانش همان کسانی هستند که اورنگ شاهنشاهی را بر دست می‌برند. نمی‌دانم دیگر چه رمزگانی و چه صورت‌بندی‌ای با چه دقتی لازم است تا نشان دهد که کشوری به نام سرزمین آریایی‌ها (ایران) وجود داشته است و مردمش هم از این موضوع خبر داشته‌اند! کافی است منابع را مرور کنیم تا دریابیم که ساکنان ایران‌زمین در عصر هخامنشیان تصویری روشن و دقیق و جغرافیایی از کشور خود در ذهن داشته‌اند. تصویری که آن را به دو شکل متفاوت اما سازگار و هم‌خوان در ادبیات دینی و سیاسی خویش صورت‌بندی کرده بودند و این هر دو نیز تا پایان قرون میانه و حتا تا امروز هم‌چنان باقی است و هویت این مردم را تعیین می‌کند.

۷. واژه‌ی آریایی را امروز دانشمندان اروپایی به ندرت به کار می‌برند. زبان‌شناسان، که نخستین معرفی‌کنندگان این مفهوم در معنای مدرنِ کلمه بودند، ترجیح می‌دهند به جای آن از عبارتِ «هند و اروپایی» استفاده کننده، و مطالعات هند و اروپایی امروز به پژوهش‌هایی اطلاق می‌شود که تا چند دهه پیش مطالعات آریایی نام داشت. ویسهوفر در مقاله‌ی فشرده و جامعی کاربردهای این کلمه در متن‌های مدرن پیش از جنگ جهانی دوم را جمع‌بندی کرده است.[۱] جنبش نازی‌ها و پیامدهای فاجعه‌بار آن به قدری برای جهان متمدن گران تمام شد که حتا از واژه‌ی آریایی دلالت جمعیتی و تاریخی‌اش را هم حذف کرده‌اند. گویی این کلمه تابویی باشد که باید در حد امکان از آن پرهیز کرد.

این پرهیز و آن نادیده انگاشتن البته قابل درک است. بزرگ‌ترین جنگ قرن بیستم و پرتلفات‌ترین نبرد دوران مدرن در اروپا پیرامون این واژه پدیدار شد و بدیهی است که فرزندان و نوه‌های کسانی که به خاطر آریایی بودن یا نبودن یکدیگر را به قتل می‌رساندند، امروز از این کلمه گریزان باشند. با وجود این، باید پذیرفت که مشکل از الگوی هویت‌یابی شتابزده و خشونت‌طلبانه‌ی اروپاییان بوده است، نه واژه‌ی آریایی یا هر واژه‌ی دیگر.

هر چند اروپاییان دلایلی هیجانی و عاطفی برای گریزان بودن از این واژه دارند، ایرانیان به دلایلی نیرومندتر، از دیرباز به این عبارت علاقه‌مند بوده‌اند. واژه‌ی آریایی در زبان ما هم‌چنان معنای نخستین خود (اشرافی و برگزیده) را حفظ کرده است، و این را می‌توان از واژگانی که با این بن‌واژه ساخته شده‌اند (مانند دلیر، ایران، ایرج و...) دریافت. در کشور ما این واژه بار هویتی و مثبت خود را هم‌چنان حفظ کرده است و در طول دو و نیم هزاره‌ای که از رواجش می‌گذرد نه نبردی نژادی را موجب شده و نه به خونریزی و ستم و بیداد نسبت به غیرآریایی‌ها انجامیده است. دلیل

---

۱. ویزه‌هوفر، ۱۳۸۸، ج. ۵: ۲۴۵–۲۲۱.

این خوش‌خیم بودنِ کاربرد این واژه در ایران‌زمین، آن است که هویتی راستین و نه مصنوعی و سرهم‌بندی‌شده را نمایندگی می‌کرده است و برچسبی بوده که اقوامی هم‌هویت اما گوناگون در زمانی بسیار طولانی خویشتن را بدان می‌نامیده‌اند.

از این رو در مقام یک تعیین موضع، بر این گمانم که واژه‌ی آریایی را باید در همان معنایی که برای هزاران سال برای ما داشته است به کار گرفت و به جای تقلید از اروپاییانی که نخست از آن سوءاستفاده کردند و بعد از کاربردش شرمسار گشتند، تعبیر کهن و اصلی و ریشه‌دار خود را از آن حفظ کرد.

این پیشنهاد نه تنها به خاطر ارج و قرب تاریخی این واژه در زبان ما و نه تنها به دلیل رواج مشتق‌های گوناگون آن در زبان فارسی و سایر زبان‌های ایرانی است که علت اصلی، در موقعیت امروزین ما نهفته است؛ موقعیتی شکننده که در آن نیاز به بازتعریف هویت خویش داریم. در این موقعیت خاص، به تک تک معناهایی که در درازنای تاریخ‌مان برای این تعیین هویت کارآیی داشته است، نیاز داریم. در شرایطی که گُرج و ارمن و تاجیک و افغان و آرانی و عرب و به تازگی آذری از اتحاد دیرپای اقوام ایرانی ناامید شده‌اند و با بسنده کردن به خرده‌هویت‌های کوچک و محقر می‌خواهند جایی برای خویش در جهان بیابند، به واژگانی از این دست نیاز داریم. واژگانی که دیرزمانی است دیگر معنایی نژادی را حمل نمی‌کنند، اما هم‌چنان یادآور روزگاری هستند که این اقوام با یکدیگر یگانه شدند و هدیه‌ای ارزشمند به نام کشور آریایی‌ها – ایران – را به جهان عرضه کردند.



گفتار سوم: نیزه‌ی پارسی و کمان پارتی

«آودا خشناساهی اَدَتَئی اَزدا بَواتیی پارسَهیه مَرتیهیه

دورَیی اَرشتیش پراگَمتا. اَدَتَیی اَزدا بَواتی پارسَه مَرتیه

دورَییِی هَچا: پارسا پرتَرَم پاتی یجَتا»

اگر می‌اندیشی که چند است شمار کشورهایی که داریوش‌شاه زیر فرمان دارد، پس نگاره‌ها را بنگر که اورنگ مرا بر دوش دارند. آن‌گاه خواهی دانست که نیزه‌ی مرد پارسی بسی دورترجای رفته و بسی دورتر از پارس رزم جسته و نبرد آورده است.[1]

کتیبه‌ی آرامگاه داریوش بزرگ در نقش‌رستم

۱. گویا داریوش نخستین کسی بود که از نیزه‌ی مرد پارسی سخن گفت و به این حقیقت اشاره کرد که جنگاوران پارسیِ نیزه‌دار در سراسر جهان کهن به نیرومندی و قدرت شهره بوده‌اند. هم او در کتیبه‌ی نقش‌رستم، چنین متنی را بر گورنوشته‌ی خود حک کرده: «*مردی هستم ورزیده، هم به دست و هم به پا. به هنگام سواری، سوارکاری خوبم. در تیرافکنی، تیراندازی چیره دستم، چه بر اسب باشم و چه پیاده. در نیزه‌وری، نیزه‌وری خوبم. خواه از روی*

۱. هرودوت، کتاب ۱، بند ۳٤.

اسب و خواه از روی خاک»[1]. دقیقاً همین عبارت، در کتیبه‌ی خشایارشا در تخت‌جمشید نیز دیده می‌شود.[2] این نکته که داریوش سربازان خویش را با نیزه‌های‌شان شناخته و خویشتن را به خاطر هنرش در نیزه‌بازی ستوده باشد، البته چندان هم دور از انتظار نیست، چرا که می‌دانیم داریوش خود برای دیرزمانی به عنوان نیزه‌دارِ کمبوجیه، فرزند کوروش، در نظام ارتشی هخامنشیان خدمت می‌کرد،[3] و گویا خشایارشا نیز پیش از نیل به مقام شاهنشاهی چنین مقامی را در برابر داریوش داشته است. از این رو، چند نکته آشکار می‌شود. نخست آن که در ارتش هخامنشی، منصبی والا به نام نیزه‌داری وجود داشته است که بالاترین درجه‌ی آن به نیزه‌داری شاهنشاه مربوط می‌شده است و دارنده‌ی آن سپهبدی عالی‌رتبه محسوب می‌شده است، در حدی که ولیعهدِ نام‌داری مانند خشایارشا و سردار برجسته‌ای مانند داریوش زمانی دارنده‌ی آن بوده‌اند.

اگر بخواهیم به منابع غیرایرانی بنگریم، مضمونی مشابه را در آثار هرودوت می‌یابیم. هرودوت در بیشتر مواردی که به نیزه‌داران اشاره می‌کند، ایرانیان را در نظر دارد و بارها به نگهبانان نیزه‌دارِ شهربانان ایرانی و یا سپه‌داران پارسی که نیزه‌دارانی را در نبردها رهبری می‌کرده‌اند، اشاره می‌کند. اما برجسته و برگزیده بودنِ نیزه‌داران پارسی را در *تواریخ* او، هنگامی می‌توان باز دید که از رژه‌ی ارتش ایران سخن می‌گوید.

---

۱. نقش رستم، D Na.

۲. تخت‌جمشید، X Pi.

۳. هرودوت، کتاب ۳، بند ۱۳۹.

رژه نمایش انضباط در نهادِ ارتش است. رژه رفتن از سویی تمرین هماهنگی و رفتار منسجم و در هم پیوسته میان اعضای یک گروه رزمی است و از سوی دیگر با بازنمودن این انضباط تأثیری روحیه‌دهنده و نمادین در چشم تماشاگران و ذهن خودِ سربازان دارد. تا جایی که از تاریخ‌ها برمی‌آید، نخستین سردارِ تاریخ که رژه رفتن را در ارتش‌ها ابداع کرد کوروش بزرگ هخامنشی بود. رژه‌ی بزرگ کوروش، که نخستین رژه در تاریخ جنگ جهان هم هست، به روایت هرودوت – که به خاطر اشتباه‌های عددی‌اش نام‌دار است – چهل هزار نفر را در بر می‌گرفته است، که تقریباً با قطعیت می‌توان آن را نادرست دانست. چرا که بزرگ‌ترین ارتش‌های آن دوران که در زمان جنگ بسیج می‌شدند، در حدود سی هزار تن جمعیت داشتند و بسیج چهل هزار تن برای نمایشی نظامی معقول نمی‌نماید. با وجود این، نمایشی که کوروش ترتیب داد به قدری چشمگیر بوده که روایتش تا دوران هرودوت باقی مانده و اعدادی از این دست را در اذهان حک کرده است. بر اساس این گزارش، کوروش در هنگام رژه در مرکز سپاه حرکت می‌کرد و پیشاپیش وی چهار هزار نیزه‌دار پارسی حرکت می‌کردند. پس از ایشان، دو هزار نیزه‌دار در هر طرفش راه می‌سپردند و پشت سرش هم دو هزار سوارکار پیش می‌رفتند.

هرودوت در بند دیگری از *تواریخ* رژه‌ی سپاه خشایارشا هنگام خروج از سارد را توصیف می‌کند.[1] در این گزارش، جبهه‌ی پیشین ارتش از هزار سواره تشکیل می‌شده که با هزار پیاده‌ی نیزه‌دار پارسی دنبال می‌شده‌اند. بعد خشایارشا که بر ارابه‌ای سوار بوده پیش می‌آمده، و بعد از او هزار نیزه‌دار پارسی دیگر حرکت می‌کرده‌اند. پس از آنها هزار سواره، و بعد ده‌هزار نیزه‌دار دیگر قرار داشتند و بعد از آنها ده هزار سواره‌ی دیگر حرکت می‌کرده‌اند که در هر

---

۱. هرودوت، کتاب ۵، بندهای ۴۰ و ۴۱.

طرف‌شان ده هزار سواره‌ی دیگر قرار داشتند. اعداد در این‌جا هم معقول نیست و نامحتمل است خشایارشا در شرایط صلح 34 هزار سپاهی پارسی را برای نمایش قدرت در سارد به رژه وا دارد. بر این نکته باید تأکید کنم که این رژه، چنان که در جایی دیگر نشان داده‌ام،[1] در شرایطی جنگی رخ نداده است بلکه به زمانی مربوط می‌شود که درگیری‌های محلی میان دولت‌شهرهایی یاغی مانند آتن و دولت‌شهرهای همسایه‌اش – که هوادار ایران بودند – در دید تاریخ‌نویس دولتی آتن به صورت نبردی تمام‌عیار بین شاهنشاهی پارس و یونانیان بازنموده شده است.

شاید بهترین برگه برای فهم جایگاه نیزه‌داران در سلسله‌مراتب ارتش هخامنشی، نگریستن به موقعیت ایشان در رژه‌ها باشد. چنان که از دو شاهد بالا برآمد، شاهنشاه هنگام رژه در میان چند هزار پیاده‌ی نیزه‌دار پارسی حرکت می‌کرده است و این الگویی است که در زمان نبرد داریوش سوم و اسکندر بار دیگر به آن برمی‌خوریم. این سربازان پارسی نیزه‌دار، که همواره در زمان رژه یا جنگ در اطراف شاه بوده‌اند، همان کسانی هستند که هرودوت با بد فهمیدن یک واژه‌ی پارسی ایشان را جاویدان می‌نامد.

آنچه هرودوت با دانش نیم‌بند خود از زبان پارسی باستان با عنوان جاویدان نامیده، در اصلِ پارسی‌اش «اَنوشیَه» بوده که نگهبان معنا می‌دهد. اما به سادگی می‌توان آن را با «انوشَه» – یعنی جاویدان – اشتباه گرفت. به این ترتیب، کسانی که هرودوت با نام جاویدان‌ها می‌شناسدشان، در اصل نگهبانان پادشاه هخامنشی بوده‌اند و نام رسته‌شان هم نگهبان معنی می‌داده است. در هر حال، اگر بخواهیم این غلط مصطلح را حفظ کنیم، باید بگوییم که این جاویدان‌ها از ده هزار سرباز نخبه تشکیل می‌شده‌اند که چند ویژگی عمده داشته‌اند.

---

۱. وکیلی، ۱۳۸۹ (ب).

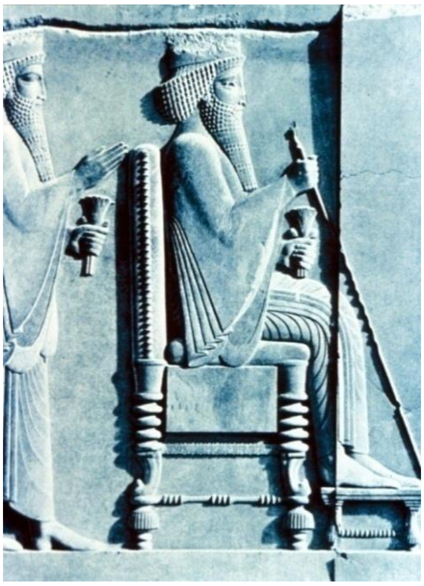
نخست این که نخبه‌ترین سربازان شاهنشاهی هخامنشی بوده‌اند و تک تک سربازان‌شان از نیرومندترین و نژاده‌ترین سربازان برگزیده می‌شده‌اند. هرودوت در چند جا به این نکته که همه‌ی این سربازان پارسی بوده‌اند اشاره می‌کند، اما شواهد بازمانده در تخت‌جمشید نشان می‌دهد که ایلامی‌ها و مادها هم می‌توانسته‌اند عضو این رسته باشند. این سه قوم، همان مردمی بودند که در ابتدای کار و در زمان کوروش بزرگ با رهبری وی با هم متحد شدند و شاهنشاهی هخامنشی را بنا نهادند. به همین دلیل هم می‌بینیم که سوارکاران و سربازان مادی اولین گروهی هستند که در زمان کوروش از مزایا و افتخاراتی هم‌چون پارس‌ها برخوردار می‌شوند. ایلام نیز، چنان که شرحش را در کتابی دیگر داده‌ام،[1] هم‌چنان مرکز شاهنشاهی هخامنشی محسوب می‌شد. چون شوش یکی از پایتخت‌های ایران بود و زبان دیوانی هخامنشیان نیز تا زمان اردشیر ایلامی بود. به این ترتیب، عضویت در رسته‌ی انوشیه در واقع امتیازی بود که نصیب نخبه‌ترین سربازان و نگهبانان قلب شاهنشاهی – یعنی مردم ماد، پارس و ایلام – می‌شد.

بنا به روایت هرودوت، در میان ده هزار تن، هزار تن که نخبه‌ترین سربازان کل ارتش ایران بودند، نیزه‌ای حمل می‌کردند که در انتهای خود به اناری زرین آراسته بود، و نه هزار تنِ دیگر که احتمالاً بر اساس الگویی ایلامی هر ده نفرشان زیر فرمان یکی از آن هزار تنِ نخبه قرار داشت، در انتهای نیزه‌ی خود نارنجی سیمین داشتند. به این ترتیب، نوعی رتبه‌بندی نمادین در میان ارتشیان ایرانی وجود داشته است که به ویژه با نیزه و با تزیینات متصل بر آن پیوند داشته است. این امر



۱. وکیلی، ۱۳۸۹ (الف).





را حتا با کمی احتیاط می‌توان به عصای پادشاهی نیز بسط داد. عصایی که در تخت‌جمشید در دست داریوش دیده می‌شود، و از نظر شکل و اندازه می‌توان آن را به نیزه‌ای کوتاه مانند کرد.

گارد جاویدان یا رسته‌ی انوشیه را نیز کوروش تأسیس کرده بود. این گروه هسته‌ی مرکزی ارتش پارس را تشکیل می‌داد و چنان که از روایت‌های بازمانده از یونانیان برمی‌آید، دشمنان ایرانیان از ایشان بیش از همه هراس داشتند و حضور این گروه در جنگ‌ها تقریباً به معنای پیروزی ارتش ایران بود. چنان که کسنوفانس نیز از حضور جاویدان‌ها در نبرد میان کوروش کوچک و اردشیر سخن می‌گوید و به ترس یونانیان از ایشان و شکست سنگینی که بر ارتش کوروش کوچک وارد آوردند، تأکید می‌کند.[1]

۲. با مرور این شواهد، چنین می‌نماید که نتیجه روشن باشد. در پارس، نیزه سلاح اصلی جنگاوران و جنگجویان بوده است. سربازان پارسی با نیزه‌های خود شناخته می‌شده‌اند و نمادهای نشانگر رتبه و جایگاه و مقام‌شان به نیزه‌های‌شان مربوط شده و بر آنها الصاق می‌شده است.

۱. کسنوفون، ۱۳۷۵.

این البته، به خودی خود چندان مهم نمی‌نماید. بالاخره در هر تمدنی و جامعه‌ای، و در هر مقطعی از تاریخ، ابزاری و وسیله‌ای را می‌بینیم که رواجی بیشتر دارد یا عنصری را در میان وسایل نظامی می‌بینیم که کاربردی بیش از بقیه یافته است. از این رو، شاید تأکید کردن بر رابطه‌ی نیزه با داریوش و خشایارشا و گارد جاویدان، چیزی بیش از یک مدِ زودگذر نبوده باشد. چیزی شبیه به رواج تصادفی نوعِ خاصی از لباس یا رنگ خاصی از کفش در جامعه‌ای. با وجود این، به گمان من نیزه‌ی پارسی، با کفشِ یک تهرانی امروزی یا کلاه دهقانان آلمانی در قرون وسطا، که بی‌تردید آن هم دارای هنجار، رمزگان، و خاستگاه‌های ویژه‌ی خود است، تفاوتی کلیدی دارد. نیزه‌ی پارسی در دو رده از متن‌های ایرانی و غیرایرانی، با تأکید و با بسامدی بالا مورد اشاره واقع شده است. هم داریوش و هم خشایارشا بر اهمیت نیزه و جایگاه مرکزی نیزه در نظام ارتش ایرانی تأکید کرده‌اند و ارتباط خود را با آن پر رنگ کرده‌اند.

از سوی دیگر، تاریخ‌نویسان یونانی که گاه به دلایل سیاسی موضع دشمن پارس‌ها را به خود می‌گرفتند نیز با توازی شگفت‌انگیزی دقیقاً همین مرکزیت را مورد اشاره قرار داده‌اند و بر اهمیت نیزه در نظام ارتش هخامنشی تأکید کرده‌اند. از این رو، چنین می‌نماید که نیزه در عصر هخامنشی مهم بوده باشد. نیزه نیز مانند بسیاری چیزهای دیگر، پدیداری است از رده‌ی «چیز»ها. یعنی عنصری پدیدارشناختی است که از تداوم و استواری و انسجامی زیاد برخوردار است، در حدی که آن را تا پایه‌ی یک چیزِ بیرونی برمی‌کشد و جایگاهش را در مرتبه‌ی یک عنصرِ مستقل و واقعی از جهانی بیرونی و عینی تثبیت می‌نماید. با این تعبیر، نیزه نوعی چیز است و در مقابل رده‌ای دیگر از پدیدارها، یعنی رخدادها، قرار می‌گیرد که در مقابل، پدیدارهایی زودگذر، موقت، پراکنده، و به همین دلیل تا حدودی تفسیرپذیر و نسبی و ذهنی، پنداشته می‌شوند.

نیزه اما، مانند تمام چیزهای دیگر، این قابلیت را دارد که هم‌چون نوعی رمز و نماد در نظامی نشانگانی عمل کند و چنین نیز می‌کند. یعنی نیزه در نظام هستی‌شناختی مردمان عصر هخامنشی، چیزی بوده که در پیوند با چیزها و رخدادهای دیگر مفهوم می‌یافته است. نیزه، مانند هر چیز یا رخداد دیگر، عنصری نمادین است که بخشی از رمزگان زیست‌جهان ایرانیانِ عصر هخامنشی را تشکیل می‌داده و گوشه‌ای از این افقِ معنایی را برای ایشان صورت‌بندی و تدقیق می‌نموده است.

در نگاه نخست، چنین می‌نماید که نیزه عنصری دون‌پایه و فرعی از زیست‌جهان ایرانیان باستان بوده باشد. عنصری که با چیزهایی مانند نماد فروهر، تاج یا اورنگ شاهی قابل مقایسه نیست. به همین ترتیب، انتظار داریم که از رخدادهایی مانند نوروز، یا مراسم رژه، یا جنگ‌های بزرگ اهمیت کمتری داشته باشد. اما حدس من آن است که، بر خلاف آنچه در نگاه نخست به چشم می‌رسد، نیزه عنصری مهم از نظام معنایی و رمزگان عصر هخامنشی بوده است و به ویژه با مفاهیمی مانند جنگ، قدرت، بدنِ نیرومند و ارزش‌های اخلاقیِ پارسی پیوند می‌خورده است. گذشته از این، گمان می‌کنم تبارشناسی برخی از عناصر امروزینِ رایج بر فن‌آوری بدن و قواعد حاکم بر انضباط تن‌ها نیز در نهایت ما را به خاستگاهی می‌رساند که با نیزه‌ی پارسی پیوند دارد.

اگر با این دید رمزشناسانه به نیزه بنگریم و با چنین تحلیلی به جایگاه و موقعیت نیزه در نهادِ ارتش و در نظام اجتماعی هخامنشیان بنگریم، امکانِ طرح پرسش‌هایی بسیار را به دست خواهیم آورد: نیزه به راستی برای پارسیان باستان چه معنایی داشته است؟ چرا نیزه به عنوان اسلحه‌ی سازمانی هخامنشیان برگزیده شده است؟ نیزه برای یک نیزه‌دار پارسی چه مفاهیمی را تداعی می‌کرده است؟ نیزه با این موقعیت و جایگاه و معنا، در چه زمینه‌ی فرهنگی و

چه بافتی از باورها بالیده و رشد کرده است، و در نهایت این پرسش مهم که تاریخ تحول مفهوم نیزه در زمینه‌ی فرهنگ ایرانی چه بوده است؟

۳. برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها، نخست باید بر پرسشی مقدماتی‌تر متمرکز شد: نیزه پیش از هخامنشیان از چه جایگاه و کاربردی برخوردار بوده و برای مردمی که در جهانی پیشاهخامنشی می‌زیستند، چه موقعیت و معنایی داشته است؟

بر مبنای اسناد یونانی چنین می‌نماید که نیزه پیش از ظهور قدرت هخامنشیان هم در میان قبایل ایرانی رواجی بسیار داشته است و به نوعی سلاح محبوب اقوام ایرانی محسوب می‌شده است. هرودوت، هنگامی که درباره‌ی انقراض دولت لودیه سخن می‌گوید، از رویایی می‌نویسد که کرسوس در آن دید پسرش با نیزه‌ای آهنین از پای درمی‌آید، و با وجود آن که دستور داد تا همه‌ی نیزه‌ها را از اطراف پسرش دور کنند، در نهایت، در جریان حادثه‌ای پسرش با نیزه‌ای آهنین کشته شد. این در حالی است که تعبیر شدن خواب کرزوس را می‌توان به ظهور کوروش پارسی و انقراض دولت لودیه هم مربوط دانست، چرا که از سویی کوروش با پارسیانِ نیزه‌دارش به جنگ لودیه رفت و از سوی دیگر می‌دانیم که یکی از دلایل برتری ارتش پارس بر سپاهیان محلی و قومی، این بود که هخامنشیان به فن‌آوری آهن و تولید زره و شمشیر و نیزه‌ی آهنین احاطه داشتند. البته به روایت هرودوت، در میان خودِ لودیاییان هم نیزه امری ناشناخته نبود. لودیه سواره‌نظامی نیرومند داشت که بسیار قوی بود، چون در فن جنگیدن با نیزه از فراز اسب مهارت داشت.[۱] این سواره‌نظام، قاعدتاً همان سواره‌نظام نیزه‌دار لودیایی است که از منابعی دیگر، می‌دانیم که به قبیله‌ی

---

۱. هرودوت، کتاب ۱، بند ۷۹.

ایرانی‌زبانِ اسپرده تعلق داشت و سه قرن قبل از آن، به خاطر دفع کردن تهاجم کیمری‌های غارتگر از مرزهای لودیه، مورد استقبال مردم این سرزمین قرار گرفت و طبقه‌ای جنگاور و اشرافی را در این کشور تشکیل داد.[1] اهمیت این طبقه‌ی جنگاور ایرانی‌تبار در سرزمین لودیه، شاید یکی از دلایلی بوده باشد که مردم این سرزمین پس از جنگ کوتاهی که با کوروش کردند به شهروندانی آرام و هوادار دولت هخامنشی تبدیل شدند. هر چند در متن‌های تاریخ‌نویسان امروز اروپایی که گویا به بندی کوتاه از *تواریخ* هرودوت علاقه‌ی بسیار دارند، تصویری متفاوت با این ترسیم شده است.

هرودوت در جایی دیگر از *تواریخ* می‌گوید که دیااوکو، در آن هنگام که رهبری قبایل ماد را بر عهده گرفت و شهر هگمتانه را ساخت، نیزه‌دارانی را از سراسر ماد برای نگهبانی آن برگزید.[2] هرودوت در جاهایی دیگر هم به این که نگهبانان خاص کوروش، ارشتیاک و هارپاگِ مادی نیزه‌دار بوده‌اند، اشاره‌هایی دارد. هرودوت هم‌چنین به این امر اشاره می‌کند که قبایل ایرانی ماساگت – که به روایتی کوروش در نبرد با آنها به قتل رسید – «*از نظر لباس و تجهیزات با سکاها همانند بودند و نیزه و کمان و تبر داشتند*».[3]

نام واپسین شاه ماد که در یونانی به شکل آستیاگ ثبت شده، بنا بر خوانش هرتسفلد در اصل «اَرش‌تیاگ» بوده است که «نیزه‌انداز» معنا می‌دهد. به همین ترتیب، نام آرش، پهلوان اساطیری ایرانی که با پرتاب تیری در زمان

---

۱. توین‌بی، ۱۳۷۹.

۲. هرودوت، کتاب ۱، بندهای ۹۹ و ۱۰۰.

۳. هرودوت، کتاب ۱، بند ۲۱۵.

منوچهر کیانی مرز ایران و توران را تعیین کرد، به معنای نیزه است و چه بسا که این اسطوره در ابتدا به نیزه‌انداز – و نه کمانگیر – اشاره می‌کرده است. هم‌چنین در یشت‌*ها*، در آن هنگام که فهرستی از نام کَوی‌ها (شاهان کیانی) ارائه می‌شود، به نام کی‌اَرَش بر می‌خوریم که شکل قدیمی همان کیارش امروزی است. کی، که معنای شاه و سرور می‌دهد، لقب امیران ایران شرقی بوده است و ارش هم در زبان‌های ایرانی کهن نیزه معنا می‌دهد.

در مورد اهمیت نیزه در میان مادها و پارس‌های باستانی شواهد دیگری هم در دست است. به روایت هرودوت، مردمی که در شمال سرزمین تراکیه زندگی می‌کردند، قومی ارابه‌ران به نام سیگونای[1] بودند که گفته می‌شد از تبار مهاجران مادی هستند. ناگفته نماند که هرودوت گه‌گاه واژه‌ی مادی را برای اشاره به پارس‌ها نیز به کار می‌برد. این ایرانیان مهاجر لباس‌هایی شبیه ایرانیان می‌پوشیدند و اسب‌هایی کوچک را به ارابه‌های خود می‌بستند. هرودوت می‌گوید که مردم لیگوریا با الهام از نام ایشان بازرگانان را سیگونای می‌نامند و اهالی قبرس هم نام ایشان را به نیزه داده‌اند و نیزه را سیگونای می‌نامند. از این‌جا بر می‌آید که شاخه‌ای از قبایل ایرانی به شمال تراکیه مهاجرت کرده و در آن‌جا کنترل بازرگانی محلی را در دست داشته‌اند. ایشان هم‌چنین جنگاورانی داشته‌اند که در هنر نیزه‌بازی نام‌دار بوده‌اند، در حدی که مردم قبرس نام ایشان را با نیزه مترادف شمرده‌اند.[2]

با جمع بستن این شواهد، و مرور اسناد تاریخی‌ای که صفوف منظم نیزه‌داران سومری و مصری را باز می‌نمایند، آشکار می‌شود که نیزه در جهان پیش از ظهور کوروش، سلاحی رایج و مرسوم بوده است و با این همه در

---

[1] σιγγυναι

۲. هرودوت، کتاب ۵، بند ۹.

میان قبایل ایرانی از ارج و قربی بیشتر برخوردار بوده است. در حدی که دیوان‌سالاری رسمی حاکم بر اقوام ایرانی، نمادپردازی ارتش هخامنشی و تصویر ذهنی تاریخ‌نویسان غیرایرانی از ایرانیان، همگی، نیزه را در بطن فن جنگاوری ایرانیان قرار می‌داده‌اند.

٤. اگر به منابع ایرانی بازگردیم، خواهیم دید که با وجود اهمیت نیزه در میان ارتشیان هخامنشی، در دوران‌های قدیمی‌تر چنین مرکزیتی برای نیزه وجود نداشته است. در کهن‌ترین متن حماسی فارسی، که *یادگار زریران* نام دارد، نیزه را در دست پهلوانی جادوگر می‌بینیم که دشمن ایرانیان است. *یادگار زریران* ماجرای نبردهای خیونان با ایرانیانِ تازه زرتشتی‌شده است. خیونان، خود قبایل کوچ‌گرد ایرانی‌ای بودند که به آیین باستانی آریاییان پایبند بودند و زرتشتی شدن پسرعموهای کشاورز خود را در فلات ایران خوش نداشتند. در این داستان، کی‌گشتاسپ پس از زرتشتی شدن با تمرّدِ ارجاسپ‌شاه روبه‌رو می‌شود که شاه خیونان است و گویا در ابتدای کار خراج‌گزار وی بوده است. ارجاسپ، به همراه سرداری به نام ویدرفش که سرداری جادوگر است، به ایران‌زمین می‌تازد و در پی آن نبردی در می‌گیرد که برادر گشتاسپ، زریر، در طی آن کشته می‌شود.

صحنه‌ی مرگ این نخستین شهید دین زرتشتی چنین تصویر شده که وقتی زریر شماری بسیار از خیونان را از پای درآورد، ویدرفش جادوگر برای نبرد با وی بر اسب نشست و نیزه‌ی خویش را، که «افسوده» (جادوشده) بود، بر دست گرفت. این نیزه در دوزخ به دست دیوان با خشم و زهر ساخته شده بود و با آب بزه پرداخته شده بود.[۱]

۱. *یادگار زریران*، بند ٧٤.

آن‌گاه وقتی این نیزه از دل زریر گذشت و او را از پای درآورد، ایرانیان از دور با دیدن این که کمانگیران ایرانی از تیر انداختن دست برداشتند، آگاه شدند که سپهبدشان از پای درآمده است.[1]

در همین متن، چند بند جلوتر از بستور، فرزند زریر، سخن می‌رود که هنگام کشته شدن پدر هنوز کودک بود و با وجود این از عمویش گشتاسپ اجازه خواست تا به میدان رود و کین پدر را بستاند اما گشتاسپ که می‌ترسید در نبر با خیونان کشته شود، به او گفت که «*تو نابرنایی و دفاع رزم‌ها ندانی و انگشتت بر تیر استوار نیست*»[2]. با وجود این، وقتی بستور به نیرنگ اسب و زرهی به دست می‌آورد و در نبرد دلاوری می‌کند، گشتاسپ به او اجازه‌ی نبرد می‌دهد و از ترکش خود تیری بیرون می‌آورد و به او می‌سپارد.[3] بار دیگر وقتی ویدرفش برای نبرد با او اسب می‌خواهد، همان نیزه را که درست به همان شکلِ پیشین توصیف شده بر دست می‌گیرد و به میدان می‌شتابد. آن‌گاه ویدرفش نیزه را به سمت بستور پرتاب می‌کند، اما بستور انگار نیزه را در هوا می‌گیرد، اما آن را به سوی دشمن بازنمی‌افکند، چون روان زریر به او می‌گوید که نیزه را از دست بدارد و تیری از کمان برگیرد و به این ترتیب بستور با تیری که به قلب ویدرفش می‌زند، انتقام خون پدرش را می‌گیرد.[4]

در این روایت، اوج ماجرا، هنگامی است که بستورِ کودک انتقام خون پدر را از ویدرفش جادوگر می‌گیرد. این صحنه با چرخش مهمی در سلاح‌شناسی ایرانیان قدیم همراه است. نیزه، که در عصر هخامنشی سلاح اصلی و

---

۱. *یادگار زریران*، بند ۷٦.

۲. *یادگار زریران*، بند ۸۰.

۳. *یادگار زریران*، بند ۹۲.

٤. *یادگار زریران*، بندهای ۱۰۵–۱۰۳.

افتخارآفرین پارس‌ها بود، در این متن به صورت سلاح دشمنی جادوگر بازنموده شده است و هر بار هنگام اشاره به آن، با این عبارتِ طولانی توصیف می‌شود که: «*فُرَش ای اَفسودَگ ای دیوان اندر دوشوخ پَد خِشم اود زَهر دیستَگ، پَد آبی بَزَگ کَرد*» (نیزه‌ی جادوشده‌ای که دیوان در دوزخ به خشم و زهر ساخته و به آب بزه آلوده بودند).

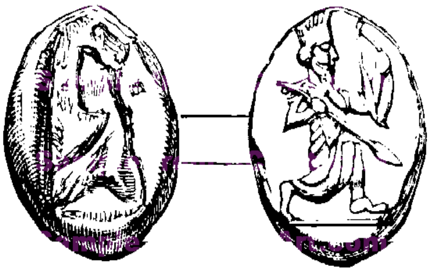
از سوی دیگر، سلاح محبوب بستور و ایرانیان گویی کمان است. چون گشتاسپ به بستور می‌گوید که هنوز جوان است و انگشتش بر تیر استوار نیست؛ هنگام تأیید توانایی جنگی وی تیری به او می‌بخشد؛ و در نهایت هم بستور با تیری ویدرفش را از پای درمی‌آورد. در ضمن این نکته را هم باید در نظر داشت که روان زریر – که مردی مقدس محسوب می‌شود – پسرش را راهنمایی می‌کند تا نیزه را از دست بدارد و تیر و کمان را به کار برد. به این ترتیب، در متن‌های کهن ایرانی گاه با رقابت دو سلاح روبه‌رو می‌شویم که یکی از آنها عبارت است از نیزه، و دیگری کمان.

متن *یادگار زریران*، با توجه به ساختار و عناصر زبان‌شناختی موجود در آن، احتمالاً در اواسط عصر اشکانیان در ایران شرقی نگاشته شده است. این بدان معناست که این متن، با وجود عناصر مفهومی زرتشتی آشکارش، محصول دورانی است که شاهانی روادار و گاه مهرپرست بر ایران حاکم بودند که تبارشان پارتی بود و چنان که خواهیم دید سلاح سازمانی‌شان کمان بود، و نه نیزه.

اشاره به کمان در *یادگار زریران* بدان معنا نیست که این سلاح در اعصار کهن‌تر بی‌اهمیت بوده است. نیزه و کمان به شکلی جالب توجه بر بقایای بازمانده از دوران هخامنشی هم دیده می‌شوند. در واقع، بر لوح‌ها، مهرها و کاشی‌کاری‌های گوناگونی که از دوران هخامنشیان باقی مانده است، یک زوج اسلحه وجود دارند که بسیار تکرار می‌شوند و عبارتند از نیزه و کمان. کسنوفانس در *تربیت کوروش* بر این نکته تأکید می‌کند که پارسیان فرزندان‌شان را

در فن سوارکاری، کمانگیری و نیزه‌وری پرورش می‌دادند و اقتدار ایشان را نیز به همین سه عنصر مربوط می‌داند. هم‌چنین در کتیبه‌ی بیستون، داریوش در دستش کمانی را گرفته و دو نفری که پشت سرش ایستاده‌اند به ترتیب کمان و نیزه در دست دارند.

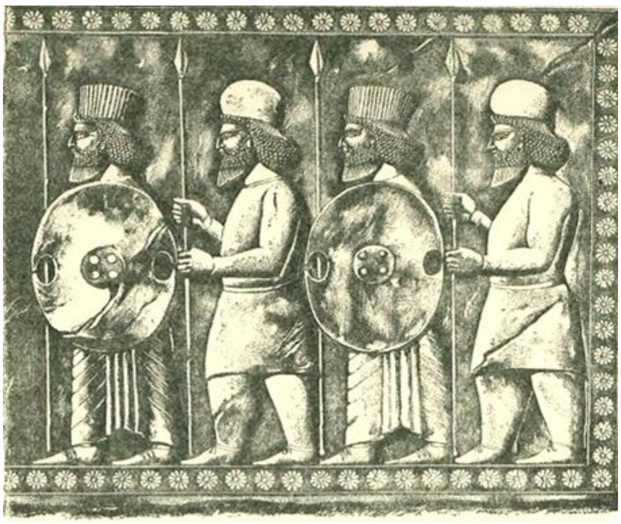
با وجود این، در عصر هخامنشیان کمان و نیزه با وجود اهمیتی که در تمدن ایرانی داشته‌اند از موقعیتی هم‌پایه برخوردار نبوده‌اند. اگر از نقش‌مایه‌ی بیستون بگذریم، نقش کمان معمولاً بر آثار کوچک و تقریباً عامیانه دیده می‌شود. مهر مشهور داریوش که در آن شاه سوار بر گردونه‌ای در حال شکار شیر با تیر و کمان است، نمونه‌ای از این امر است. با وجود این، منحصر بودن نقش کمان‌داران بر آثار کوچک نباید به اهمیت اندک‌شان تعبیر شود، چرا که داریوش بر سکه‌های زرین دریک نیز نقش کمانداری پارسی را حک کرده بود و این نقشی بود که تا دو و نیم قرن بعد هم‌چنان جایگاه خود را بر سکه‌های هخامنشی حفظ کرد. با همین اشاره می‌توان سخن حاکمان دولت‌شهرهای اسپارتی را بهتر دریافت که از این شکایت داشتند که شاهنشاه ایران با چند هزار کماندار پارسی – منظور سکه‌های طلای ایرانی است که به عنوان رشوه به سیاست‌مداران مخالف‌شان پرداخت می‌شد – یونان را تسخیر کرده‌اند. با وجود این، اشاره‌ی یونانیان به کمان‌داران پارسی، تا حدودی گمراه کننده است، چرا که با یک نگاه دقیق به نقش دریک‌های هخامنشی، می‌توان دریافت که سربازان پارسی بر این سکه‌ها در یک دست کمان، و در دست دیگر نیزه گرفته‌اند. نیزه‌ی یادشده، گویا در یونان هم‌چون تیری بسیار بزرگ تفسیر شده و از این رو کل تصویر به کمانگیران منسوب شده باشد. اما اگر نقش دریک را در کنار متن‌های پارسی باستان بگذاریم، به روشنی می‌بینیم که طراحان این ناب‌ترین سکه‌ی جهان باستان، به سادگی دو سلاح اصلی ارتش شاهنشاهی را در دست سربازان پارسی نقش کرده‌اند. حتا در دریک هم نیزه



بر کمان برتری دارد، چرا که این پارسیِ زرین نیزه را در دست راست و وضعیتی جنگی گرفته است، اما کمان را در دست چپ و به صورت نوعی سلاح یدکی نگاه داشته است.

به همین ترتیب، کمان در دیوارنگاره‌ها و نقش‌برجسته‌های تخت‌جمشید هم باقی مانده است. سربازان نیزه‌داری که بر پلکان تخت‌جمشید صف بسته‌اند، گه‌گاه کمانی بر دوش دارند و بسیاری از آنها ترکشی را همراه خود حمل می‌کنند. آنان نیز نیزه را در وضعیتی جنگی – با سرنیزه‌ی به هوا افراشته – در دست گرفته‌اند و کمان را بر دوش انداخته‌اند. یعنی تقریباً همان وضعیتی را مجسم می‌کنند که بر دریک‌ها می‌بینیم. از نظر اسناد نوشتاری هم، نام کمان در متن‌های رسمی هخامنشی نیامده و گذشته از نقش‌رستم که در آن داریوش خودانگاره‌ی خود را با مهارتش در به کار گرفتن کمان و نیزه ترسیم می‌کند، معمولاً این نیزه است که در متن‌ها مورد اشاره واقع می‌شود. به این ترتیب، آشکار است که کمان، با وجود اهمیتی که در عصر هخامنشی داشته و رسمیتی که در ارتش داشته، در مرتبه‌ای فروپایه‌تر از نیزه قرار می‌گرفته و از نمادپردازی‌های غنی آن بی‌بهره بوده است.





نقش مهری که چیرگی شهسوار پارسی نیزه‌دار بر سربازی یونانی را نشان می‌دهد (راست) و حکاکی سربازان پارسی بر صفحه‌ای سیمین (چپ)

در مقابل، نیزه، گذشته از آثار کوچکی مانند مهرها و لول‌ها، بر دیوارنگاره‌ها و آثار سترگ نیز نقش می‌شده است. چنان که خشایارشا و اردشیر در آن هنگام که تخت‌جمشید را می‌ساختند آن را با نگاره‌ی سربازانی آراستند که لباسی پارسی و مادی بر تن داشتند و با وجود آن که به سلاح‌هایی مانند شمشیر و کمان و دشنه مجهز بودند، اما این همه را بر لباس‌های خود می‌آویختند و تنها نیزه را با سربلندی بر دست می‌گرفتند. هم‌چنین در مهرها و نگاره‌های تبلیغاتی‌ای که چیرگی سربازان پارسی بر شورشیان را نشان می‌دهد، معمولاً این پارسی نیزه‌دار است که دشمن را از پای درمی‌آورد. چنان که در مهر مشهوری که چیرگی پارسیان بر یونانیان را نشان می‌دهد، چنین چیزی را آشکارا می‌توان دید. نکته‌ی مهم آن که در این مهر سرباز یونانی نیز نیزه به دست دارد. اما به خاطر پیاده بودن و برهنه بودنِ آشکارش نسبت به سرباز زره‌پوش و نیزه‌دار پارسی از موقعیتی فرودست برخوردار است.

کمان، با وجود اهمیتی که در دوران هخامنشی داشت، پس از انقراض این دودمان و سر بر کشیدن اشکانیان جایگاهی برتر یافت. اشکانیان نیزه‌ی پارسی را از دست نهادند و شمشیری بلند و دو دم را جایگزین آن کردند. این همان شمشیری است که معمولاً در دست تندیس‌های اشکانی دیده می‌شود. شمشیر اشکانی شمشیری بسیار بلند و سنگین بوده که با دو دست به حرکت درمی‌آمده و حدود هزار سال بعد نسخه‌ای از آن در قرون وسطا به عنوان شمشیر شوالیه‌های اروپایی رسمیت یافت.

اشکانیان، با وجود اهمیتی که برای شمشیر بلند قایل بودند، سلاح سازمانی خود را کمان قرار دادند. سورن افسانه‌ای، در آن زمان که برای نبرد با کراسوس رویاروی لژیون‌های رومی قرار گرفت، سوارکارانی سبک‌اسلحه به همراه داشت که کمان‌گیرانی چیره‌دست بودند و با جنگ و گریز و حمله کردن و ترکیب هجوم و بازگشتن و تیر باریدن به هنگام عقب‌نشینی رومیان را کشتار کردند. شکست کراسوس و نابودی سپاهش به دست کمان‌گیران سواره‌ی

سورن به قدری برای رومیان تکان‌دهنده بود که هنوز هم واژه‌ی فارسی پارتیزان (پارتیکان) در زبان‌های اروپایی برای اشاره به همین شیوه‌ی جنگیدن به کار برده می‌شود.

پارتیان هم‌چنین نقش کمان را به عنوان نماد سکه‌های خویش برگزیدند و آن را بر پشت سکه‌های خویش نقش می‌کردند. چنان که در تصاویر می‌بینید، پشت سکه‌ی مهرداد اول (تصویر ۱)، فرهاد سوم (تصویر ۲) و اردوان دوم (تصویر ۳) با نقش کمانگیری نشسته تزیین شده است. این نقش در سکه‌های بسیاری تکرار می‌شود چنان که پارتامَسپ، شاهزاده‌ی پارتی که دست‌نشانده‌ی رومیان بود و با حکم ترویانوس بر اشروسنه حکومت می‌کرد، نیز نقشی مشابه را بر سکه‌ی خود حک کرد (تصویر ٤). نقشی مشابه بر پشت سکه‌ی سنابار، حاکم محلی مرو در حدود ٦٥–۵۰ م، نیز دیده می‌شود (تصویر ۵).





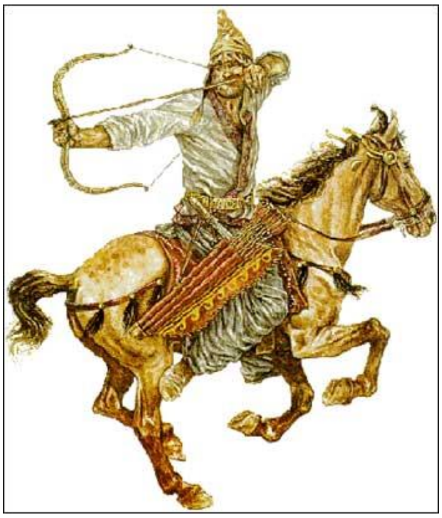


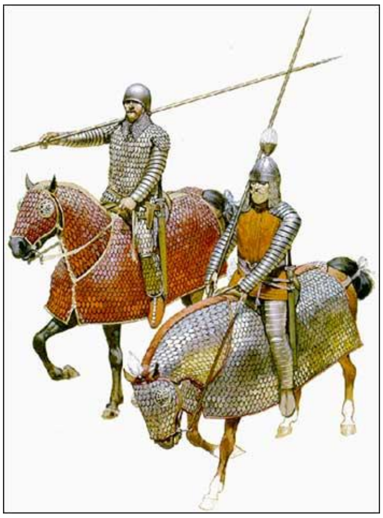






نقش بزرگ‌نمایی شده‌ی کمانگیر بر سکه‌ی اشکانی





بازسازی سواره‌نظام سنگین‌اسلحه

و سبک‌اسلحه‌ی پارتی

اشکانیان، با وجود آن که کمان را ارج می‌نهادند، اما نیزه را نادیده نمی‌گرفتند.

یکی از مهم‌ترین رسته‌های ارتش اشکانی از سواره‌های زره‌پوشی تشکیل می‌شد که دنباله‌ی مستقیم سواره‌نظام سنگین‌اسلحه‌ی هخامنشی بودند. آنان از نظر لباس و تجهیزات با آنچه بعدها در دوران ساسانی مرکزیت یافت، شباهت داشتند. این سواره‌نظام، هم‌چون پیشینیان هخامنشی خود، از سربازانی کاملاً زره‌پوش تشکیل یافته بود که نیزه‌ای بلند را حمل می‌کردند و این با سواره‌های سبک‌اسلحه‌ی کمان‌داری که با رهبری سورنا رومیان را شکست دادند، متفاوت بود.



نقش شاهنشاه ساسانی بر بشقاب سیمین درباری





شاهان شمشیر به دست: خسرو (چپ)، شاپور دوم (بالا) و احتمالاً قباد (راست)





خسروپرویز شمشیر به دست در نگاره‌ای که فتح مصر به دست ایرانیان و نبرد سپاه ایران در حبشه را نشان می‌دهد (راست) و اشراف ساسانی و شمشیرهای بلندشان به شکلی که در تنگه چوگان بازنموده شده‌اند (چپ).



وقتی اشکانیان به دست ساسانیان از میان رفتند، بار دیگر دودمانی پارسی بر ایران حاکم شد که خود را وارث سلسله‌ی هخامنشیان می‌دانست. ساسانیان با وجود این، ترکیبی در میان تمام سنت‌های پیش از خود به وجود آوردند. به این معنا که نیزه‌ی هخامنشی را احیا کردند، بی آن که شمشیر بلند و کمان پارتی را از دست بنهند. در بسیاری از دیوارنگاره‌های سنگی، شمشیری بزرگ و اشکانی در دست شاهنشاهان ساسانی دیده می‌شود، و بشقاب‌ها و ظروفی که شاه را در حال کمان‌گیری و شکار نشان دهد هم اندک نیستند.

به همین شکل، تصویر شاه در حالی که به سبک پارتیان شمشیری بلند را در دست دارد و آن را در میان پاهایش بر زمین نهاده و به آن تکیه کرده، در بسیاری از نقاشی‌ها و نگاره‌های روی بشقاب‌های ساسانی دیده می‌شود. با وجود این، برترین لایه از طبقه‌ی ارتشتاران در ایران عصر ساسانی به اسواران یا سواره‌نظام سنگین‌اسلحه‌ی نیزه‌دار مربوط می‌شد. این سربازان، ساز و برگی بسیار پیچیده داشتند و غرق در جوشن و زره بر اسب می‌نشستند و اسب‌های‌شان هم زره‌پوش بودند. سلاح اصلی این سواران، نیزه‌ای بسیار بلند و سنگین بود. ساز و برگ این سربازان نیز مانند شمشیر اشکانی، تا پانصد سال بعد، در جریان شبکه‌ای از وام‌گیری‌های فرهنگی تا اروپا رفت و در آن‌جا به تجهیزات رسمی طبقه‌ی شوالیه‌ها انجامید. این طبقه‌ی ارتشیِ اروپایی از نظر لباس و تجهیزات رونوشتی دقیق از اسواران ساسانی محسوب می‌شدند. امروز، مردم جهان با شکل شهسواران ساسانی از راه بازسازی تحریف‌شده‌شان در فیلم‌های هالیوودی آشنا هستند. فیلم‌هایی که شکلِ اروپایی این ساز و برگ را که در قرون وسطا (حدود ۵۰۰–۱۵۰۰ م.) رواج داشت نشان می‌دهد. هر کس بخواهد به خاستگاه‌های این سنت رزمی دست یابد، باید به مهرهای هخامنشی، تاریخ‌های یونانی و رومی، و دیوارنگاره‌های ساسانی بنگرد که دقیقاً همان ساز و برگ و هیبت را نشان

می‌دهد و قدمتش به یک هزاره پیش از سنت اروپایی بازمی‌گردد، یعنی دوران هخامنشی تا ساسانی (حدود ۵۰۰ پ.م. تا ۶۰۰ م.).



اردشیر در هیبت شهسواری نیزه‌دار و زره‌پوش (چپ) و هرمز دوم در حال نیزه‌بازی (راست)

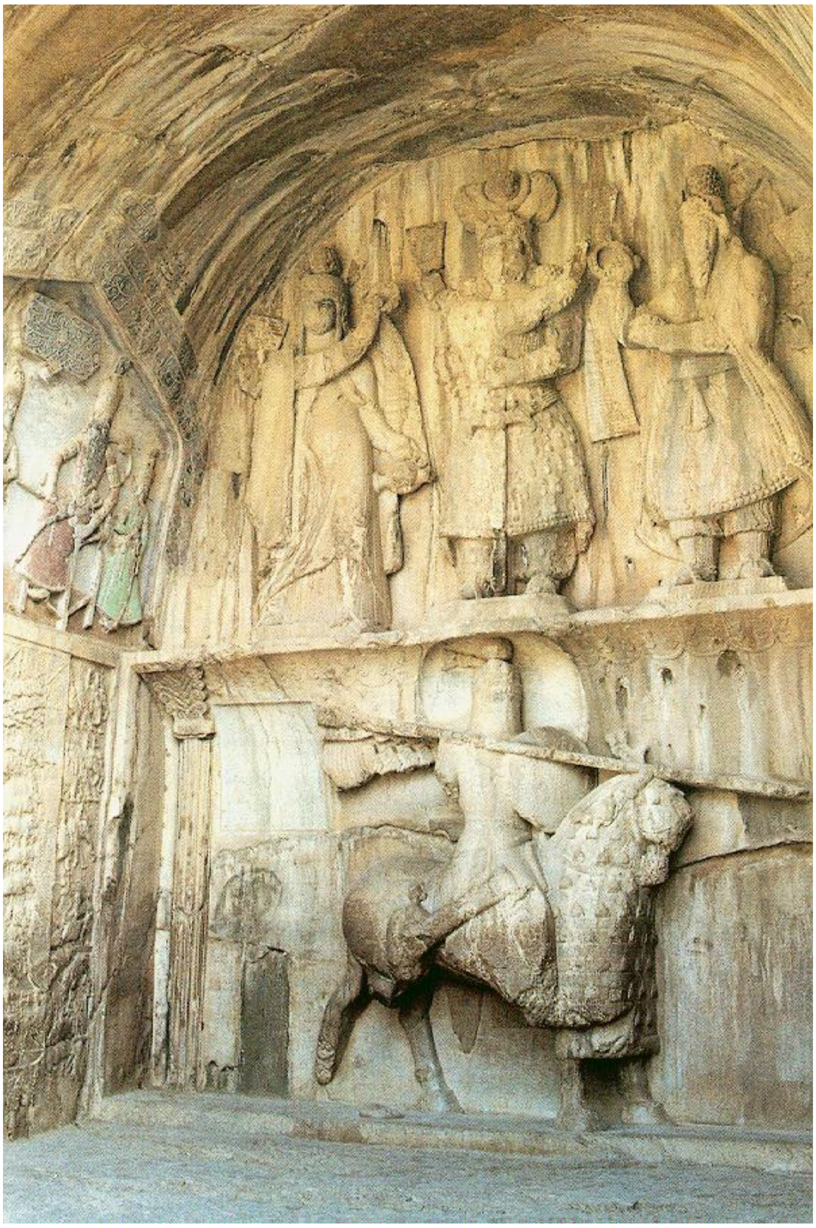
طبقه‌ی اسواران نیز مانند نیزه‌داران هخامنشی چندان عالی‌رتبه بودند که شاهان جنگاورتر خود را به ایشان منسوب می‌کردند. چنان که خسرو پرویز، که توانست خاطره‌ی فتوحات داریوش و کوروش را زنده کند، خود را در تاق بستان در قالب یک شهسوار بازنموده است در حالی که نیزه‌ی سنگین اسواران را بر دوش گرفته است.





بازسازی ساز و برگ شهسواران ساسانی

خسرو پرویز در لباس شهسواران زره‌پوش - تاق بستان



۵. طبقه‌ی اسواران در زمان انقراض ساسانیان و ظهور اسلام تا مدتی باقی ماندند. در تاریخ‌ها از اسلام آوردن گروهی از اساوره - که جمع مکسر عربی اسوار است - سخن رفته و بارها به شورش‌ها و عملیات جنگی ایشان اشاره رفته است. این اساوره همان کسانی بودند که، پس از پیوستن به ارتش اسلام، در فتح سرزمین‌هایی که دشمنان سنتی ایران محسوب می‌شدند -مانند بیزانس- یا قلمرو مورد ادعای ایران بودند - مانند مصر - نقشی برجسته ایفا کردند و از آن‌جا که به رسم باستانی خویش در رباط‌ها - یعنی قلعه‌هایی در نزدیکی مرزها - ساکن

می‌شدند، مرابطون نامیده می‌شدند. اشاره به این نکته جالب است که همین رباط‌ها نخستین خاستگاه تصوف اسلامی بود و بسیاری از صوفیان اولیه در رباط‌ها ساکن بودند و حتا مانند ابراهیم ادهم در جهادها شرکت کرده و در جریان کشورگشایی‌ها کشته می‌شدند. در حدی که در فرهنگ اسلامی، کلمه‌ی رباط به زودی با خانقاه و خانه‌ی درویشان و صوفیان مترادف شد. این یکی از مسیرهایی است که آیین‌های مهرپرستی و خراباتی را – که در میان اسواران رواج داشت – به تصوف ایرانی منتقل کرد.

از دوران پیش از اسلام متن‌هایی انگشت‌شمار و اندک از نوشتارهای ایرانی بر جا مانده است، و از این رو نمی‌توان تحلیل دقیقی در مورد ارتباط مفهوم نیزه با کلیدواژگان همسایه‌اش به دست داد. از این رو کاوش ما در ایران پیش از اسلام، خواه ناخواه با تکیه بر تصاویر و نقوش و دیوارنگاره‌ها همراه است. اما پس از قرن دوم که آشوب هجوم تازیان فرو نشست و بار دیگر تمدن ایرانی قد راست کرد، به تدریج نشانه‌هایی از بازسازی مفهوم نیزه و و کمان و ارتباط آن با هنر جنگاوری و عناصر اخلاقی نیز آغاز شد.

در اشعار شاعران اولیه‌ی ایرانی، اشاره‌ی چندانی به نیزه به چشم نمی‌خورد. رودکی در اشعاری که از خود باقی گذاشته، تنها دو بار واژه‌ی نیزه را به کار برده که در یک مورد آن، یعنی در دوبیتی مشهورِ زیر، آن را به عنوان واحد طول به کار گرفته است.

جایی که گذرگاه دل محزونست   آن جا دو هزار نیزه بالا خونست

لیلی‌صفتان ز حال ما بی‌خبرند   مجنون داند که حال مجنون چونست؟

واژه‌ی کمان هم در اشعار این شاعر تنها دو بار به کار گرفته شده که یکی در ابیات پراکنده‌ی باقی‌مانده از او، و دیگری در سوگ‌نامه‌ای است که برای ابوالحسن مرادی سروده است. دقیقی اما، هنگامی که *گشتاسپ‌نامه* را می‌سرود، با دست و دلی بازتر از این دو واژه بهره جست.

وز آن گرزداران و نیزه‌وران	همی تاختند آن بر این، این بر آن
به آوردگه رفت نیزه به دست	تو گفتی مگر توس اسپهبد است
به آوردگه گشت و نیزه بگاشت	چو لختی بگردید نیزه بداشت
کدامست گفتا کهرم سترگ	کجا پیکرش پیکر پیر گرگ
بیامد یکی دیو گفتا منم	که با گرسنه شیر دندان زنم
به نیزه بگشتند هر دو چو باد	بزد ترک را نیزه‌ای شاهزاد
پسر بود او را گزیده چهار	همه رزم‌جوی و همه نیزه‌دار

به این ترتیب، بار دیگر مفهوم نیزه و کمان و نمادشناسی مربوط به آنها در ایران احیا شد، با این تفاوت که این بار در زمینه‌ای اسلامی چنین می‌شد.

اگر بخواهیم در یک جمع بندی کلی پرسش مرکزی خود، یعنی مفهوم و معنای کمان و نیزه در تاریخ فرهنگ ایرانی، را پی بگیریم با این منابع روبه‌رو هستیم: منابع پیش از اسلام، که بیشتر تصویری و کمتر نوشتاری هستند، و منابع پس از اسلام که عناصر نوشتاری بیشتری از آن به جا مانده است. بر اساس این منابع، آشکار می‌شود که در زمان پیش از هخامنشیان نیزه به همراه کمان سلاحی محبوب در میان اقوام ایرانی بوده است. اما در زمان هخامنشیان نیزه و در عصر اشکانیان کمان اهمیتی بیشتر یافت، تا آن که در عصر ساسانی با وجود هم‌عنان نمودن این دو سلاح، نیزه تا

حدودی مرکزیت قدیمی خویش را بازیافت. آن‌گاه در زمان آشوب برخاسته از هجوم تازیان نمادپردازی مربوط به هر دو این سلاح‌ها دچار رکود و انقراض شد، و تازه در قرن سوم و چهارم هجری بود که برخی از عناصر معنایی متصل به این دو تا حدودی احیا شد.

با تکیه بر این اسناد و مدارک، می‌توان مفهوم نیزه و کمان و ارتباط آن با هنر جنگیدن و نظام اخلاقی و فلسفی ایرانیان باستان را رمزگشایی کرد.

۶. کلید فهم مفهوم نیزه در ایران باستان را شاید بتوان در یکی از نخستین جایگاه‌های اشاره‌ی رسمی بدان یافت. در نقش‌رستم، یعنی همان جایی که داریوش بر کتیبه‌ی گور خود از نیزه‌ی پارسیان سخن رانده است، کتیبه‌ی دیگری در سینه‌ی مقابل کوه قرار دارد که در آن از زبان داریوش چنین نوشته شده:

خدای بزرگ اهورامزداست که شکوهِ هستی را آفرید، که شادی را برای انسان آفرید، که خرد و کوشش را به داریوش‌شاه ارزانی داشت. داریوش‌شاه گوید: به خواست اهورامزدا چنان هستم که دوستِ راستی هستم، و دوستِ کژی نیستم. کام من این نیست که توانا بر ناتوان ستم کند، و کام من این نیست که از ناتوان بر توانا ستمی رود. آنچه راست است، آن کام من است. مرد دروغزن را دوست نیستم. تندخو نیستم. به یاری اندیشه‌ی خویش با شدت آن چیزهایی را که خشم مرا برمی‌انگیزند، مراقبت می‌کنم. سخت بر خویشتن چیره هستم. کسی را که یاور من است، او را متناسب با همکاری‌اش پاداش می‌دهم، و آن را که آسیب می‌رساند، بسته به آسیبش کیفر می‌دهم. نه مرا کام است که کسی آسیب برساند، نه آن‌که اگر آسیب رساند، مجازات نشود. آنچه کسی بر ضد کسی دیگر می‌گوید باور نمی‌کنم، تا این که بر اساس قواعد درست بنماید. هر آنچه کسی متناسب با توان خویش (برای من) کند و یا به جای آورد،

خوشنودم می‌کند. مرا کام بسیار است و نیک خوشنود هستم. از این گونه است هوش و فرمان من: چون آنچه را کرده‌ام ببینی یا بشنوی، چه در کاخ و چه در اردوی رزم، گذشته از قدرت اندیشه و خردم، این کردار من است. واقعیت آن است که کردار من چنین است: تا تنم توان دارد، در پایه‌ی یک هماورد، هماوردی خوب هستم. چون با هوش و خرد به آوردگاه بنگرم، آن را که نافرمان است از آن که فرمانبر است تشخیص می‌دهم. چه با هوش، و چه با فرمان، نخستین کسی هستم که همراه با کردار خویش، می‌اندیشم. چه زمانی که نافرمانی را می‌بینم و چه هنگامی که فرمانبری را ببینم. آزموده هستم، هم با دستان و هم با پاها. هم‌چون سوارکار، سوارکار خوبی هستم. هم‌چون کمانگیر، کمانگیری خوبم، چه پیاده باشم و چه سواره. هم‌چون نیزه‌ور، نیزه‌وری خوب هستم، چه پیاده و چه سواره...

با مرور این متن، به روشنی می‌توان چند نکته را دریافت.

نخست آن که داریوش در این متن خود را ستوده، اما به‌گونه‌ای که برای کسی در جایگاه او به شکلی شگفت‌انگیز فروتنانه است. تاریخ‌نویسان اروپایی برای توجیه این فروتنی، دلایلی را پیش کشیده‌اند که به نظرم نادرست است و بی‌توجه به بافت متن‌های یادشده پیشنهاد شده است. دلبخواه‌ترین و بی‌ربط‌ترین حرف را والتر هینتس زده و امانوئل کوک بازگو کرده است.[1] هینتس با چند پیش‌داشتِ نادرست – که همه از *تواریخ* هرودوت ناشی شده – به این نتیجه رسیده که داریوش سربازی فروپایه در دربار کمبوجیه بوده و کمبوجیه هم مردی بسیار مستبد و بداخلاق بوده و بنابراین داریوش در دربار او یاد گرفته که بر خشم خود غلبه کند! این که داریوش چرا از میان تمام صفت‌های قابل حصول در چنین شرایطی – مثلاً احترام به مراجع قدرت، رعایت قانون، توجه به زیردستان، و... – این یکی را انتخاب

۱. کوک، ۱۳۸۳: ۹۷.

کرده، طبعاً برای وی مطرح نشده است. این را هم نادیده گرفته که شاهنشاهی که بیست سال بر جهان حکومت کرده، اگر زمانی هم شخصی فروپایه بوده باشد، هنگام ثبت واپسین خودانگاره‌اش در دم مرگ چنین چیزی را این‌قدر مهم قلمداد نمی‌کند.

در میان نویسندگانی که جدی‌تر به موضوع اندیشیده‌اند، باید از پیر بریان نام برد. او می‌گوید که خود داریوش، که مقتدرترین انسان روی زمین بوده، نمی‌توانسته چنین فروتنانه سخن بگوید و بنابراین این نبشته را به پسرش خشایارشا مربوط می‌داند. اما این فرض، گذشته از این که نامستند و نامحتمل است، سایر اشاره‌های فروتنانه‌ای را که قطعاً توسط خود داریوش نوشته شده نادیده می‌گیرد و راهی برای توجیه آنها ندارد. داریوش بارها گفته که «یک شاه از میان بسیاری» است و اهورامزدایی را می‌پرستد که این زمین و آن آسمان و مردم و شادی را آفرید و در این تعبیر مشهور، به آفرینشِ خودش یا خاندانش یا به پشتیبانی این خدا از خودش یا برگزیده بودنش اشاره نمی‌کند. گذشته از این، آرامگاه داریوش در نقش‌رستم یک بنای شگفتِ تراشیده‌شده در سنگ است که ساختنش بی‌تردید سال‌ها طول کشیده و تقریباً قطعی است که آن را در زمان حکومت خود داریوش ساخته‌اند و بسیار بعید است که داریوش مقبره‌ی خود را بسازد و کتیبه‌ی رویش را ننویسد. بنابراین، این فرض که خشایارشا نبشته‌ی نقش‌رستم را برای داریوش نویسانده است گرهی از معمای فروتنی داریوش نمی‌گشاید، و با شواهد هم ناهمخوان است. این‌ها در حالی است که گره‌ی متن به سادگی با توجه به سایر نوشته‌های داریوش گشوده می‌شود.

چرا داریوش برای کتیبه‌ی آرامگاه پادشاهی که تمام جهانِ شناخته‌شده در آن عصر را فتح کرده، چهار دهه بر آن فرمان رانده، و آن را به اوج و شکوهی خیره‌کننده رهنمون شده، چنین متنی را برگزیده است؛ متنی که در نگاه نخست به انگاره‌ی فروتنانه‌ی سربازی عادی شباهت دارد؟ به راستی برای داریوش، که با توجه به کتیبه‌ی بیستون،

سرداری نابغه بوده و، بر اساس اسناد تخت‌جمشید، از نبوغی در همین پایه در امر مدیریت و سازماندهی اقتصادی و کشورداری نیز بهره‌مند بوده، چه متنی شایسته است؟ چرا نه در این کتیبه و نه در نبشته‌ی کمی قدیمی‌تری که خودِ داریوش در کنار آن نوشته و به نیزه‌ی پارسیان اشاره کرده، به رخدادهای مهم زندگی او، و دستاوردهای افتخارآمیزش اشاره‌ای نرفته است؟ چرا داریوش نگفته که تا رود دانوب پیش رفته، یا این که در زمان او کشاورزی و صنعت در تمام قلمرو نویسای زیر فرمانش توسعه‌ای چشمگیر یافته؟ چرا از پیروزیِ دینی نخستین شاهِ یکتاپرستِ کامیاب سخنی نرفته؟ و از اصلاحات حقوقی وی حرفی در میان نیست؟ یک برداشت ساده‌لوحانه آن است که داریوش و خشایارشا، با وجود نبوغی که در امر کشورداری و کشورگشایی به خرج دادند، از درکی تاریخی بی‌بهره بودند و نتوانستند چیزی جز چند گزاره‌ی مبهم در ستایش مفاهیمی مانند اهورامزدا و شادی و مردم را سر هم کنند و چیزی بیش از هنر کمانگیری و سوارکاری و نیزه‌بازی نداشته‌اند که به آن لاف زنند!

اما بر هر کسی که با تاریخ به قدر کافی آشنا باشد، آشکار است که حقیقت چنین نبوده است. داریوش آشکارا بر موقعیت تاریخی خویش آگاه بوده است. در واقع، کتیبه‌ی بیستون گذشته از آن که بزرگ‌ترین سنگ‌نبشته‌ی جهان، و نخستین و واپسین سنگ‌نبشته‌ی معرفی‌کننده‌ی خطی جدید و موفق است، نخستین گزارش تاریخی دقیقِ شاهی پیروزمند در جهان باستان هم هست. داریوش در بیستون با دقتی در خور، به مکان‌ها و زمان‌های دقیق جنگ‌ها اشاره کرده، نام سرداران مؤثرِ یاور یا دشمنش را ثبت کرده، گاه به تلفات و دلایل شورش‌های اقوام ایرانی اشاره کرده، و در تمام موارد از تخطئه و بدگویی‌هایی که در کتیبه‌های شاهان پیش از خودش رواج داشته، خودداری کرده و در قالبی بسیار انسان‌مدارانه و در پرهیزی کامل از ارجاع‌های متافیزیکی چنین کرده است. با توجه به پایداری شگفتِ نظامی که داریوش بنا نهاد و خشایارشا توسعه‌اش داد، چنین می‌نماید که این دو را نتوان به ساده‌لوحی و خودستایی سطحی

متهم کرد. به خصوص که مواردِ ذکرشده در کتیبه‌ی دوم، در غیابِ اشاره به شوکت و محبوبیت و پیروزی‌های داریوش – در شرایطی که دشمنانش مانند هرودوت و کسنوفانس و آیسخولوس بارها بدان اشاره کرده‌اند – برای ستودن شاهی مانند داریوش به راستی فروتنانه و فرودستانه می‌نماید.

بنابراین تنها یک پاسخ باقی می‌ماند: داریوش می‌توانسته هنگام اشاره به میراث خویش، خود را به خاطر پیروزی‌های نظامی‌اش، پشتیبانی‌اش از دینی یکتاپرستانه، وضع نظامی حقوقی، برنامه‌ریزی اقتصادی زیربنایی و بسیار کلان برای جهان و اجرای موفقیت‌آمیزِ آن، و بسیاری چیزهای دیگر بستاید. اما چنین نکرده، به سادگی بدان دلیل که حرفی مهم‌تر را در چنته داشته است. آن حرف مهم‌تر، همان است که در خوانشی سطحی به خودستایی سربازی ساده‌دل شبیه است، و در خوانشی عمیق‌تر، اثباتی است بر دقت نظر این شاهان، و ژرف‌نگری‌شان.

متن نقش‌رستم آشکارا توصیفی است از ویژگی‌های داریوش، که او را محبوب اهورامزدا و کامیاب کرده است. داریوش در کتیبه‌های خویش، شالوده‌ی نظری آنچه هویت ایرانی را برمی‌ساخت با دقتی در خور ستایش صورت‌بندی کرده است و از همین روست که کتیبه‌های او با آثار شاهان قبل و بعد از خود تفاوت دارد و گویی در مورد مفاهیمی فلسفی و کلیدواژه‌هایی انتزاعی مانند بوم، شادی و مردم سخن می‌گوید. تداوم این سبک از کتیبه‌نویسی در دودمان هخامنشیان نشانگر آن است که چنین قاعده‌ای برای صورت‌بندی مفاهیم اصلی برسازنده‌ی «نرم‌افزار»ی که تمدن ایرانی بر مبنای آن شکل گرفته بود، همان‌گونه که در ابتدای کار و به دست بنیان‌گذارانش تشخیص داده و صورت‌بندی شد، در کلِ دویست سالی که نوادگان داریوش بر ایران‌زمین حکومت کردند، هم‌چنان به رسمیت شناخته می‌شد و مورد پیروی قرار می‌گرفت.

کتیبه‌ی نقش‌رستم نیز به همین ترتیب باید به عنوان بیانیه‌ای در مورد مبانی نظری حکومت هخامنشیان وارسی شود. به گمان من سخنانی که در این کتیبه آمده، چندان به این امر که داریوش به راستی چقدر خوب سواری می‌کرده یا چقدر در نیزه‌بازی توانا بوده ارتباطی ندارد. به ویژه که داریوش در سنی بسیار بالا درگذشت و بی‌تردید در ده بیست سال آخر عمرش پیرمردی – هر چند احتمالاً تنومند و قوی – بوده که مهم‌ترین ویژگی‌اش سوارکاری و کمانگیری نبوده است.

در واقع، محتوای این کتیبه، بیش از آن که به خلق‌وخو و ویژگی‌های شخص داریوش اشاره کند، به مفهومی بسیار بنیادین در تمدن ایرانی دلالت دارد و آن مفهوم راستی است؛ مفهومی که در بطن پیکربندی مجدد مفهوم سوژه در دوران داریوش قرار گرفته است. راستی، و شیوه‌های رمزگذاری آن در قالب چیزهایی مثل نیزه و کمان، و رخدادهایی مانند نظم و انضباط حاکم بر بدن سرباز پارسی، شالوده‌ی بازتعریفی بنیادین در مفهوم سوژه‌ی انسانی در عصر هخامنشی بودند و این دلیلی است که نگاشتن این متنِ غیرعادی را بر آرامگاه داریوش ضروری ساخته است.

هم‌زمان با شکل‌گیری تمدن هخامنشی و بازسازی نظم سیاسی و اجتماعی جوامع باستانی در قالب نخستین دولت جهانی، شکل جدیدی از سوژه نیز ظهور کرد و این «منِ» نوظهورِ پیروزمند، همان بود که در قالبی رسمی و به شکلی سیاسی در شکل سربازی پارسی بازنموده می‌شد. محور مفهومی‌ای که نظام انضباطی نوظهورِ حاکم بر این سوژه را صورت‌بندی می‌کرد، «راستی» بود که از نظام دینی زرتشتی وام‌گیری شده؛ در زمینه‌ی انضباط ارتش پارس بیانی عینی و عملیاتی یافته؛ و در نهایت به بازسازی نظام اجتماعی نویسای جهان باستان در قلمرو میانی منتهی شده بود.

راستی که دقیقاً با همین واژه – راسْتیهْ – در کتیبه‌ها مورد اشاره قرار گرفته، برابرنهادی است برای مفهوم اوستایی اَشَه که همان راستی معنا می‌دهد. اشه، مفهومی است که در ایران باستان سابقه داشته است، اما بر کشیده شدنش به مرتبه‌ی محوری معنایی در منظومه‌ای دینی و اخلاقی، کارِ زرتشت است. اشه در زبان اوستایی برابرنهادی است برای واژه‌ی سانسکریت «رِتَه». رته، که از نظر مفهومی با مفهوم تائوی چینی شباهتی دارد، در وداها به عنوان قانون و نظم حاکم بر گیتی معرفی شده است. رته یا اشه، آن قانون و قاعده‌ای است که کار طبیعت و گیتی بر اساس آن نظم می‌پذیرد. به این ترتیب، رته را می‌توان تا حدودی به معنای نظم گیتیانه، یا قوانین طبیعت، یا قواعد حاکم بر هستی در نظر گرفت. چنین می‌نماید که اشه نیز در ابتدای کار دقیقاً به همین معنا در زبان‌های ایرانی شرقی رواج داشته باشد. در زبان فارسی باستان، همین واژه ارته خوانده می‌شده است که خویشاوندی‌اش با رته‌ی سانسکریت آشکار است. به این ترتیب در زبان‌های فارسی کهن، واژه‌ی ارته یا اشه برای اشاره به قانون و نظم حاکم بر گیتی به کار می‌رفته است.[۱]

نوآوری زرتشت در این میان آن بود که اشه را از مرتبه‌ی مفهومی انتزاعی و هستی‌شناختی خارج کرد، و به آن باری اخلاقی داد. در کل، زرتشت نخستین کسی بود که نظام هستی‌شناختی خود را با دستگاه اخلاقی‌اش یکسان گرفت و به این ترتیب تمام رخدادها و چیزها و پدیدارها را با داوری اخلاقی مورد ارزیابی مجدد قرار داد. به این ترتیب، مفهوم اشه که تا پیش از آن هم‌چون رته معنایی هستی‌شناختی و بیرونی داشت، به صفتی اخلاقی و درونی تبدیل شد. اشه، که در این معنا محور مرکزی آیین زرتشت است، عبارت است از هم‌سو بودن و هم‌راستا بودن با نظمِ حاکم بر گیتی، که به معنای رعایت کردن قواعد حاکم بر جهان، و یاری رساندن به نظمِ جاری در امور و چیزهاست.

---

۱. بویس، ۱۳۷۵.

این ویژگی اخلاقی، همان است که اشه یا ارته نامیده می‌شود و اهمیتش در دین زرتشتی به قدری زیاد است که دومین فرشته‌ی بزرگ زرتشتی – که مانند بزرگ‌ترین فرشته (وهومن) برساخته‌ی خودِ زرتشت است – اَرتَه وَهیشتَه یا اشَه وَهیشتَه (بهترین ارته/ اشه) نام دارد. هم‌چنین پیروان دینِ زرتشتی اشَوَن یا ارتَاوَن نامیده می‌شوند که به معنای «نگه‌دارنده‌ی اشه و دادگر» است.

برجستگی مفهوم اشه زمانی آشکار می‌شود که دریابیم خودِ اهورامزدا و اهریمن، به نوعی، وام‌دار اشه هستند. در واقع، اهورامزدا از آن رو موجودی نیکو و پیروزمند است که به خاطر خردِ زیادش (مزدا بودنش) اشه را می‌شناسد و آن را پیروی می‌کند. به عبارت دیگر، خودِ اهورامزدا نمونه‌ی غایی یک اشون است. اهریمن، به دلیل کم‌خردی‌اش، از اشه پیروی نمی‌کند. به همین دلیل، موجودی بدکار است و در نهایت هم شکست خواهد خورد. به این ترتیب، اشه/ ارته مفهومی است پیشینی و غایی که حتا خدایان هم بر مبنای آن سنجیده می‌شوند و محک می‌خورند.

اشه، در قالب مجموعه‌ای از نمودها و رفتارها در جهان مادی تعین می‌یابد. مهم‌ترین عنصرِ برخاسته از اشه، راستی است. یعنی کسی که به اشه پایبند است کرداری درست و سازگار با قوانین گیتی دارد، و از این رو راست‌کردار محسوب می‌شود و راست می‌گوید و از دروغ می‌پرهیزد. اشه، در واقع، هم‌چون تائو «راهی» است که گیتی و مینو در آن جریان دارند، و کسی که در امتداد این راه باشد و راستای آن را در پیش بگیرد، راست است. بقیه، که نسبت به این راه انحرافی دارند یا در مسیری واژگونه‌ی آن حرکت می‌کنند، اسیر دروغ شده‌اند و به همین دلیل محکوم به شکست هستند.

به این ترتیب، مفهوم اشه پیوندگاهی بوده که نظام هستی‌شناختی و اخلاقی ایرانیان باستان را به هم متصل می‌کرده است. آنچه در راستای نظم حاکم بر گیتی باشد راست و درست است، و هر چه از آن فاصله بگیرد نادرست

و اهریمنی و دروغین است. به این ترتیب، پاس داشتن این نظم و حتا یاوری رساندن به آن، امری اخلاقی محسوب می‌شود که فرد را از گمراهی و نابودی می‌رهاند. به روشنی می‌توان دید که چنین منظومه‌ای از مفاهیم تا چه پایه به کارِ برساختن نظامی انضباطی و ساختاری برای پیکربندی مجدد سوژه می‌آیند. به ویژه که اشه به خاطر ماهیت درونی و انتخاب‌مدارانه‌اش، به شکلی از انضباط درونی، و بنابراین به زایش نظام‌های شخصیتی نیرومندِ خودمدار منتهی می‌شود. این همان است که به گواهی تاریخ‌نویسان یونانی و آثار به جا مانده از دستاوردهای تمدن هخامنشی، در نیمه‌ی هزاره‌ی نخست پ.م. پیدایش من‌هایی نوظهور و بی‌سابقه را ممکن ساخت؛ من‌هایی که در سرمشقی متمایز با آنچه تا پیش از آن وجود داشت، خویش را با عبارت‌هایی چنین فروتنانه و در عین حال پرمعنا صورت‌بندی می‌کردند. از دید من، تردیدی وجود ندارد که نخستین قهرمان این موجِ جدید «تعریفِ من» در جهان باستان، کوروش هخامنشی بوده است. کوروش، همان ابرقهرمان افسانه‌ای و نیمه‌خدایی بود که در خاطره‌ی قومی و روایت‌های تمام اقوامِ مطیعش گرامی داشته شد؛ هم‌چون محور اسطوره‌شناختی عمل کرد؛ و مورد تقلید قرار گرفت.

چنان که در نوشتاری دیگر نشان داده‌ام،[1] کوروش بر اساس برنامه‌ای سنجیده و آگاهانه کار فتح جهان را آغاز کرد و آن را به سرانجام رساند. کوروش، بی‌تردید، در بهره‌برداری از سرمشق نظری زرتشت پیشگام نبوده است. دست‌کم پنج قرن این دو را از یکدیگر جدا می‌کند و در این مدت بی‌تردید کسان بسیاری دستگاه فلسفی جسورانه‌ی زرتشتی را وام‌گیری و بازبینی کرده بودند. با وجود این، او نخستین کسی بود که به شکلی موفقیت‌آمیز از سرمشق نظری زرتشت در ابعادی جهانی استفاده‌ی سیاسی کرد و کاربرد نظام اخلاقی فراگیر زرتشتی را، که بر هستی‌شناسی‌اش

---

۱. وکیلی، ۱۳۸۵.

مسلط بود، برای بازسازی عملیاتی سوژه‌ای منضبط و نیرومند دریافت. از این رو، وی را باید دنباله‌روی راهبردی دانست که شاید نخستین بار توسط گشتاسپ، حامی سیاسی زرتشت، تشخیص داده شده باشد.

هر چند کوروش مؤسس این چارچوب نوینِ تعریف سوژه، نخستین سازمان‌دهنده‌ی نیروهای آزادشده در این مجرا و مبلغ بزرگ آن بود، با وجود این، از آرای او و برداشت‌های وی درباره‌ی این منِ نوظهور هیچ اطلاعاتی به روزگار ما نرسیده است. از روایت‌هایی که در کوروش‌نامه‌های یونانی و ردپاهایی که در خودِ اسناد هخامنشی باقی مانده، می‌دانیم که کوروش کارهای خود را صورت‌بندی کرده و سنتی محکم و استوار را بنا نهاده که توسط جانشینانش به اشکال گوناگون دنبال شده است. در هر حال، نخستین اسناد دست اول و داده‌های مستقیمی که از صورت‌بندی این سوژه‌ی نوظهور در دست داریم، به داریوش و نوادگانش مربوط می‌شود.

داریوش، آشکارا، در تمام نوشتارهایش اصرار بر آن دارد که هوادار و پاسدار اشه است. به گمان من، این چارچوب نظری و این برداشت در ابتدای کار زیر تأثیر فلسفه‌ی زرتشتی توسط کوروش ابداع و سازماندهی شد، و احتمالاً در آغازِ کار مفهومی اجتماعی و سیاسی بود که با دین‌مداری زرتشتی یکسان فرض نمی‌شد. با توجه به این که حلقه‌ی شاگردان زرتشت، و احتمالاً خود زرتشت، به انجمنی مرموز اما بسیار اثرگذار و نیرومند به نام گروه مغان تعلق داشته‌اند و همین مغان آموزش و تربیت کوروش را بر عهده داشته‌اند، چنین می‌نماید که نظامی اخلاقی و ساختاری انضباطی از زمان حاکمیت دودمان کوروش در انشان وجود داشته باشد که، زیر تأثیر گفتارهای زرتشت، اشه و ارته را هم‌چون محوری برای وفاداری سیاسی و سازماندهی اجتماعی نیز مورد استفاده قرار می‌داده است.

در این راستا، شاید بتوان پیروزی شگفت‌انگیز کوروش و پایداری غیرعادی نظام سیاسی‌ای که او بنیان نهاد را درک کرد. هخامنشیان به اصولی وفادار بودند که شکل عملیاتی‌شده‌ی برداشت هستی‌شناختی اخلاقی زرتشت بود.

نسخه‌ای که احتمالاً توسط کوروش ابداع شده بود، توسط کمبوجیه به کار بسته شده و تکمیل شده بود، و به دست توانای داریوش صورت‌بندی شد و قالبی پایدار و تثبیت‌شده به خود گرفت. از این رو، هنگامی که در کتیبه‌های داریوش بارها و بارها به واژه‌ی داتَه (داد) برمی‌خوریم، و اصرار او را در نمایش این نکته که شاهی دادگر است می‌بینیم، به این نتیجه می‌رسیم که او و جانشینانش در این منظومه از مفاهیم چیزی را در نظر داشته‌اند که از افتخارات نظامی یا اقتصادی برجسته‌تر و مهم‌تر بوده است.

داریوش، و بعدها سایر شاهان هخامنشی، واژه‌ی داد را تقریباً به همان مفهوم امروزین ما به کار می‌برده‌اند. داد قانونی عادلانه بوده که روابط میان مردمان و اقوام را تنظیم می‌کرده و بنابراین از این که توانا بر ناتوان، و ناتوان بر توانا، ستم کند پیش‌گیری می‌کرده است. داریوش بارها تأکید کرده که اقوام تابعِ او داد را پذیرفتند و رفتار خود را بر اساس قانون پارسیان تنظیم کردند. موجی از فعالیت‌های حقوقی که در همین زمان در میان اقوام تابع ایران درگرفت، نشانگر آن است که داد، گذشته از قواعد موضوعه‌ی تمدن هخامنشی، تا سطح قواعد دینی و حقوقی درونِ اقوام تابع پارسیان نیز شاخه دوانده است. هرودوت از این که شهربان سارد برای یونانیان قانون وضع کرد سخن می‌گوید، و قوانین یهود نیز در عصر اردشیر به دست کاهنانی یهودی که سال‌ها در بابل و بین ایرانیان زیسته بودند تدوین شد.

به این ترتیب، وقتی در کتیبه‌ی نقش‌رستم، بی‌درنگ پس از نام اهورامزدا، دو واژه‌ی مردم و شادی را می‌بینیم و پس از آن می‌خوانیم که داریوش‌شاه می‌گوید که من دوستِ راستی هستم و دوست کژی نیستم، درمی‌یابیم که بار دیگر با یکی از کلیدواژگان مهم برسازنده‌ی تمدن ایرانی در آغازگاه‌های خود روبه‌رو شده‌ایم. راستی، چیزی است که آشکارا در این‌جا مورد تأکید واقع شده است. پس از آن، تا چند بند بعد، گویی مفهوم راستی از زبان داریوش تعریف می‌شود. این تعریف با آنچه در مورد داته در بیستون و متن‌های دیگر گفته شده، همگون است. راستی، آن است که

کسی بر دیگری ستم نکند، دروغگو مورد پشتیبانی واقع نشود، و از همه مهم‌تر این که زمام اختیار فرد به دست خشم نباشد. داریوش در دو جمله‌ی پیاپی، بر این نکته که خشم خویش را با نیروی اندیشه لگام زده، و این که امیال خود را تحت فرمان دارد، تأکید کرده است. جمع بستن این دو، ما را به این نتیجه می‌رساند که انگار راستی، به شکلی، با انضباط درونی پیوند دارد. انضباط درونی، که محور اصلی‌اش تعویق لذت است، با شکلی از کنترل خودآگاهِ عواطف و هیجان‌ها، و الگویی از چیرگی بر امیال و برانگیختگی‌ها پیوند دارد. صفتی که در آیین زرتشتی در قالب چیرگی بر دیو اَئیشمَه (خشم) صورت‌بندی شده، و به شکلی کامل‌تر و عملیاتی‌تر در کتیبه‌ی نقش‌رستم رد پایش را می‌بینیم.

باقی کتیبه، گویی الگوها و سنجه‌های دستیابی به راستی را نشان می‌دهد. داریوش، به عنوان شاهی توانمند و دادگستر که از اشه پیروی کرده و بنابراین محبوب اهورامزدا قرار گرفته، داته را وضع کرده و بدان پایبند بوده، و در نهایت راستی را برگزیده و به سرانجام رسانده، به عنوان الگویی آرمانی برای بازنمودن نتایج عینی پیروی از راستی معرفی شده است. داریوش کسی است که دستخوش خشم و شهوت نیست، خرد او را راهبر است، کسی را بیهوده مجازات نمی‌کند، و از مجازات بدکاران پروایی ندارد، سخن دیگران را جز بر اساس قواعدی منطقی باور نمی‌کند، و قدرشناس نیکی‌های دیگران است. این متغیرهای روان‌شناختی، با سنجه‌هایی زیست‌شناختی و بدنی نیز پیوند دارد. از جمله آن که داریوش مردی توانا و زورمند است. در جمله‌ای که به غایت فروتنانه، و در عین حال انباشته از کرامت نفسی دقیق است، داریوش ادعا می‌کند که « *به قدری که تنم توان دارد، هماوردی نیک و نیرومند* هستم». او هم‌چنین سوارکار، کمانگیر، و در نهایت نیزه‌وری شایسته نیز هست.

به این ترتیب، کتیبه‌ی نقش‌رستم، مانند سایر کتیبه‌های هخامنشیان، بدان دلیل در تاریخ فرهنگ ممتاز و یگانه است که در چارچوبی بسیار انتزاعی و بسیار سنجیده و ژرف، مفاهیمی بنیادی را که تمدنی نوساخته و نوظهور بر

اساس آن شکل گرفته‌اند، در شیواترین و کوتاه‌ترین شکل ممکن صورت‌بندی می‌کند. اهورامزدا (سرور دانا)، داد، بوم، مردم، شادی، راستی، دروغ، و مفاهیمی از این دست، گذشته از آن که در این کتیبه‌ها معرفی شده‌اند، به راستی در طول تاریخ پذیرفته شده و زیربنای دستگاه فکری ایرانیان را برمی‌ساخته‌اند. یک شاهد کوچک بر این مدعا آن است که تمام این کلیدواژگان در تمام ۲۵ قرنی که از عمر تمدن ایرانی در شکل کنونی‌اش می‌گذرد، با همین معناهای ثابت به کار گرفته می‌شده‌اند، و همواره هم در مرکز بحث‌های نظری و چاره‌اندیشی‌های عملی قرار داشته‌اند.

۷. اما ارتباط تمام این حرف‌ها با نیزه چیست؟

نیزه را، چنان که گفتیم، در پارسی باستان اَرشتیش یا ارش می‌نامیدند که نام آرش و آستیاگ نیز از آن گرفته شده است. واژه‌ی پهلوی آن، چنان که در *یادگار زریران* آمده، «فْرَش» بوده است. نیزه، گذشته از جایگاه مهمی که در نظام ارتشی و نمادپردازی سیاسی عصر هخامنشی و ساسانی داشته، از این نظر هم اهمیت دارد که عناصری از دین زرتشتی را در خود بازمی‌نمایاند. گذشته از اسطوره‌ی آرش کمانگیر، که در عصر اشکانی به شکل امروزینِ خود صورت‌بندی شد و با توجه به نامش شاید در ابتدای کار آرش نیزه‌انداز بوده و در زیر نفوذ فرهنگ اشکانی سلاح خود را به کمان تغییر داده باشد، خودِ نیزه هم ساختار و ویژگی‌هایی دارد که آن را به عنوان نمادی دینی و اساطیری ارزشمند می‌سازد.

نام پارسی نیزه، یعنی «اَرشتی»، با «رِشْتی» سانسکریت هم‌ریشه است و این هر دو از بن‌واژه‌ی پیش‌هندواروپایی «رْس– تی» (rs-ti) گرفته شده‌اند که «با شتاب رفتن و هل دادن» معنا می‌دهد. صفت نیزه‌ور، که داریوش خود را با آن می‌نامند، «آرشتیکَه» است که از پسوند نسبتِ «–یک» به همراه ارشتی ساخته شده است. این واژه با «اَرشتی‌بَرَه» به

معنای نیزه‌دار یا حامل نیزه (نیزه‌بر) فرق می‌کند که منصبی والا بوده و چنان که گفتیم خود داریوش مدتی در دربار کمبوجیه عهده‌دارِ آن بوده است.

هر کس که با زبان پارسی باستان آشنا باشد، به سرعت متوجه شباهت آوایی میان ارشتی و واژه‌ی اَرشتَه (راستی) می‌شود. عبارت راستی (راستیه)، که در نقش‌رستم بارها در نزدیکی گزاره‌های مربوط به نیزه به کار گرفته شده، با ارشته مترادف است. بر همین اساس، صفتِ اَرشتَه را ساخته‌اند که پارسا معنا می‌دهد و اسم امروزینِ ارشیا تغییریافته‌ی آن است. جالب آن که در اوستا ایزدبانوی راستی نیز ارشتاد یا ارشتات نام دارد و مترادف دیگر این واژه، اَردو است که در نام‌هایی مانند اردومنش – از سرداران ایران در *تواریخ* هرودوت – نمونه‌اش را می‌توان دید. به این ترتیب، ما با دو جفتِ ارشتی/ ارشته روبه‌رو هستیم که این دومی با اردو مترادف است که آن نیز از نظر ریشه همان ارته/ اشه است. با این شرح، این احتمال جلب نظر می‌کند که شاید واژه‌ی ارته/ اشه، با مترادف خود – ارشته – و در کنار آن با ارشتی زنجیره‌ای از تداعی‌های ذهنی را برای سخنگویان به پارسی باستان فرا می‌خوانده است. شباهت آوایی این مفاهیم کافی است برای آن که به کار گرفته شدن‌شان در شبکه‌ای به هم پیوسته از استعاره‌ها و مفاهیم همزاد را دریابیم.

ارشتی به معنای نیزه است و نیزه راست‌ترین اسلحه است. یعنی نیزه (ارشتی) به نوعی با راستی (ارشته) پیوند دارد. ارشتی و راستی نیز خود با اشه/ ارته مربوط است، و بنابراین نیزه نیز می‌تواند با اشه مربوط شود. از سوی دیگر، نیزه در عین حال، بلندترین اسلحه هم هست. چنان که در نگاره‌های تخت جمشید بدنه‌ی نیزه‌ها درست به قدر بلندای قامت سربازان پارسی نموده شده‌اند. شاید، به استثنای دشنه و تبرزین، تنها اسلحه‌ای که هم به عنوان سلاحی دستی و هم سلاحی پرتابی مورد استفاده قرار می‌گیرد نیزه است. در عین حال، تنها سلاحی که در نبرد میان دو سواره‌نظام

سنگین‌اسلحه به کار می‌آید نیز همین است. چرا که معمولاً هنگامی که سواره‌های زره‌پوش با هم درگیر شوند، با به کار بستن شمشیر کاری از پیش نمی‌برند. برای از پا انداختن سربازان زره‌پوش سواره، یا گرز لازم است و یا نیزه‌ای بلند و سنگین. در این حالت اخیر، سوارکار باید نیزه را در زیر بغل گرفته و به تاخت در خطی مستقیم به دشمن حمله کند. به این ترتیب، بار دیگر می‌بینیم که نیزه هم با شکل راست خود، و هم با حرکت در یک جهت مستقیم مربوط می‌شود.

به این ترتیب، در میان تمام سلاح‌ها، تنها نیزه است که موقعیتی چنین ممتاز دارد. از سویی آن را می‌توان به عنوان نماد راستی در نظر گرفت، و از سوی دیگر سلاحی است که می‌تواند به عنوان محور تجهیزات یک سوارکار سنگین‌اسلحه – که ارجمندترین رسته‌ی نظامی ایرانیان باستان بوده – در نظر گرفته شود. گذشته از این، نیزه تنها سلاحی است که به طور بدیهی و پیشینی با مفهوم راستی پیوند دارد، و این مفهوم راستی همان است که در کتیبه‌ی بیستون برای نخستین بار به عنوان کلیدواژه‌ای سیاسی مورد استفاده قرار گرفت و واژه‌ی مقابلش – دروغ – درچارچوبی ایدئولوژیک نکوهیده شد. داریوش در کتیبه‌ی نقش‌رستم بار دیگر به مفهوم راستی بازگشت و در پایان همان نبشته‌ای که از نیزه‌ی سربازان پارسی سخن می‌گوید، سخن خود را با این جمله به پایان می‌برد که: « *راه راست را ترک مکن، شورش مکن!*».

آشکارا در این بند، داریوش راستی را، علاوه بر قاعده‌ای اخلاقی، به مفهومی سیاسی نیز بسط داده است و جالب آن که درست مانند سایر کلیدواژگانی که معرفی کرده (بوم، مردم، شادی، دروغ، پارسی) و تا روزگار ما در زبان فارسی باقی مانده و محور تعریف هویت ملی ما شده‌اند، راستی نیز چنین سرنوشتی پیدا کرده است. به این شکل، عنصری مانند نیزه، به محوری برای نمادپردازی و گرانیگاهی برای تحول استعاره‌ها و مناسک تبدیل شد. هنرِ به کار

بردن نیزه با راستی و رادی پیوند یافت، و تزیینات نیزه در میان جاویدان‌ها (نگهبان‌ها) تعیین‌کننده‌ی رسته و پایگاه نظامی فرد شد.

با توجه به *تواریخ* هرودوت می‌دانیم که شیوه‌ی نگه داشتن نیزه در دست، نشانگر آمادگی برای نبرد، فرمانبرداری یا سرکشی بوده است. چنان که او بارها به این نکته اشاره می‌کند که سربازان انوشتیه هنگام رژه، بنا به سنت، نوک نیزه‌های‌شان را به سمت زمین می‌گرفتند. هم‌چنین این رسم در میان نیزه‌داران پارسی وجود داشته که هنگام مراسم رسمی و شرایط صلح نوک نیزه‌های خود را به سمت زمین فرود می‌آورده‌اند.[۱] در جایی دیگر، از اوروند، شهربان فریگیه، سخن می‌رود که «هزار پارسی نیزه‌دار» را زیر فرمان داشت،[۲] هر چند وقتی بر ضد داریوش طغیان کرد این سربازان به او وفادار نماندند. بغوآس، که نماینده‌ی داریوش بود، وقتی به نزد این سربازان رفت دستور شاهنشاه را در مورد عزل اوروند به آنها ابلاغ کرد. سربازها هم نوک نیزه‌های‌شان را فرود آوردند و به این ترتیب به بغوآس نشان دادند که به فرمان شاه گردن می‌نهند.[۳] از سوی دیگر، با توجه به نگاره‌های تخت‌جمشید آشکار است که در برخی از مراسم و به ویژه در مورد سربازانی که به نگهبانی مشغول بودند، عکس این وضعیت رواج داشته و سربازان یادشده نوک نیزه‌ها را به هوا برمی‌افراشتند و این نشانه‌ی آمادگی رزمی بوده است.

---

۱. هرودوت، کتاب ۵، بند ٥٤.

۲. هرودوت، کتاب ۳، بند ١٢٦.

۳. هرودوت، کتاب ۳، بند ١٢٨.

نیزه به این ترتیب، برای مدتی به درازای ده قرن نماد اشه و راستی قرار گرفت. حتا پس از اسلام، ارزش‌ها و آیین‌های اسواران ساسانی از میان نرفت و پس از دو قرنی که صرف قد راست کردن بعد از ویرانی نظام فرهنگی باستان و بازسازی ارزش‌های ایرانی به زبانی اسلامی شد، بار دیگر همین مفاهیم احیا شد. اسواران، در واقع، همان کسانی بودند که پس از اسلام آوردن به عنوان غازیان و مرابطین در مرز حکومت‌های اسلامی مستقر شدند و کشورگشایی مسلمانان اولیه را سازماندهی کردند. این طبقه، ارزش‌های باستانی طبقه‌ی اسواران را که بر محور راستی شکل گرفته بود، حفظ کردند و بعدها، وقتی از حالتی طبقاتی خارج شدند و در قالب جنبش فتوت به جریان اجتماعی نیرومندی تبدیل شدند، سه اصل اصلی اسواران را هم‌چنان حفظ کردند که عبارت بود از: حفظ سه راستی (راست بر اسب نشستن، راست راه رفتن، و راستگویی) و دستگیری از فقرا و حمایت از ستم‌دیدگان. هر چند در دوران پس از اسلام از پیوستگی مفهوم راستی با نیزه کاسته شد و جنبش فتیان، به جای نیزه، بر محور شمشیر شکل گرفت که بحث در مورد آن جا و زمانی دیگر را می‌طلبد.

۸ نیزه‌ای را که با راستی و اشه پیوند داشت می‌توان نشانگر نفوذ دین زرتشتی در نظام سیاسی و نظامی ایرانیان در عصر هخامنشی دانست. با وجود این، این را می‌دانیم که نیزه در تمام این مدت رقیبی نیرومند را در کنار داشت، و آن هم چیزی نبود جز کمان. این حقیقت که شاهان هخامنشی در برخی از موقعیت‌ها خود را در حال کمان‌گیری تصویر می‌کردند و این که به ویژه در عصر اشکانی کمان جایگزین نیزه شد، نشانگر آن است که نمادپردازی سلاح‌های رزمی ایرانیان به نیزه محدود نبوده است.

اگر به منابع نوشتاری بازمانده از آن روزگار مراجعه کنیم، به چند نکته‌ی مهم برمی‌خوریم. نخست آن که ایرانیان به دلیل اهمیتی که برای کمان قایل بودند، در میان اقوام جهان باستان پرآوازه شده بودند. در *ایلیاد*، اشاره‌هایی بسیار اندک به کمان وجود دارد و سلاح اصلی پهلوانان آخائی و تروایی زوبین و شمشیر و سپر است. گرز که سلاحی ایرانی است در این میان غایب است و کمان جز در دست پاریس، که مردی زن‌باره و به نسبت ضعیف است، دیده نمی‌شود. هم‌چنین تنها پهلوان مهمی که به ضرب تیر و کمان از پای درمی‌آید آخیلس است که به نامردی و به دست همین پاریس کشته می‌شود. در ادبیات یونانی اشاره‌ای به استفاده از کمان در میان خدایان وجود ندارد، و تنها آتنای دوشیزه و اروسِ کودک است که برای شکار جانوران یا اسیر عشق کردنِ دل عشاق کمان را به کار می‌گیرند.

در ادبیات ایرانی اما، وضعیت واژگونه است. در میان خدایان و پهلوانان، به نام‌های بسیاری برمی‌خوریم که کمان را به کار می‌برند، و بستور و گرشاسپ و بعدها رستم تنها نمونه‌هایی از آن هستند. در اوستا نیز، با یک نگاه می‌توان دریافت که دست‌کم یکی از خدایان به عنوان ایزدی کماندار شهرت دارد و آن هم کسی نیست جز مهر. مهر، با وجود آن که شمشیر و نیزه را نیز به کار می‌گیرد، اما به ویژه به خاطر گرزِ مخوفش که وجره نام دارد و استفاده‌ی دست و دل‌بازانه‌اش از کمان شهره است. در واقع، کمان و هنر کمانگیری با مهر پیوندی نزدیک دارد و احتمالاً رواج این سلاح در عصر اشکانی نیز با مهرپرست بودن بسیاری از شاهان این دودمان مربوط است.

کمان، بر خلاف تمام سلاح‌های دیگر، صرفاً پرتابی است. بر خلاف شمشیر و سپر و گرز و تبرزین که جز در مواردی بسیار استثنایی پرتاب نمی‌شوند، و با گذر از استثنای نیزه که خصلتی دوگانه دارد و در دست و به هنگام پرتاب اهمیت خود را حفظ می‌کند، کمان هم‌چون فلاخن تنها سلاحی است که کارکرد آن صرفاً پرتابی است. کمان

سلاحی دوربرد هم هست. یعنی از راه دور تأثیر می‌گذارد و از این رو به پرتو خورشید شباهت دارد. به ویژه از آن رو که تیر، هم‌چون نور، در خطی راست حرکت می‌کند و به نیزه‌ای کوچک و متحرک مانند است.

به این ترتیب، کمان از سویی با راستی و اشه، و از سوی دیگر با نور و خورشید و تأثیر از فاصله نسبت دارد، و به این ترتیب طبیعی است که سلاح محبوب مهر، خدای خورشید و عهد و پیمان – و بعدها ایزد جنگ – باشد. مهر در تندیس‌های رومی، در حالی نمایانده شده است که با خنجری در حال کشتن گاو است. با وجود این، در مهریشت و *وندیداد*، او را در حالی می‌بینیم که بر گردونه‌ی تک‌چرخ خود سوار است و با کمان بزرگ خویش بر بدعهدها و پیمان‌شکنان تیر مرگ فرو می‌بارد. نمادی از مهر هم که در شهر پرتوژ در یوگسلاوی یافت شده، نمادهای اصلی این خدا را نمایش می‌دهد که عبارتند از: گل آفتابگردان، کلاغ، کمان، کلاه فریگی و خنجر. در ضمن این را هم بگوییم که پیوند مهر با کمان به معنای دشمنی او با نیزه نبوده، و در روم نماد سومین مرتبه از سلسله‌مراتب مهرپرستان – که سرباز نام داشته – یک نیزه بوده است. در ضمن این را هم بگوییم که مهر تنها خدایی است که سلاحی بسیار غیرعادی، یعنی داس، را نیز در دست دارد و از این رو کمی با کرونوسِ یونانی، که او نیز داسی بلند را در دست می‌گیرد، شباهت دارد.

به این ترتیب، با وجود تنوع سلاح‌هایی که مهر به کار می‌گرفت، کمان هم‌چنان نماد او محسوب می‌شد. در مهریشت او را چنان توصیف کرده‌اند که بر پشت ارابه‌ی خویش ایستاده و هزار زهِ کمان در اختیار دارد. زهِ کمان، که یکی از مهم‌ترین بخش‌های کمان است و تاباندن و درست بستن آن خود فنی و هنری مهم بوده است، معمولاً از روده‌ی گاوهایی درست می‌شده که برای مهر قربانی شده بودند و از همین رو قدرتِ تیرِ پرتابی را به نیت پاک و قدرت روحی ناشی از عهد نگه‌داشتنِ جنگجویان مهرپرست منصوب می‌کردند و آن را با تیرِ نور آفتاب که از

دوردست‌ها بر زمین فرو می‌بارد مانند می‌کردند. زه کمان، به این تعبیر، نماد فره‌مندی هم بوده و دست‌کم یک نظریه وجود دارد[1] که بر مبنای آن دیادمِ یا سربندِ اشکانی که هم‌چون نواری در دور سر بسته می‌شده، نمادی از زه کمان و بنابراین نمادی از فره ایزدی محسوب می‌شد. به این ترتیب، دیالکتیک نیزه و کمان در تاریخ ایرانِ پیش از اسلام را می‌توان به صورت نوسانی تفسیر کرد که در میان منش‌های زرتشتی – با مرکزیت اشه و راستی – و منش‌های مهرپرستانه – با محوریت عهدشناسی و پیمان‌داری – وجود داشته است.

۹. آنچه را گذشت می‌توان در چند گزاره‌ی فشرده جمع‌بندی کرد:

– نخست آن که بر اساس داده‌های نوشتاریِ اندکی که از روزگار هخامنشیان به جا مانده، و بر مبنای مستندات غنی‌ترِ تصویری بازمانده از عصر پیشااسلامی، می‌توان فرض کرد که رمزگذاری پیچیده و غنی‌ای بر سلاح‌های جنگی ایرانیان حاکم بوده است. این رمزگذاری، در عصر هخامنشی بر نیزه به عنوان نماد راستی متمرکز بوده و در عصر اشکانی به سوی رقیبِ مهرپرستانه‌ی نیزه، یعنی کمان، سنگینی کرده است. در عصر ساسانی بار دیگر اهمیت نیزه احیا شد و در دوران اسلامی هم تا حدودی دوام آورد. حضور هم‌زمان کمان و نیزه بر نمادهای هخامنشی می‌تواند نشانگر آن باشد که شکلی درآمیخته از رمزگان زرتشتی و مهری در این دوران رواج داشته و این می‌تواند حدسِ بعدی این نوشتار را تأیید کند که دین زرتشتی در عصر پارسیان یک دوران فشرده‌ی بازبینی و تلفیق با رمزگان مهرپرستانه را از سر گذرانده است.

---

۱. سودآور، ۱۳۸۰.

– دوم آن که سلاح‌های یادشده، به سرمشق‌های اخلاقی/ دینی متفاوت و دودمان‌های شاهی گوناگونی مرتبط بوده‌اند. چنان که نیزه به عنوان نماد راستی و اشه، به آیین زرتشتی و دوران هخامنشی/ ساسانی بیشتر ارتباط داشت، در حالی که کمان به عنوان نماد عهد و پیمان و وفاداری به عهدهای دوستانه در عصر هخامنشی و به ویژه اشکانی برجستگی بیشتری یافت. شمشیر، که بحث در موردش به نوشتاری جداگانه نیازمند است، در عصر اشکانی دچار تحولی جدی شد و در دوران اسلامی به عنوان نماد جوانمردی و فتوت به آیین‌های صوفیانه وارد شد.

– سوم آن که رواج این مفاهیم نظامی در ابتدای عصر هخامنشی و صورت‌بندی مفهوم ابرانسان و پیکربندی خودانگاره‌ی شاهنشاه در قالب آن، نمایانگر ظهور نظمی نو در صورت‌بندی مفهوم سوژه بود، و این کلیدی بود که برای فهم دگردیسی بنیادین نظام‌های اجتماعی در آغاز دوران هخامنشی بدان نیاز داریم.

با توجه به این سه اصل، شایسته است هنگامی که به پارسیان نیزه‌دار تخت‌جمشید می‌نگریم، چیزی بیش از مردی با نیزه‌ای در دست را ببینیم، و مفهوم انقلابی سوژه‌ی نوظهوری را که پشت این قالب تصویری قرار گرفته است ژرف‌تر مورد توجه قرار دهیم.

گفتار چهارم: مفهوم دروغ در ایران باستان

۱. فرهنگ ایرانی در بسیاری از زمینه‌ها ویژه و منحصر به فرد است و در بسیاری از موارد بنیان‌گذار و آغازگاه. در میان این زمینه‌ها و آن موارد، اندیشه‌ی دروغ بی‌تردید یکی از بحث‌برانگیزترین موارد است. از سویی، بحث‌های شالوده‌شکنان امروزین درباره‌ی جفت متقابل معناییِ راست و دروغ را می‌توان تا دل این فرهنگ و متن‌های گاهانی دنبال کرد، و از سوی دیگر ردپای مفهوم «ارادت به حقیقت» فوکویی را هزاره‌ها پیش از دورانی که مورد توجه و تأکید اوست،[1] می‌توان در متونی باستانی ردیابی نمود. بر مبنای داده‌های تاریخی با قطعیتی بالا می‌توان مفهوم عام و فراگیر دروغ و ارتباط آن با گناه و لغزش و شیطان را زاده‌شده در این حوزه‌ی فرهنگی دانست. از این رو، چه درباره‌ی خاستگاه‌های مفاهیمِ بنیادینِ برسازنده‌ی امر قدسی کنجکاو باشیم و چه در موردِ تبارشناسی مفاهیم آغشته به قدرت مشتاق، بدان نیازمندیم که مفهوم دروغ را در ایران باستان به درستی بشناسیم.

ایران‌زمین، نخستین فرهنگی است که مفهوم دروغ را هم‌چون تهدیدی فراگیر و جهان‌شمول مورد توجه قرار داد. کهن‌ترین متن‌هایی که کلمه‌ی دروغ را هم‌چون کلیدواژه‌ای عام و اخلاقی در زمینه‌ای دینی به کار می‌گیرند، در اوایل هزاره‌ی دوم و اواخر هزاره‌ی سوم پ.م. در ایران شرقی پدید آمدند و نخستین متن‌هایی که این کلیدواژه را به جایگاهی سیاسی و قدرت‌مدار برکشیدند، در ایران غربی و عصر زمام‌داری هخامنشیان نوشته شدند. مفهوم دروغی که در فاصله‌ی ۱۰۰۰–۱۲۰۰ پ.م. به دست زرتشت تدوین شد، و کاربردی سیاسی که در ۵۰۰–۵۲۰ پ.م. با نبوغ

---

۱. فوکو، ۱۳۷۸.

داریوش پیدا کرد، دو گامی بودند که این کلیدواژه را از زمینه‌ی عامیانه و مرسومش برکندند و به آن موقعیتی مرکزی بخشیدند، و ارج و اهمیت گرانیگاهی معنایی را بدان اهدا کردند.

این که چرا زرتشت دشمنان خود را دروغزن نامیده، و نه به تنهایی دیوپرست یا بدکار و شیطانی، و این که چرا داریوش نیز دروغ را به همراه خشک‌سالی و دشمن یکی از سه تهدید بزرگ ایران‌زمین دانسته، تنها زمانی فهمیده می‌شود که مفهوم دروغ را در بافت تاریخی کهنش دریابیم و سیر دگردیسی و تکامل آن را در زمینه‌ی ایرانی‌اش وارسی کنیم. تنها آن‌گاه به بستری استوار مسلح خواهیم شد که امکانِ فهم مفاهیم نوساخته‌تر و تازه‌ترِ دروغ را در چارچوب امروزینش برای‌مان فراهم خواهد کرد.

کهن‌ترین متنی که امروزه در دست داریم و از کلمه‌ی دروغ به عنوان مفهومی عام و فلسفی- اخلاقی بهره می‌برد، *گاهان* زرتشت است؛ سرودهایی که توسط خود پیامبر ایرانی سروده شده و قدمتش به ۱۱۰۰–۱۲۰۰ پ.م. باز می‌گردد.[۱] باید به متن‌های گاهانی چند بخشِ دیگرِ *اوستای کهن* (هفت هات و چند دعای کهن) را نیز افزود که آنان نیز با فاصله‌ای کم نسبت به زرتشت و توسط شاگردان نزدیکش تدوین شده‌اند.[۲]

اوستای کهن از نظمی دقیق و پیکربندی مفهومی روشن و استواری برخوردار است که در متنی با این قدمت شگفت می‌نماید. در *گاهان* و هفت هات، چندین جمِ (جفت متضاد معنایی)[۳] تازه به پیروان زرتشت معرفی شده‌اند.

---

1. Shahbazi, 1977: 25-35.
2. Stausberg, 2002, Vol.I, Preface.

۳. جم را به عنوان سرواژه برای جفت متضاد معنایی به کار می‌گیرم. برای دانستن معنای دقیق این کلیدواژه بنگرید به : وکیلی، ۱۳۸۱؛ وکیلی، ۱۳۸۹ (ج): ۲۵۹–۲۳۹.

شکل تأکید کردن بر این کلیدواژگان و الگوی قرار گرفتن‌شان در متن نشان می‌دهد که این جم‌ها آشکارا از همان ابتدا به صورت دوتایی‌هایی منطقی اندیشیده و تدوین شده بودند. شرح و بسطی که در موردشان وجود دارد و شیوه‌ی چفت و بست شدنِ دقیق و وسواس‌آمیز آنها با هم نشان می‌دهد که مفاهیمی نوآورانه و بی‌سابقه هم بوده‌اند و زرتشت و مغانِ نخستین ناگزیر بوده‌اند در تعریف کردن و روشن ساختن حد و مرز معانی منسوب به آنها دقت نمایند و احتیاط به خرج دهند تا این کلیدواژگان را از مفاهیمی که قاعدتاً در همان زمان در میان مردم و زبانِ روزمره‌شان رایج بوده، متمایز سازند.

جم‌های مشهوری که در اوستای کهن وجود دارند، منظومه‌ای خوش‌ترکیب و یکپارچه را برمی‌سازند که در این‌جا مجال پرداختن به آن وجود ندارد. تنها به عنوان مرور، می‌توان اشاره کرد که زرتشت دست‌کم ده جمِ تازه و تعیین‌کننده در تاریخ جهانی ادیان را در این متن‌ها معرفی کرده است.[1] این جم‌ها عبارتند از: مینو/ گیتی، که نسخه‌ی یونانی‌شده‌ی آن (δοξα / ιδεοσ = جهان مُثُل و جهان مادی) شهرت بیشتری دارد و محور تمایز کلیدی آسمان/ زمین، معقول/ محسوس، و دنیوی/ اخروی در ادیان و نگرش‌های فلسفی متأخرتر است. دیگری انگره‌مینو/ سپندمینو است که بعدها به اهریمن و اهورامزدا، و از آن‌جا به خدا و شیطان، دگردیسی یافته است. سومی، سرای روشنایی (گرودمان) در برابر سرای رنج است که مبنای جفتِ بهشت/ دوزخ در ادیان بعدی است. چهارمی، دیو/ فرشته است که کمی دیرتر به تمایز امشاسپندان از کماله دیوان منتهی شد و فرشتگان مقرب و دیوشناسی پیچیده‌ی ادیان بعدی را نتیجه داد. پنجمی اشون/ دروند که مبنای مؤمن/ کافر و دین‌دار/ بی‌دینِ بعدی است و مفهوم داوریِ واپسین و

۱. وکیلی، ۱۳۸۷.

پذیرفته‌شده یا مردود در آزمون اعمال اخروی است که بر مبنای ششمین مفهوم گاهانی یعنی داتَه (داد، قانون) تعریف می‌شده است. هفتمی، تمایز گفتار عادی در برابر گفتار آسمانی (منثره) است که بعدها به چارچوب مفهوم وحی در ادیان یکتاپرست تبدیل شد. هم‌چنین سه مفهوم کلیدی مربوط به هم را داریم: شادمانی/ برخورداری/ لذت/ سود در برابر غم/ رنج/ فقر/ زیان، که در قالب جمِ لذت/ رنج در دستگاه نظری مورد پیشنهاد نگارنده گنجانده شده است؛[1] دیگری توانایی/ ناتوانی است و سه‌دیگر، زندگی/ پایداری/ نامیرایی در برابر مرگ/ بی‌دوامی/ موقتی بودن و این همان جفت متضادِ بقا/ مرگ است. در نهایت، جمِ بسیار مهمِ اشه/ دروج است که مبنای بحث ماست. ده جمِ یادشده، در شبکه‌ای پیچیده به هم مفصل‌بندی شده‌اند و در این زمینه، اشه/ دروج بی‌تردید اهمیتی بنیادین دارد. این جم، نیازمندِ آن است که کمی بیشتر در موردش بنویسیم.

دروج در اوستا، همان است که در فارسی امروزین به دروغ تبدیل شده است و مانند کلیدواژگان بنیادینِ دیگرِ دوران مهمِ میان زرتشت تا داریوش، از دیرپاترین واژگانِ باقی‌مانده در زبان فارسی نیز هست. این واژه به همراه کلماتی مانند بوم، شادی، مردم و مینو از کهن‌ترین واژگانی هستند که با دلالتی کمابیش پایدار در طول سه هزاره به بقای خود ادامه داده‌اند و بنابراین در کل زبان‌های انسانی استثنایی محسوب می‌شوند.

دروج، واژه‌ای است اوستایی که به همین شکل در سایر زبان‌های ایرانی شرقی نیز رواج داشته است. ریشه‌ی اصلی آن در زبانِ پیش‌هندواروپایی dhrougho بوده است که از آن اسمِ dhrugh به معنای آسیب، زیان و «پیامدِ زیان‌بارِ

---

[1] وکیلی، ۱۳۸۹ (چ).

رفتاری ارادی» ساخته شده است.[1] این بنِ اولیه در زبان‌های آریایی به اشکالی کمابیش یکسان دگردیسی یافته است. در اوستایی، اسم دروج و درگوئَه 𐬛𐬭𐬀𐬊𐬔𐬀 (draoga) را داشته‌ایم که در متن‌های گاهانی به خوبی حفظ شده است. همین واژه در پارسی باستان، که به اوستایی بسیار نزدیک است، به دوروج/ دوروغ (duruj) و دْرَئوگَه (drauga) تبدیل شده و اسم «دْروخش» از آن ساخته می‌شده است. در هر دو این زبان‌ها دروغ، در معنایی شبیه به امروز، با سخن و کلام پیوند داشته و حرفِ نادرست و گمراه‌کننده را نشان می‌داده است. همین واژه در سانسکریت به صورت دروه (druh) وجود داشته و آسیب/ زیان معنا می‌داده است. دو واژه‌ی سانسکریت دیگرِ droha و drogha به معنای آسیبِ ناشی از بدخواهی و نیتِ بد نیز وجود داشته است.[2] در زبان‌های اروپایی شمالی نیز بقایای این واژه با دلالتی ایرانی باقی مانده است. چنان که حتا امروز نیز در آلمانی فعل trugen را در معنای فریب دادن داریم.

در *گاهان* دروغ کلیدواژه‌ای است که با دقت زیاد و در موقعیتی حساب‌شده و سنجیده به کار گرفته شده است. دروغ همواره در برابر واژه‌ی اشه آمده است و جمِ اشون/ دروغزن محور مرزبندی مردمان در ادبیات گاهانی است. فعل مشابهی برای دروغزن در پارسی باستان نیز وجود داشته است؛ یعنی، در برابر درِگوَنتِ اوستایی، درَوجَنَه در پارسی باستان کاربرد داشته که به همین ترتیب دروغزن معنا می‌دهد.

دروغ در *گاهان*، دلالتی پیچیده‌تر از دروغِ امروزین دارد. تقابل آن با مفهوم اشه بدان معناست که عناصر مفهومی نوآورانه و مهمِ منسوب به اشه به آن نیز نشت کرده و هم‌چون نوعی پادمفهوم برای نظمِ حاکم بر گیتی عمل

---

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٦۲۲ و ٦۲۳.

۲. کنت، ۱۳۸٤: ٦۲۰.

می‌کرده است. در گفتار پیشین گفتیم که اشَه، که هنوز در زبان فارسی در قالب اسم‌هایی مانند ارشیا باقی مانده است، در گویش اوستایی به حالت اسمی اَشه خوانده می‌شده و برابرنهادش در سانسکریت رتَه (rta) و در پارسی باستان اَرتَه است[1] که در نام‌هایی مانند اردشیر و اردوان و اردستان و اردبیل به یادگار مانده است. می‌توان آن را با «نظم حاکم بر جهانِ، به ویژه جهان مادی» مترادف دانست. از این رو دروج، عبارت است از کژرفتاری و انحراف از نظم عادی و طبیعی حاکم بر هستی. چنان می‌نماید که دروج در ابتدای کار ارتباطی چنین پیوسته و درونی با زبان نداشته باشد، و تنها هم‌چون ضدِ «نظمِ طبیعی و خوب» عمل می‌کرده است، چنان که از طنینِ سانسکریت آن چنین معنایی فهمیده می‌شود، و به عنوان یک قاعده باید پذیرفت که معانی باقی‌مانده در سانسکریت به شکلِ اولیه و ابتدایی محتوای واژگان در سپهر هندوایرانی نزدیک‌تر هستند و معمولاً شکلِ قدیمی‌تر و پیشازرتشتی فرهنگ آریایی‌های اولیه را منعکس می‌کنند.

چنین می‌نماید که پیوند ناگسستنی میان دروج و زبان، و یکی گرفتنِ آن با «سخن ناراست و ناسازگار با نظمِ طبیعت» برداشتی زرتشتی باشد که پس از انقلاب دینی زرتشتی رواج یافته باشد. باز در این‌جا مجال آن نیست که به شرحی گسترده بپردازم، پس تنها اشاره می‌کنم که یکی از دستاوردهای بسیار مهم انقلاب فکری زرتشت، زبان‌مدارانه کردنِ نظام هستی‌شناسی/ اخلاق بود. به همین دلیل هم کلماتی مانند ورد/ دعا (منثره) دلالتی بنیادین و هستی‌شناسانه یافتند و کل مفاهیم در زنجیره‌ای متراکم از ارتباط‌ها با زبان پیوند خورد.[2]

---

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٥٤٨ و ٥٤٩.

۲. وکیلی، گاهان و زند گاهان (زیرچاپ): گفتار دوم.

در *گاهان*، دروج پادنهادی روشن و صریح در برابر اشه است. این تمایز ابداعی زرتشتی است و در سایر شاخه‌های فرهنگ هند و اروپایی وجود ندارد، مگر آن که از زرتشت وام‌گیری شده باشد. بارزترین کاربرد دروغ در فرهنگ‌های یادشده‌ی هم‌دورانِ زرتشت، در متن‌های ودایی دیده می‌شود که در آن دروغ وجود دارد، اما مفهومی انتزاعی و حتا اخلاقی نیست و در برابر قانون طبیعی (رتَه) قرار ندارد. در نگرش زرتشتی اما، این دو یک جفت متضاد معنایی کامل را می‌سازند که به جهان مینویی تعلق دارند[1] و بنابراین حضورشان در جهان مادی تنها نمودی غیرمستقیم دارد و در قالب نوعی قانون و نظم یا بی‌نظمی است که پدیدار می‌شوند.

تفاوت اشه و دروج آن است که اشه به سود/ لذت، و دروج به رنج/ زیان می‌انجامد.[2] چنان که گفتیم، اشه قانون طبیعی حاکم بر هستی است که اگر رعایت شود و کردارها بر مبنایش تنظیم شود، مسیرِ رستگاری و شادمانی و پیروزی را نشان خواهد داد. دروج، برعکس، انحراف از این راهِ راستین است. زرتشت، کسی است که ادعای بازنمودن اشه را به مردمان دارد. بر خلاف سنتِ مرسوم در ادیان، زرتشت ادعا می‌کند که سخن‌آوری نوآور است و در یسنه‌ی ۲۸ که سرآغاز *گاهان* است، می‌گوید که اهورامزدا را چنان می‌ستاید که تا پیش از او کسی نستوده و پیامی را برای مردمان آورده که تا پیش از او سابقه نداشته است. این پیام، آن است که مردم باید از اشه پیروی کنند و از دروج بپرهیزند. در این معنا، اشه تقریباً مترادف است با دین، راه راست، شریعت، و قانون الاهی در ادیان دیگر.[3]

۱. یسنا، هات ۱۰، بند ۱۶.

۲. *گاهان*، هات ٤۹، بند۳.

3. Insler, 1975.

با این تعبیر، دوقطبی معناییِ اشه/ دروج، در واقع، نشانگر دوپارگی بنیادینی در جهانِ اخلاقی است. اشه به زرتشت، و دروج به دشمنانش مانند بَندوَه وابسته است. پیام زرتشت، به گوش هواداران اشه نیک و خوشایند است، در حالی که پیروان دروج آن را خوش نمی‌دارند.[1] چرا که ایشان تباه‌گران جهان طبیعی و در نتیجه مخالفِ سرزندگی و بالندگی آن در پرتو اشه هستند. جالب آن که در *گاهان*، خودِ اهورامزدا و اهریمن هم در جبهه‌ی هواداران اشه و دروغ جا می‌گیرند، یعنی بندهایی هست که در آنها گویی این خدایان فرازین ماهیتی مستقل و وضع‌کننده ندارند و خودشان نیز تابع قانون عام حاکم بر هستی هستند. همان‌گونه که اهریمن در دین زرتشتی موجودی نادان و نابخرد دانسته می‌شود و، به دلیلِ نادانی‌اش از اشه، پیرو دروغ شده است، آدمیانِ هوادار دروغ نیز به همین ترتیب درگیر خطا و گرفتارِ اشتباه هستند. آنان که زاده‌ی سپهر دروغ هستند «دُژآگاه» هستند، یعنی از دانش راستین برخوردار نیستند و از این رو به تباهیِ جهان یاری می‌رسانند. آنان در آزمونِ روز واپسین که شکلی از وَر است و عبور از آهن گداخته است، ناکام خواهند ماند[2] و گمراهی‌شان آشکار خواهد شد. در عین حال این وضعیتی است خطیر و نزدیک که هر کس ممکن است بدان آلوده شود. از این روست که زرتشت به مردان و زنان و پیروانش هشدار می‌دهد که نگرانِ فریبندگی جهانِ دروغ باشند، و از ایشان می‌خواهد تا پیوند خویش را با آن بگسلند و آن را از پیشرفت و توسعه بازدارند.[3] گویی دروغ از همان ابتدا در دل همگان رخنه کرده است و بختکی است که همه با آن دست به گریبان هستند.

---

1. *گاهان*، هات 31، بند 1.

۲. *گاهان*، هات ۵۱، بند ۱۰.

۳. *گاهان*، هات ۵۳، بند ٦.

لحن کلام زرتشت در *اوستای کهن* به شکلی است که گویی هنگام سخن گفتن از دروغزنان از گروهی خاص از مردمان یاد می‌کرده است. یعنی این کلمه را به عنوان صفت برای افرادی خاص و طبقه‌های اجتماعی خاصی به کار گرفته است، به طوری که آن را مفهومی انتزاعی و عمومی نمی‌توان دانست. دروغزنان در *گاهان* به شکلی سازمان‌یافته و منسجم بازنموده می‌شوند. کاهنان دین کهن ایرانیان که کرپن‌ها نامیده می‌شوند و امیران محلی که کوان خوانده می‌شوند پشتیبانان اصلی دروج هستند. اینان خواستار آن هستند که دروج بر اشه چیره شود، و از این رو مردمان را می‌فریبند و از کار نیک باز می‌دارند.[1]

خطرِ آلودگی به دروغ از این رو تهدیدکننده است که در نهایت به واژگون‌بختی و رنج و ناراحتی منتهی خواهد شد. تمایز اصلی در میان مردمان آن است که هواداران اشه، یعنی اشون‌ها، از بهترین زندگی برخوردار خواهند بود، در حالی که دروغزنان زندگی بدی را از سر خواهند گذراند. دروج برای ایشان بدترین رفتار را به ارمغان می‌آورد که با کردار آمیخته با پارسایی اهورامزدا و سپندترینِ مینو در تضاد است.[2] بندهای زیادی از *اوستای کهن* وجود دارد که در آن به آخرت‌شناسی پیروان دروج اشاره شده است. زرتشت از اهورامزدا می‌پرسد که پیروان اشه و دروج در پایان زمان چه بادافره و پاداشی را دریافت خواهند کرد.[3] پس اشونان با گسستن از دروغ به سرای منش نیک و جایگاه مزدا و اشه دست می‌یابند و رستگار می‌شوند، در حالی که دروغزنان دستخوش رنجی بزرگ خواهند شد.[4]

---

۱. *گاهان*، هات ۳۲، بند ۱۲.

۲. *گاهان*، هات ۳۰، بندهای ٤ و ۵.

۳. *گاهان*، هات ۳۱، بند ١٤.

٤. *گاهان*، هات ۳۰، بندهای ۱۰ و ۱۱.

در *گاهان*، گذشته از این موارد، بذرِ دیوشناسی و فرشته‌شناسی غنی و خلاقانه‌ی بعدی زرتشتی را هم می‌توان یافت. نام دروج معمولاً در کنار دیوِ بزرگ دیگر زرتشتی، یعنی خشم، آمده است[1] و این هر دو در پیوند با انگره‌مینو قرار دارند. دروج هماوردان روشنی در میان فرشتگان زرتشتی دارد. از همه آشکارتر، اشه است که در قالب ارته (ارته‌وهیشته، اردیبهشت) تبلور یافته است. در آخر زمان و هنگامه‌ی واپسین، مهم‌ترین رخداد آن است که فریب دیوان آشکار می‌گردد و اشه بر دروج پیروز می‌شود.[2] هم‌چنین وقتی وهومنه شهریاری مینویی اهورامزدا را آشکار می‌کند و اهریمن را در هم می‌شکند، دروج را به دست اشه می‌سپارد.[3] در جایی دیگر آمده که اشه با یاوری آرمئیتی و وهومن به شهریاری مینویی دست می‌یابد و بر دروج چیره می‌شود.[4] این چیرگی اشه و سپرده شدنِ دروج به دست وی تنها با یاوری فرشتگان بلندمرتبه‌ای مانند بهمن انجام نمی‌پذیرد که هر فردِ زرتشتی می‌تواند در این نبرد سهمی داشته باشد. از این روست که در *گاهان* بارها این پرسش تکرار شده که «چطور باید دروج را به دست اشه سپرد؟»[5].

از جمع‌بندی آنچه گذشت به این نتیجه می‌رسیم که در *گاهان*، مفهوم دروغ برای نخستین بار به عنوان کلیدواژه‌ای دینی و مستقل به این شکل صورت‌بندی شده است:

نخست، با قانون حاکم بر گیتی پیوند دارد و دقیقاً واژگونه‌ی اشه محسوب می‌شود.

---

۱. مثلاً در *گاهان*، هات ۲۹، بند ۲.

۲. *گاهان*، هات ٤۸، بند ۱.

۳. *گاهان*، هات ۳۰، بند ۸.

٤. *گاهان*، هات ۳۱، بند ٤.

۵. مثلاً در *گاهان*، هات٤٤، بند ۱٤.

دوم، در قالب کردار آدمیان تبلور می‌یابد؛ یعنی، کسانی که قانون اشه را نمی‌دانند کارهایی در تعارض با آن انجام می‌دهند و در نتیجه برای خودشان رنج و برای گیتی تباهی به بار می‌آورند.

سوم، کسانی که کردارشان به دروغ آغشته است، خطاکارانی هستند که به شکلی سازمان‌یافته و بر مبنای باورهایی دینی (و پیشا/غیر/ضد زرتشتی) چنین می‌کنند. پیروان دروغ همانند پیروان اشه (زرتشتیان) گروهی اجتماعی با هویت مشخص و مستقل هستند. به بیان دیگر، کنشِ ناشی از دروغ امری تصادفی و ناشی از خطاهای موضعی نیست، که امری اندام‌وار و یکپارچه و متمرکز است.

چهارم، آزمونی الاهی (ورِ آهن گداخته) وجود دارد که در آخر زمان حقیقتِ اشه و دروج را در چشم همگان آشکار می‌کند. از این رو، پیروان دروغ در آخرت تباه می‌شوند در حالی که پیروان اشه رستگار می‌گردند.

پنجم، دروغ همکارانی از جنس دیوها (مانند خشم) و رهبر/ سروری (به نام انگره‌مینو) دارد. یعنی در شکلی تشخص‌یافته و هم‌چون شیطانی با هویت مستقل در برابر ایزدان نیک (به ویژه هماوردش اردیبهشت که همان اشه‌ی تشخص‌یافته است) ظاهر می‌شود.

۲. در *اوستای نو*، مفهوم دروغ دستخوش چند دگردیسی عمده می‌شود. روند شخصیت یافتن دروغ، بر خلاف سایر ماهیت‌های مینویی (مثل اهورامزدا و اهریمن)، مسیری یکنواخت را طی نکرده است. در *اوستای نو*، دروج به دو شکل متفاوت بازنمایی شده است. از طرفی، هم‌چون سایر دیوهای زرتشتی، به تدریج توصیفی دقیق‌تر یافته و شخصیتی ملموس و داستانی پیدا کرده و از سوی دیگر، مسیری واژگونه را پیموده و به مفهومی انتزاعی تبدیل شده

است. مسیر نخست به ویژه در یشت‌ها برجسته است، و مسیر دوم را در سایر دعاها و یسناها می‌توان بازیافت. بنابراین می‌توان از مسیر اساطیری و فلسفی تحول مفهوم دروغ سخن گفت.

مسیرِ نخستِ تکامل دروغ، که اساطیری باشد، آن است که دیوِ دروج نیز مانند اهریمن و خشم و پیری و سرما در قالب موجودی انسان‌گونه، اما دیوآسا، شخصیت‌پردازی شود. چنین تصویری از این موجود، به ویژه در یشت‌ها، به چشم می‌خورد. در این‌جا خویشکاری مبارزه با دروغ به گروهی از ایزدان سپرده شده و از انحصار اردیبهشت بیرون رفته است. در این میان سروش موقعیتی ممتاز دارد. در چند جا ذکر شده که او شکست‌دهنده‌ی مردی به نام کَیذَه و زنش کَییذی است و هم‌چنین بر دیو زورمند دروغ نیز چیره می‌شود که تباه‌کننده‌ی زندگی و جهان است.[1] دروج در سروش‌یشت‌هادخت هم‌چون دیو جنگاوری بازنموده شده است که نیایشِ ایزدی هم‌چون زرهی در برابر گزندش محسوب می‌شود.[2] هماورد دیگر او، هوم است که در جایی لقبش به صورت «درهم‌شکننده‌ی دروغ» ذکر شده است.[3]

دروج دیوی است که از لانه‌اش در سرزمین ظلمت به گیتی هجوم برده است و به هنگام فرشگرد بار دیگر با اقتدار اشونان به همان‌جا رانده خواهد شد.[4] او همواره در کمین است که بر مردمان و پارسایان بتازد. سروش درویشان

---

۱. یسنا، هات ۵۷، کرده ۷، بند ۱۵، و سروش‌یشت‌هادخت، کرده‌ی ۲، بند ۱۰.

۲. سروش‌یشت‌هادخت، کرده‌ی ۱، بند ۲.

۳. یسنا، هات ۹، بند ۱۷ و ۲۰.

٤. زمیادیشت، کرده‌ی ۱، بند ۱۲.

(پارسایان) را از گزند هجوم او پناه می‌دهد و مانتره یا کلام قدسی دروج‌های پنهان‌شده در گوشه و کنار را می‌راند.[1] پشتیبانی فروشی‌های نیکان (ارواح نیاکان) و هم‌دستی‌شان با اهورامزداست که او را از نیرومند شدن و فرمان‌روای گیتی شدن باز می‌دارد.[2] او، هم‌چون ایزدان کهن هند و ایرانی، در میان دو مینوی مقدس و نامقدس جای گرفته است و اگر چیره شود، انگره‌مینو با وجود شکست یافتنش از سپندمینو از میدان نبرد نخواهد گریخت.[3] او آفریننده‌ی دیوان تباهکار است،[4] و تشخص وی در آن‌جا به اوج خود می‌رسد که می‌بینیم در آخر زمان سوشیانس با گرزی هراس‌آور که آژیدهاک و افراسیاب و زین‌گاو پیش از آن بدان کوبیده شده بودند، فراز می‌آید و بر دیو دروج غلبه می‌کند.[5]

دومین مسیرِ تحول دروج، که شاید بتوان با قدری استعاره آن را فلسفی خواند، آن است که به ویژه در یسناها روند تشخصِ او با عدم تداوم و حتا پس‌رفت روبه‌رو شده است. دروغ در این‌جا بیشتر برچسبی است که رده‌ای از هستنده‌ها و روندها را متمایز می‌سازد. آن را می‌توان با مفهوم اهریمنی یا شیطانی مترادف دانست، و این متفاوت است با تصویر جنگاورانه و رنگینی که شرحش گذشت و به کنش متقابل دروغ با ایزدان دیگر دلالت می‌کرد.

---

۱. سروش‌یشت‌هادخت، کرده‌ی ۱، بند ۳.

۲. فروردین‌یشت، بند ۱۲.

۳. فروردین‌یشت، بند ۱۳.

٤. یسنا، هات ۱۲، بند ٤.

۵. زمیادیشت، فرگرد ۱۵، بند ۹۳.

یکی از بندهایی که در آن نام دروج زیاد تکرار شده و اتفاقاً در یشت‌ها هم وجود دارد، آن‌جایی است که دلاوری‌های فریدون فرخ شرح داده می‌شود و به هماوردش آژیدهاک اشاره می‌شود. در این‌جا با این عبارتِ اندیشه-برانگیز روبه‌رو می‌شویم که «آژیدهاک نیرومندترین دروغی بود که اهریمن در جهان استومند (مادی) آفریده بود»[1]. در نیرنگ کُشتی بستن، به همین ترتیب و با بیانی صریح‌تر، نام دروج در میان فهرستی آمده که هر یک از آنها رده‌ای از آفریده‌های اهریمنی را نمایندگی می‌کنند. این سیاهه چنین است: اهریمن، دیو، جادو، دُروند (بدکار)، کَوی (شهریارِ بد)، کَرپَن (روحانی بد)، ستمگر، گناهکار، اشموغ (شکننده‌ی اشه)، دشمن، پری و دروغ. چنان که می‌بینیم، در این‌جا سخن از یک شخصِ خاص در میان نیست و ادبیات اوستایی به جای آن به نوعی رده‌بندی موجودات اهریمنی دست یافته‌اند.

در زمیادیشت هم دروغ را در مفهومی انتزاعی داریم. در این‌جا نیروهای نیک و بد در برابر یکدیگر بازنموده شده‌اند: منش بد در برابر منش نیک (بهمن در برابر اکومن)، خرداد و امرداد در برابر گرسنگی و تشنگی، و سخن راست در برابر سخن دروغ.[2] در این‌جا می‌بینیم که رابطه‌ی دروغ و سخن که در اثرِ دورکننده‌ی دعا و نیایش و مانتره نیز هویدا بود، مورد تأکید واقع شده است.

---

۱. بهرام‌یشت، کرده‌ی ١٤، بند ٤٠؛ رام‌یشت، کرده‌ی ٦، بند ٢٤؛ گوش‌یشت، کرده‌ی ۳، بند ١٤؛ آبان‌یشت، کرده‌ی ۹، بند ۳٤؛ و یسنا، هات ۹، بند ۸.

۲. زمیادیشت، کرده‌ی ١٥، بند ٩٦.

به این شکل، در متن‌هایی که بین *اوستای کهن* و *وندیداد* قرار دارند، دو مسیر تکاملی برای دروغ داریم، در یکی دروغ خصلتی عینی و ملموس و اساطیری و داستانی پیدا کرده است، و در دیگری ماهیتی انتزاعی و مفهوم‌مدار و تا حدودی فلسفی به خود گرفته است. با وجود این دوشاخه‌زایی، هم‌چنان در اوستای نو نیز دروغ محوری مهم و کلیدی است و این را می‌توان نمایان‌تر از هر جا در دعاهای مربوط به دروغ دریافت. رنگین‌ترین دعاهای یسنا را در حق دروج می‌بینیم. بارها از اهورامزدا خواسته شده تا اشه را نیرومند و دروغ را ناتوان سازد.[1] هم‌چنین دعای «*کامرواباد اشه و ناکام‌باد دروج*» بارها ذکر شده است.[2] در جایی دیگر آمده که « *فراخی و آسایش بر آفرینش اشه باد و تنگی و دشواری باد دروج را*»[3]. هم‌چنین دعایی که در آن جلوه‌ی مادی دروغ بیشتر مورد نظر است اردیبهشت‌یشت است که در آن آمده: « *ای دروغزن و ای دروغگو بگریزید*»[4]. مفصل‌ترین دعا آن است که: « *دروغ سپری شده، برانداخته، زدوده و شکست‌خورده و ناکام‌باد!*»[5]. مشابه آن را چنین می‌بینیم: « *دروج باید بکاهد، باید نابود و سپری گردد، باید یکسره از میان برود، و باید در اپاختر ناپدید شود*»[6].

در *وندیداد*، که متن‌های شریعت‌مدارانه و موبدانه‌ی زرتشتی است و به ویژه بر آیین تطهیر تمرکز یافته، بار دیگر دروغ را در مقام مفهومی مرکزی مشاهده می‌کنیم، با این تفاوت که دروغ در *وندیداد* دنباله‌ی مسیرِ عینی و

---

۱. یسنا، هات ۸، بند ۵ و هات ۱۱، بند ۱۲.

۲. یسنا، هات ۸، بند ٦، و هات ۱۱، بند ۱۳.

۳. یسنا، هات ۱۱، بند ۱۵ و هات ٦٨، بند ۱۹.

٤. اردیبهشت‌یشت، بند ۸ و ۹.

۵. یسنا، هات ۸، بند ٦.

٦. اردیبهشت‌یشت، بند ۱۷.

تشخص‌یافته‌ی تحول این مفهوم است و نه مسیرِ انتزاعی و ذهنی‌تر. *وندیداد*، مجموعه‌ای از احکام دینی را در بر می‌گیرد که در زمان‌هایی متأخرتر و در اثر آمیختگی دین زرتشتی با ادیان دیگر – به ویژه آیین‌های مغانه‌ی رایج در ماد – پدید آمده است. محور این آیین‌ها، پاکیزگی و تطهیر و دور راندن بیماری و آلودگی است. این همان است که در آیین‌های متأثر از فرهنگ ایرانی، مانند دین ماندایی و یهود، نیز برجستگی دارد و دور نیست که ساختار و محور مفهومی آن را بتوان وام‌گرفته از آیین زرتشت دانست.

در *وندیداد* تجسم امر پلید دیوی است به نام نَسو. این دیوی است که مرگ و تباهی و کثیفی ناشی از آن را نمایندگی می‌کند. نسو دیوی است که به محض مرگ انسان یا جانور در لاشه‌اش مقیم می‌شود و کمین می‌کشد تا در موجودات پاکِ پیرامون جسد رخنه کند و ایشان را نیز تباه کند. شگفت‌انگیز آن که در *وندیداد* دروغ به معنایی کمابیش مترادف با نسو به کار گرفته شده است. برای روشن‌تر شدنِ این هم‌خوانی به تمام مواردی که این واژه در وندیداد به کار رفته اشاره می‌کنم: دروج، دیوی است که اگر نیرومند شود بیماری و مرگ و تباهی می‌زاید و این به ویژه در شرایطی رخ می‌دهد که کسی مراسم برشنوم (تطهیر) را درست انجام ندهد؛[1] دروج همان دیوی است که به جسد مرده هجوم می‌برد و آن را می‌آلاید، اگر کسی مرده را برای به دخمه نهادن به تنهایی از خانه خارج کند؛[2] وقتی کسی در میان گروهی که کنار هم خفته‌اند بمیرد، دیو دروج از شمال – که از دید زرتشتیان جهتی نحس است – به بدن

۱. *وندیداد*، فرگرد ۱۰، کرده‌ی ۳، بند ٤۸.

۲. *وندیداد*، فرگرد ۳، کرده‌ی ۳، بند ١٤.

همسایگانش می‌تازد؛[1] این دیو همان است که وقتی مردار جانور یا انسانی با آب تماس یابد، حوض و چاه و استخر و برف و جویبار را می‌آلاید؛[2] هم‌چنین اگر کسی گوشت مردار بخورد و آب یا آتش را با مردار بیالاید، بدنش توسط دیو نسو تسخیر خواهد شد؛[3] در بندی دیگر پرسیده شده که چطور می‌توان از دروج در امان ماند، که از بدن مردگان برمی‌خیزد و تن زندگان را آلوده می‌کند.[4]

تا این‌جای کار روشن است که در *وندیداد* دروغ در پیوندی نزدیک با جسد و لاشه‌ی مرده قرار دارد و در واقع آلودگی ناشی از مردار را باز می‌نمایاند. دروج/ نسو در این‌جا مفهومی انتزاعی نیست و شکلی کاملا تشخص‌یافته و عینی دارد و به همین دلیل هم آن را باید دنباله‌ای از سیر تحول اساطیری دروغ دانست. این عینی و ملموس شدنِ دیو دروغ به قدری است که در دو بخشِ جالب از *وندیداد*، او را در قالب مگسی نمایش داده‌اند. در یکی از این موارد، سخن از آن است که اگر مرده‌ای را از راهی عبور داده باشند، سایر کسانی که از آن راه گذر می‌کنند آلوده خواهند شد یا نه؟ پاسخ آن است که به خاطر عبور مردار از آن مکان، آلوده خواهند شد مگر آن که سگ زردگوش سپید یا سگ زرد چهارچشمی (بالای چشمانش لکه‌ی تیره داشته باشد) را از آن راه عبور دهند. در این شرایط، مکان بار دیگر پاک خواهد شد و دیوِ دروج نسو هم‌چون مگس سیاه پلیدی از آن‌جا به سوی شمال خواهد گریخت.[5] در بند دیگری،

---

۱. *وندیداد*، فرگرد ۵، کرده‌ی ٦، بندهای ۳۲-۲۷.

۲. *وندیداد*، فرگرد ٦، کرده‌ی ۳، بندهای ٤۱-۳۱.

۳. *وندیداد*، فرگرد ۷، کرده‌ی ۱، بندهای ۲٦-۵.

٤. *وندیداد*، فرگرد ۱۰، بندهای ۱ و ۱۷.

۵. *وندیداد*، فرگرد ۸، کرده‌ی ۳، بندهای ۱٦ و ۲۱.

مراسم پاکیزه ساختن تنِ کسی که با مردار تماس یافته آمده است و در آن‌جا دیو دروج نسو را هم‌چون بختکی می‌بینیم که به بدن چسبیده و به هر قیمتی می‌خواهد جایگاه خود را حفظ کند. به این ترتیب با مراسم غسل، این دیو از سر به تنه و از تنه به دست‌ها و از دست‌ها به پاها می‌گریزد تا آن که در نهایت در بدنِ پاک‌شده جایی برای خود نیابد. آن‌گاه در قالب مگس سیاه پلشتی از نوک انگشت کوچک پای چپ خارج خواهد شد و به سوی شمال خواهد گریخت.[۱]

وندیداد، هر چند آشکارا دروج و نسو را یکی می‌گیرد، اما شخصیتی رنگین‌تر را برای دروج در نظر دارد که به مردار و آلودگی ناشی از آن محدود نمی‌ماند. دروج گویا به تمام آلودگی‌ها و بیماری‌ها تعمیم یافته باشد، چرا که در بندی پرسیده شده که چطور باید از اهریمن و دروج رها شد؟ و پاسخ داده شده که با پاکی شدن از آلودگی‌ها.[۲] هم‌چنین گیاهان دارویی هم‌چون سلاح‌هایی معرفی شده‌اند که به کار کوبیدن دروج می‌آیند.[۳] در بندی که آشکارا ابداع کاهنانِ پول‌دوست است، آورده شده که اگر برگزارکننده‌ی مراسم تطهیر راضی از درِ خانه‌ی کارفرمایش نرود، دیو دروج آن خانه را می‌آلاید.[٤]

---

۱. *وندیداد*، فرگرد ۸، کرده‌ی ۷، بندهای ۷۲–٤۱.

۲. *وندیداد*، فرگرد ۱۹، کرده‌ی ۲، بند ۱۲.

۳. *وندیداد*، فرگرد ۲۰، بند ۸.

٤. *وندیداد*، فرگرد ۹، کرده‌ی ۲، بندهای ٤۰ و ٤۱.

دیو دروج در ضمن به نوعی انگل یا موجودی که بدن گناه‌کاران را تسخیر می‌کند نیز شبیه است. دیو کوندَه، که «بی می‌مست» است، مانند بختکی بر مردان گناهکاری و دیوپرست و دروغ‌کردار فرو می‌افتد[۱] و اهریمن وقتی می‌خواهد زرتشتِ کودک را از پا درآورد سپهبد بزرگش، دروغ، را به همراه مرشون و بوندی به سرای او گسیل می‌کند. اما زرتشت با خواندن مانتره آنها را می‌راند.[۲] در این‌جا نیز بار دیگر پیوند سخن را با دروغ داریم، هر چند در زمینه‌ای به کلی متفاوت.

در مورد گناه‌کارانی که آماج دروغ می‌شوند نیز سنخ‌شناسی جالبی در دست است. در بندی از *وندیداد*، سروش با دروج گفت‌وگو می‌کند و از او می‌پرسد که چطور بارور می‌شود در حالی که دیوی که جفت او باشد در کار نیست؟ دروج پاسخ می‌دهد که چهار مرد هستند که هم‌بستر او محسوب می‌شوند؛ خسیس، کسی که استمنا کند یا بعد از احتلام شبانه مراسم درست را به جا نیاورد، کسی که پس از پانزده سالگی سدره نپوشد و کشتی نبندد، و کسی که سر پا بشاشد![۳]

از تمام این موارد چنین برمی‌آید که دروج در *وندیداد* به تبلوری از مفهوم آلودگی تبدیل شده بوده و این آلودگی اتفاقاً ماهیتی عینی و زیستی و مادی داشته است. گرانیگاه این تعبیر، لاشه و مردار بوده، اما مشتقات آن – ادرار یا نطفه‌ی نابه‌جا دفع‌شده یا بدنِ بی‌پناه (کشتی و سدره) در برابر نیروهای پلید – را نیز در بر می‌گرفته است.

---

۱. *وندیداد*، فرگرد ۱۹، کرده‌ی ۲، بند ٤۱.

۲. *وندیداد*، فرگرد ۱۹، کرده‌ی ۱، بندهای ۳–۱.

۳. *وندیداد*، فرگرد ۱۸، کرده‌ی ۳، بندهای ۵۹–۳۰.

به نظر می‌رسد ردپای معنای نخستینِ دروج، که انحراف از قانون اشه بوده، در این‌جا نیز هم‌چنان تا حدودی باقی مانده است. با این تفاوت که شکستنِ قانون، بیشتر ماهیتی مهری دارد و به شکستن عهد و پیمان ارجاع می‌دهد. این همان شکل کهنی از فهمِ دروج به معنای «شکستنِ پیمان (مهر)» است که در آیین مهر رواج داشته و در مهریشت نیز به جا مانده است، و گویا توسط زرتشت به مفهوم عام‌ترِ «شکستن قانون طبیعت (اشه)» دگردیسی یافته باشد.

در *وندیداد* این تعبیر مهری از شکستن قانون، و «مهردروج» شدن، را چند جا می‌بینیم. نخست در فرگرد چهارم که در آن مهردروج به صراحت تعریف شده است به مثابه کسی که با نیتِ دروغ گفتن در آیین ور شرکت کند، یعنی «*رشن (دستیار مهر) را گواه گیرد و آگاهانه در برابر گوگرد زرین و آبی که اشه را از دروغ تمیز می‌دهد (آیین ور) بایستد و دروغ بگوید*»[1]. در جای دیگری آمده که هر کس تاوان گناهش را نپذیرد و به کیفرِ دینی تن در ندهد، مرتکب گناهِ دروج خواهد شد و به دوزخ خواهد رفت.[2] در بند معماآمیزی می‌بینیم که ممکن است این ماجرا به طور ناخودآگاه هم رخ دهد، چون پرسیده شده که: «*آن کیست که در اندیشه‌ی اشونی (رعایت اشه) است اما به راه دروغ گام می‌نهد؟*»[3].

به این ترتیب، روشن می‌شود که در *اوستای نو* تحولی بزرگ در مفهوم دروغ رخ داده است. این تحول را می‌توان به این شکل خلاصه کرد: دو مسیرِ متفاوتِ اساطیری و فلسفی برای دروغ طی شده است که در یکی از آنها

---

۱. *وندیداد*، فرگرد ٤، کرده‌ی ۳، بندهای ٥٤ و ٥٥.

۲. *وندیداد*، فرگرد ۸، کرده‌ی ۹، بند ۱۰۷.

۳. *وندیداد*، فرگرد ۷، کرده‌ی ۱۲، بند ۷۸.

به صورت دیوی با شکل و شمایل و داستان‌های مشخص درآمده، و در دیگری ماهیتی انتزاعی و مفهوم‌مدارانه یافته است و به مبنایی برای سنخ‌بندی تبدیل شده است. در مسیر اساطیری، دروغ، بیش از آن که با اشه در پیوند باشد، هماورد سروش محسوب می‌شده است. در *وندیداد* این مسیر اساطیری به اوج خود می‌رسد و در آن‌جا دروغ با دیو نسو و آلودگی ناشی از مردار و سایر امور بیماری‌زا مترادف گرفته می‌شود. در مسیر فلسفی، دروغ با گفتار و سخن ناراست و به ویژه ادعای رسمی و حقوقی نادرست پیوند خورده است و به صورت سنخی از پدیدارهای اهریمنی درآمده است.

۳. وقتی سخن از دروغ به میان می‌آید، ذهن‌های تربیت‌شده در حال و هوای یونان‌زده‌ی مدرنیته‌ی معاصر، نخست نقل قول‌هایی از هرودوت و کسنوفانس را به یاد می‌آورد که درباره‌ی راستگویی پارسیان داد سخن می‌دهند. همه به یاد دارند که هرودوت گفته بود مغان به کودکانِ پارسی سواری و کمانگیری و راستگویی را آموزش می‌دهند،[۱] و در جایی دیگر تأکید کرده بود که ناشایست‌ترین کار در چشم پارس‌ها ابتدا دروغگویی است، و پس از آن وام‌دار بودن. و این دومی را از آن رو بد می‌دارند که فردِ مقروض ممکن است ناگزیر شود دروغ بگوید.[۲] تأکیدهای مشابهی را در متن تاریخ‌نویسان یونانی دیگری که درباره‌ی اخلاق ایرانیان می‌نوشتند، و به ویژه در آثار کسنوفانس، می‌توان بازیافت.

---

۱. هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۳۶.

۲. هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۳۸.

با این وجود، این که تصویر ایشان از دروغ‌گویی و راست‌گویی پارس‌ها در زمانه‌ی حاکم بر دوران هخامنشی به راستی چه بوده است، جای تأمل دارد. متن‌های یونانی، در واقع، روایتی بیرونی و معمولاً اساطیری از ظهور و سیطره‌ی منِ پارسی را به دست می‌دهند که توسط حاشیه‌نشینانی که در کناره و نه در مرکز این نظم نوین می‌زیستند تدوین شده است.[۱] بر مبنای این متن‌ها، پارسیان مردمی هستند نیرومند، زیبارو، نژاده، جنگاور و «راستگو» که به خاطر همین ویژگی‌های برجسته نقشِ رهبری مردمان جهان را بر عهده گرفته‌اند.

هر چند متن‌های یونانی در روزگار ما شهرت بیشتری دارد، اما حقیقت آن است که محتوای آن از دایره‌ی اطلاعاتی اندک و معمولاً آمیخته به افسانه‌سرایی و دروغ‌گویی و اغراق ویژه‌ی یونانیان فراتر نمی‌رود. در این میان، متن‌هایی کم‌حجم اما بسیار مهم را هم داریم که در همان زمان هخامنشیان و زودتر از منابع یونانی نوشته شده‌اند، و شالوده‌ی نظم نوین و ارتباط آن با دروغ و راستی را به شکلی سنجیده‌تر و قابل اعتمادتر به دست می‌دهند.

مهم‌ترین منبع از این دست، نبشته‌های شاهان هخامنشی و به ویژه سخنان داریوش است که از نظر تاریخی کهن‌ترین منبع مستند و مستقیم ما از مفهوم دروغ در ایران باستان محسوب می‌شود. چرا که تمام متن‌های *اوستای کهن* – هرچند به قرن‌ها پیش از این دوران تعلق دارند – همراه با *اوستای نو* و *وندیداد* در دوران هخامنشیان تدوین شدند.[۲] متن‌های تاریخ‌نویسان یونانی، به شکلی که در اختیار ما قرار دارند، قرن‌ها بعد از عصر هخامنشیان نگاشته و تدوین شده‌اند و نسخه‌های اولیه‌شان را، بر خلاف دیوارنگاره‌های هخامنشی، امروزه در دست نداریم.

---

۱. برای شرح بیشتر در این مورد بنگرید به: وکیلی، ۱۳۸۹ (الف).

2. Kellens, 1983: 35–44.

در میان متن‌های یادشده، بی‌تردید مهم‌ترین متن نبشته‌ی بیستون است. این در ضمن کهن‌ترین نبشته‌ای هم هست که در آن به دروغ پرداخته شده و اولین متن سیاسی جهان است که مفهوم دروغ را در مقام کلیدواژه‌ای تعریف کرده و روشن به کار گرفته است. با یک نگاه به بیستون، می‌توان دریافت که داریوش هنگام آماده‌سازی متن یادشده، به روشنی چارچوبی زرتشتی را در ذهن داشته است، هر چند گویا با توجه به رواداری دینی چشمگیرش، نشانی از تعصبی در باورهایش به چشم نمی‌خورد.

نخستین اشاره به دروغ در بیستون به زمانی مربوط می‌شود که از کردارهای کمبوجیه سخن در میان است.[1] در آن‌جاست که داریوش می‌گوید کمبوجیه برادرش بردیا را پنهانی کشت و خود به مصر لشگر کشید، و در این هنگام «*دروغ در پارس و ماد و بقیه‌ی سرزمین‌ها زیاد شد*»[2]. آن‌گاه، در بند بعد، داریوش از فراز آمدن گئوماتای مغ سخن می‌گوید و این که او می‌گفت بردیاست، و دروغ می‌گفت. آن‌گاه شرح دلاوری‌های پارس‌ها و مادهای هوادار داریوش و شش پهلوان همراهش می‌رود و شورش‌های استان‌های گوناگون در سال ۵۲۲ پ.م. شرح داده می‌شود. جالب آن است که در حین بحث در مورد این شورش‌ها، داریوش با متانت و خویشتن‌داری قابل تحسینی از هر نوع ارجاع منفی نسبت به ایشان خودداری می‌کند. یعنی نه بر اساس سنت آشوری دشمنانش را بیمار و فلج و دیوانه و نمک‌نشناس می‌نامد، و نه طبق سنت سومری- بابلی ایشان را دشمنِ خدایان و نقض‌کننده‌ی قانون الاهی قلمداد می‌کند. لقب دروغگو در مورد هیچ یک از آنها به کار نمی‌رود، حتا در مواردی که شخصی ادعای دروغ آشکاری مانند بردیا یا

---

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٤۰۳.

2. DB 10.

وارث نبوکدنصر بودن را داشته است. تنها جایی که این کلمه در مورد کسی به کار گرفته می‌شود، در مورد ارخه پسر هلدیت است که در بابل درفش شورش برافراشت و درباره‌اش گفته شده که دروغگو بود.[۱] در مقابل، وقتی شرح نبردها به پایان می‌رسد و نوبت به ارائه‌ی فهرست شورشیان می‌رسد، داریوش تأکید می‌کند که دشمنانش دروغگو بوده‌اند.[۲]

داریوش در بیستون، کلیدواژه‌ی دروغ را نه برای شماتت دشمنانش، که بیشتر به عنوان کلیدواژه‌ای مرکزی برای توصیف شرایطی سیاسی به کار گرفته است. سند این ادعا آن که این عبارت بیشتر در ربعِ پایانی کتیبه تکرار شده است، یعنی همان جایی که داریوش مشغول صورت‌بندی ایدئولوژی سیاسی خویش است. در این بخش می‌بینیم[۳] که دروغ علتِ نافرمانی در سرزمین‌های ایرانی (دَهیوم‌ها) دانسته شده است:[٤] «*... مردی اَرَخ نام، ارمنی، پسر هَلدیت، او در بابل برخاست، سرزمینی به نام دوبال. از آن‌جا به مردم این گونه دروغ گفت: من نبوکدنصر پسر نبونید هستم...*».

داریوش در مقام پادشاهی نام‌دار که در زمان نگارش این کتیبه نیرومندترین انسانِ کره‌ی زمین است، جانشینان خود را برای سلطنت نیک و درست اندرز می‌دهد، و مبنای اصلی اندرزنامه‌ی او، مبارزه با دروغ و رعایت راستی است. او می‌گوید که « *خود را از دروغ بپای و مراقبت کن*»، و دروغزن را مجازات کن تا کشور ایران در امان بماند.[٥] بنابراین دروغ هم خصلتی اخلاقی و فردی دارد و هم به پیامدهایی سیاسی و اجتماعی منتهی می‌شود.

---

1. DB 49.
2. DB 52.

۳. کنت، ۱۳۸٤: ٤٤٠-٤٠۲.

4. DB 49.
5. DB 55.

کلمه‌ی دروغ به شکلی معنادار در پایان نبشته‌ی بیستون نیز بارها تکرار می‌شود،[1] در جایی که داریوش از کسی که نبشته را می‌خواند، خواسته تا آن را خراب نکند و محتوایش را به اطلاع دیگران برساند، و تأکید کرده که سخنانش را دروغ ندانند. داریوش در چند جا بر این نکته که سخنانش راست بوده و نه دروغ تأکید کرده است. این تأکید بیشتر در جاهایی است که به کارهای بزرگ و بی‌نظیرش اشاره می‌کند. مثلاً وقتی می‌گوید در یک سال همه‌ی شورشیان را شکست داده، تأکید دارد که دروغ نمی‌گوید، و در جای دیگر اشاره می‌کند که کردارهای بزرگ دیگری هم از او سر زده که از بیمِ دروغگو پنداشته شدن آنها را نقل نکرده است.[2]

از کتیبه‌ی بیستون، چند نکته به روشنی آشکار است. نخست آن که داریوش دروغ را با گفتار و ادعا و به ویژه گفتارِ مربوط به قدرت و سخنِ بافته با گفتمان سیاسی مربوط می‌دانسته است. دیگر آن که دروغ آن عاملی بوده که باعث نابه‌سامانی سیاسی و شورش و انقلاب و کشمکش می‌شده است، و سوم آن که دروغ امری روشن و سنجیدنی است که می‌توان بر مبنایش دروغ‌گویان را شناخت و مجازات کرد و خود را از آن حفظ کرد.

مفهوم دروغ وقتی روشن‌تر می‌شود که به نبشته‌ی نقش‌رستم بنگریم،[3] و به متن بسیار مهمی بپردازیم که داریوش در آن خودانگاره‌ی خویش را به عنوان شاهِ آرمانی برای آیندگان ثبت کرده است. در این متن که ارزشِ فراوان دارد و جای بحث بسیار، داریوش می‌گوید که دوست راستی است و با دروغگو دوست نیست. عبارتی که در این‌جا به کار گرفته است، دقیقاً ترجمه‌ی همان بندِ *اوستا*ست که به دوستی با راستی (اشه = ارته) و دشمنی با دروغزن

۱. کنت، ۱۳۸٤: ٤۳٤ و ٤۳۵.

2. DB 56-58.

۳. کنت، ۱۳۸٤: ٤۵۷–٤٤۹.

(پیروان دروج) سفارش می‌کند. در این کتیبه، داریوش تاحدودی منظور خویش از دشمنی با دروغ را نیز روشن کرده است، مثلاً گفته که از خشم و تندخویی پرهیز می‌کند و سخن مردمان را زود باور نمی‌کند و کسی را بی‌دلیل مجازات نمی‌کند و مانعِ ستمِ توانا بر ناتوان و ناتوان بر توانا می‌شود، که توجه به این دومی و قایل شدن این تمایز در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی و سیر تحول مفهوم عدالت بسیار اهمیت دارد و نیازمند به بحثی بیشتر است.

مضمونِ مخالفت با دروغ در کتیبه‌ی جانشینان داریوش با این برجستگی دیده نمی‌شود، هر چند همه‌ی ایشان در چارچوبِ وضع‌شده توسط داریوش سخن می‌گویند و معمولاً عین گفتارهای او را نقل می‌کنند و اصولاً به خاطر محدود بودن منابع بازمانده از آن دوران، می‌توان فرض کرد که مفهوم دروغ را هم به همان شکل به کار می‌گرفته‌اند، و اثری از آن در ۲۵ قرنی که بر آنها گذشته باقی نمانده است. تنها نکته‌ی قابل اشاره آن که در کتیبه‌ی دیوان خشایارشا، که کاملاً در امتداد متن بیستون و نقش‌رستم قرار دارد، خشایارشا به اهورمزدا و ارته (اشه) به صراحت ارجاع می‌دهد،[1] اما به شکلی غافلگیرکننده هیچ ارجاعی به دروغ نمی‌دهد.[2] یعنی نمی‌گوید که دیوپرستان، که توسط او سرکوب شدند، دروغزن و هوادار دروغ هم بودند.

حال و هوای حاکم بر کاربرد دروغ در کتیبه‌های هخامنشی، در کل توسط متن‌های یونانی نیز تأیید می‌شود. هرودوت، کسنوفانس و نمایشنامه‌نویسانی مانند آیسخولوس آشکارا پارسیان را راستگو می‌دانند و معمولاً کلمه‌ی دروغ را یا برای توصیف گفتارهای یونانیان مورد استفاده قرار می‌دهند و یا موضوعِ شماتتِ پارسیان. به عنوان چند

---

1. XPa

۲. کنت، ۱۳۸٤: ٤٧٩.

نمونه، می‌توان به گفتار گوبریاسِ پارسی اشاره کرد، وقتی در نکوهش حکومت گئوماتای مغ سخن می‌گوید.[1] هم‌چنین آریاندس وقتی مورد مشورت خشایارشا قرار می‌گیرد، می‌گوید که راستگویی پیش‌فرضِ سخن گفتن یک پارسی نجیب‌زاده است.[2] با وجود این، شواهدی هست که نشان می‌دهد این مفهوم به ویژه از دوران داریوش به ادبیات رسمی و تبلیغات سیاسی هخامنشیان راه یافته است. چنان که هرودوت وقتی از آموزش و پرورش پارسیان سخن می‌گوید، تمرین برای راستگویی و پرهیز از دروغ را در مواد درسی ایشان می‌گنجاند، اما کسنوفانس که همین مضمون را در عصر کوروش توصیف می‌کند بر راستگویی تأکیدی ندارد[3] و به جای آن یادگیریِ آزادگی (αλεχευειν) را مهم می‌داند.[4]

٤. پرسشی که خواه ناخواه در این‌جا مطرح می‌شود آن است که چرا دروغ تا این حد در ایران باستان اهمیت داشته است؟ متن‌هایی که تا این‌جای کار مرورشان کردیم، در دامنه‌ی بسیار گسترده‌ی ۳۳۰–۱۱۰۰ پ.م. (یعنی حدود هفت‌صد و هفتاد سال) تداوم داشته‌اند و این به تنهایی از تاریخ مدونِ بخش عمده‌ی تمدن‌های امروزینِ حاضر بر صحنه‌ی زمین طولانی‌تر است. اگر به ادامه‌ی تاریخ دیرپای ایران‌زمین نیز بنگریم، هم‌چنان مفهوم دروغ را در جایگاهی مرکزی باز خواهیم یافت. در دوران اشکانی و ساسانی ارزش‌های اخلاقی زرتشتی و تأکید شدیدشان بر پرهیز از دروغ

---

۱. هرودوت، کتاب ۳، بند ۷۲.

۲. هرودوت، کتاب ۸، بند ۲۰۹.

۳. کسنوفون، *کوروپدیا*، کتاب نخست، ۲، ۸–۶.

٤. کسنوفون، *کوروپدیا*، کتاب نخست، ۲، ۲۷–۲۶.

کمابیش با همان پافشاری سیاسی هخامنشیان احیا شد، و پس از هجوم اعراب نیز بحث درباره‌ی دروغ هم‌چنان اهمیت و مرکزیت داشت و در نهایت به تفکیک مفاهیم دینی مهمی مانند اخلاص در برابر ریا، و نیت در برابر کردار ظاهری منتهی شد.

به راستی چه عوامل جامعه‌شناسانه، چه متغیرهای سیاسی، و کدام سازوکارهای تعریف هویت جمعی در کار بوده‌اند که مفهوم دروغ را به این شکلِ غیرعادی و ویژه تا مرتبه‌ی کلیدواژه‌ای سیاسی برکشیده‌اند؟ چه فرآیندهایی برای تعریف «من»، و چه راهبردهایی برای منضبط کردنِ سوژه تکامل یافته‌اند که پرداختن به دروغ را در مقام محوری اخلاقی و متصل به کردار چنین برجسته ساختند؟ و چه ارتباطی میان زبان و خویشتن پیش‌فرض گرفته می‌شد و چه مسائلی از آن برمی‌آمد، که دروغ پاسخی عملیاتی به آن محسوب می‌شد؟

برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها، نخست از دیدی درونی و آن‌گاه از نگاهی بیرونی به مفهوم دروغ خواهم نگریست. می‌توان از شرایط اجتماعی خاصی پرسید که مجالِ تفکیک قایل شدن سیاسی و اجتماعی میان سخن راست و دروغ را فراهم می‌آورد. در این حالت، ما از زاویه‌ای بیرونی به دروغ می‌نگریم و کنشِ دروغ گفتن در فضای عمومی را می‌سنجیم، با پیامدهایی که در حوزه‌ی قدرت دارد و بازتاب‌هایی که در تعادل قدرت‌های مشروع و غیرمشروع به جا می‌گذارد.

با مرور منابعی که ارائه شد، دو نکته را در مورد مفهوم اجتماعی دروغ از دیدی «بیرونی» می‌توان تشخیص داد. نخست آن که دروغ از همان دوران زرتشت با سیاست پیوند داشته است. این که شخصیت‌های خاصی دروغزن و گروه‌هایی خاص از مردم به عنوان هواداران دروغ متمایز شده‌اند، نشان می‌دهد که دروغ با ساختارهای اجتماعی و نهادهای مستقر قدرت پیوندی داشته است. به عبارت دیگر، زرتشت که پیامی نو و آیینی تازه پیش آورده بود، محتوای

دین خویش را منطبق با قانون طبیعی و سیر کیهانی رخدادها (اشه) می‌دانست و مخالفانش را به نادیده گرفتن این نظم و مختل ساختن آن متهم می‌کرد. نکته‌ی مهم در این میان آن است که دروغِ گاهانی، که خصلتی هستی‌شناسانه دارد، به سرعت به زبان پیوند خورد و گفتارِ اوستایی هم‌چون بازنماینده‌ی راستینِ اشه، و بنابراین گفتارهای متعارض با آن به عنوان نقاط تجلی دروغ بازشناخته شدند.

به این شکل، زبان خصلتی مقدس یافت و به شکل خاصی از این زبانِ مقدسِ سازگار با اشه، نیروهایی جادویی منسوب شد. این کلامِ راستینِ نیرومند را مَنترَه/ مانترَه می‌نامیدند که امروزه با دعا یا وردِ مترادف گرفته می‌شود، اما در اصل کلام قدسی معنا می‌داده است. تأکید زرتشت بر آن و بر نیرومند بودن برخی از مانتره‌ها، همان است که بعدها در چشم ساکنان تمدن‌های همسایه هم‌چون استفاده‌ی جادویی و افسانه‌آمیز از زبان جلوه کرد، و به آن‌جا کشید که یونانیان و رومیان باور کردند که مغان به خاطر تسلط‌شان بر زبان می‌توانند بر نیروهای طبیعی نیز فرمان رانند. این البته در متن‌های اولیه‌ی زرتشتی نیز وجود داشت، چرا که در آن‌جا هم سخن راست سپری در برابر گزند نیروهای زیان‌کار دانسته شده بود و حتا خود اهورامزدا نیز هنگام رویارویی با اهریمن از سلاح مانتره برای غلبه بر او بهره می‌جست.

به این ترتیب، زبانِ مقدسِ دینی (مانتره/ اشه) از زبان نامقدسِ روزمره جدا شد و پادنهاد خود را در هم در قالب زبانِ ضد مقدس (دروغ) پدید آورد. این زبان‌های مقدس و ضد مقدس به دلیل پیوندشان با نیروهای جادویی و تأثیر نافذشان بر نظمِ حاکم بر گیتی، از زبان روزانه‌ی مردم جدا بودند. این دو، شکلی خاص از زبان بودند که توسط نیروهای اهورایی یا اهریمنی مورد استفاده قرار می‌گرفتند و به پیشرفت و آبادانی یا تباهی و زیان منتهی می‌شدند. بدیهی بود که این دوگانه‌ی زبان‌شناسانه بتواند از همان ابتدای کار دلالتی سیاسی پیدا کند. طبقه‌ای از مردمان که به

زیور سخنِ راست آراسته بودند، راست‌گویان (اَشَوَنان) بودند؛ کسانی که با پیروی از راهِ اشه، هم‌زمان راستگو و پارسا دانسته می‌شدند. اینان همان انجمن مغانی بودند که شاگردان زرتشت بودند، و درویشانِ پیرو ایشان، و شاهان و پهلوانان پرهیزگاری که به او گرویده بودند. قدرت زبانِ آمیخته به اشه مثلاً از آن‌جا روشن می‌شود که در اساطیر ایرانی چهار پیرو آغازین راستی (گشتاسپ، پشوتن، اسفندیار و جاماسپ) دارای چهار قدرتِ برتر (بینش مینویی، عمر جاویدان، رویین‌تنی و دانشِ فراگیر) دانسته می‌شوند. آشکارا، اینان شخصیت‌هایی سیاسی هستند با موقعیتی والا و تأثیرگذار در نظام اجتماعی، که مشروعیت خود را در جامعه‌ای زرتشتی به دلیل «راست» بودن‌شان پایدار می‌دارند. در مقابل ایشان، سیاست‌مداران و وزیران و سردارانی قرار می‌گیرند که به دروغ آلوده شده‌اند. *اوستای* کهن به روشنی در این مورد به دو طبقه‌ی اجتماعی کرپن‌ها و کوی‌ها ارجاع می‌دهد، که احتمالاً همتای طبقه‌ی موبدان و اشراف در جامعه‌ی زرتشتی بوده‌اند. اینان همان هواداران دروغ هستند که در برابر پیروان راستی صف آراسته‌اند. به این ترتیب، از همان ابتدای کار، ادعای آیین زرتشتی در مورد هم‌خوانی با اشه، و تأکید بر خصلت زبان‌مدارانه‌ی امر قدسی، سازگاری با نظم حاکم بر هستی را با نیکی اخلاقی و این دو را با گفتارِ راست یکی گرفت و به این ترتیب دشمنان خود را نه تنها مخالف با نظم طبیعی، که محروم از سخن راست دانست. دروغ در این تعبیر، گذشته از معنای مرسوم و هنجارینش به عنوان «سخنِ فریب‌آمیز و ناراست»، دلالتی اخلاقی و هستی‌شناسی نیز یافت و از این نقطه تا سیاسی شدنِ این مفهوم بیش از گامی فاصله نبود. این گام چنان که دیدیم، در دوران خود زرتشت برداشته شده بود.

با وجود این در زمان هخامنشیان بود که دروغ گفتن به صورت جرمی سیاسی اهمیتی جهان‌شمول یافت. این تا حدودی بدان دلیل بود که دولت هخامنشی دولتی جهان‌گستر بود. مفاهیمی را که هخامنشیان برای دو و نیم قرن برای سازماندهی جمعیت‌های انسانی وضع کرده و به کار بستند، هم‌چون آغازگاهی استوار و تثبیت‌شده در نطفه‌ی

هویت بسیاری از اقوامی باقی ماند، هر چند معنا و دلالت آن به تدریج به شکلی واگرا تکامل یافت و گاه به چیزی یک‌سره متفاوت تبدیل شد.

داریوش بزرگ بی‌تردید رهبری خردمند، سیاست‌مداری نیکوکار، مدیری بسیار لایق و نظریه‌پردازی نابغه در حوزه‌ی علوم سیاسی بوده است. با وجود این، از ماهیت نیمه‌خدایی کوروش، که گویی تمام این‌ها را به همراه فرهمندی عجیبی داشته، محروم بود. از این رو بود که نبردهایش برای تصاحب تاج‌وتخت به تلفات انسانی چشم‌گیری منتهی شد، و چه بسا که همین تلفات و هزینه‌ی سنگین محرکی برای صورت‌بندی نظم اجتماعی هخامنشی به شکلی چنین منظم و دقیق، و بیان شدنش در قالب کتیبه‌ها بوده باشد. کوروش نیاز چندانی به صورت‌بندی نظمی که به طور طبیعی در اطرافش می‌رویید احساس نمی‌کرد و کمبوجیه نیز، که بر خلاف تحریف‌های یونانی فرزندِ خلفِ همان پدر بود، از مشروعیت و قدرتی معارضه‌ناپذیر برخوردار بود. داریوش اما، تاج‌وتخت را با جنگیدن به دست آورد و در این میان حدود صد هزار تن کشته شدند که بیشترشان هم اعضای قبایل ماد و پارس بودند. شاید به این دلیل بود که داریوش، و طبقه‌ی حاکم و نظریه‌پردازِ آن روزِ ایران‌زمین، توانستند به شکلی ریشه‌ای در مورد ماهیت قدرت سیاسی و خطرهای تهدیدگرِ آن بازاندیشی کنند. کتیبه‌های هخامنشی از داریوش به بعد سندهایی انکارناپذیر و بسیار مهم را در اختیار ما می‌گذارند، که صورت‌بندی دقیق و روشنِ دستاوردهای این بازاندیشی را در بر می‌گیرد. ساختار این کتیبه‌ها، چنان که گذشت، بر محور سه جفت متضاد معنایی استوار است: مردمان در برابر دشمنان، آبادانی در برابر خشک‌سالی، و شادی در برابر دروغ. داریوش به روشنی می‌گوید که اهورامزدا بوم، مردم و شادی را آفرید، و چنین باد که ایران‌زمین را از خشکسالی، دشمن و دروغ بپاید.

در این‌جا آشکارا مبارزه با دروغ به عنوان یکی از ارکان نظم هخامنشی رسمیت یافته است. چنان که بررسی متن‌ها نشان داد، مفهوم دروغِ هخامنشی دنباله‌ی مستقیم یکی از تعبیرهایی است که از دروغ زرتشتی برمی‌آید. این، در واقع، همان شاخه‌ی فلسفی مفهوم دروغ است که از تجلیات دروغ در قالب‌های دیوآسا و داستان‌گونه فاصله می‌گیرد و آن را به منشی اخلاقی و کرداری اجتماعی مبدل می‌سازد که صلح و نظم عمومی را تهدید می‌کند.

دروغ، در این تعبیر، تولید سخنی است که با نظم طبیعی حاکم بر جهان، که تا سطح نهادهای اجتماعی تعمیم یافته، در تضاد باشد. بنابراین دروغ نوعی جرم سیاسی و کرداری بر ضد نظم اجتماعی مستقر است. در این‌جا به طور خاص دروغ همان ادعای اقتدار است که از سوی کسی فاقد حق مطرح می‌شود. ارتباط جفتِ حق/ ناحق با دروغ، البته، دیرینه و بنیادین است اما در این‌جا چون حق در سپهر سیاسی تفسیر می‌شود، دروغ نیز به کرداری برای غصب اقتدار سیاسی دگردیسی می‌یابد.

چنان که در فصل‌های پیشین گذشت، گوماتایی که در بیستون از او نام برده شده، به احتمال زیاد خودِ بردیا پسر کوروش است. در این‌جا این ناسازه سر بر می‌آورد که چگونه داریوش در کتیبه‌ای به شماتت دروغگویان می‌پردازد و خویشتن در همان متن دروغی به این بزرگی را می‌نگارد؟ داریوش در بیستون گوماتا را مغی دانسته که حقی بر تاج‌وتخت نداشته است و این با شرحی که دادیم، گزاره‌ای است که حقیقت بیرونی ندارد. در عین حال، داریوش کسی نبوده که چارچوب نظری چنان استواری در باب اقتدار سیاسی نوظهورش را تدوین و ثبت کند، و آن‌گاه این قدر نسنجیده چنین خطایی را در آن مرتکب شود. من تردیدی ندارم که روایت مرسوم در مورد کشته شدن بردیا به دست برادرش، که هرودوت و سایر نویسندگان یونانی نیز نسخه‌هایی گوناگون از آن را وام گرفته‌اند، محصول دستگاه

تبلیغاتی داریوش بوده است. در این حالت چرا داریوشی که سخنی نادرست و چنین مهم را در مورد بردیا تبلیغ می‌کرده، خود دروغ را چنین سرسختانه نکوهیده است؟

یک تفسیر سطحی از این ماجرا، آن است که فرض کنیم داریوش مخاطبانش را ساده‌لوح فرض کرده، و در کل صورت‌بندی کتیبه‌ای مانند بیستون را برای مخاطب عامی تنظیم کرده که قرار نبوده هیچ‌گاه حقیقت را دریابد. به این ترتیب، داریوش یک سیاست‌مدار دغل‌کار عادی خواهد بود که برای دستیابی به قدرت دروغ گفته و پسر کوروش را از میان برداشته و بعد هم با خیال راحت به بافتن داستان‌هایی در مورد او پرداخته و در عین حال فراموش نکرده که دروغ‌گویان را هم سرزنش کند! این تفسیر به گمانم با بافت متن کتیبه‌ی بیستون و منطق حاکم بر آن ناسازگار است.

در فهم کتیبه‌ی بیستون، می‌توان به پیش‌فرضی منطقی قایل بود و آن هم این که متن بیستون مانند سایر متن‌های نوشته‌شده توسط دربار هخامنشیان، وحدتی درونی و انسجامی معنایی دارد. داریوش در زمان نوشتن بیستون بزرگ‌ترین پادشاه کره‌ی زمین بود که متن‌های دربارش را برجسته‌ترین دانشمندانِ آن روزگار آماده کرده، و بزرگ‌ترین صنعتگران و هنرمندان آن را می‌نگاشتند و ثبت می‌کردند. به عبارت دیگر، در زمان خواندن کتیبه‌ای مانند بیستون باید به یاد داشته باشیم که با متنی سر و کار داریم که توسط «بهترین»ها در سطحی جهانی آماده شده است. گذشته از این، داریوش در زمانی این متن را می‌نویساند که هیچ کشور رقیب یا شاه دیگری در جهانِ شناخته‌شده برای داریوش وجود نداشت. یعنی او در مقام شاهی این کتیبه را نوشته که سراسر زمین را در اختیار دارد و تهدیدی خارجی برایش متصور نیست. پس از دوران هخامنشیان، این تمرکز صریح و قطعیِ بهترین‌ها در یک نظام سیاسی و ساختار اجتماعی دیگر ممکن نشد. در شرایطی که در آشفتگی پیش و پس از هخامنشیان نظمی درونی و منطقی سازگار را در متن‌های

رسمی و بیانیه‌های سیاسی می‌بینیم، و رویارو با شواهدی که صورت‌بندی دقیق و روشن مفاهیم در عصر هخامنشی را نیز نشان می‌دهد، به گمانم باید این پیش‌فرضِ سازگاری درونی را پذیرفت.

اگر چنین کنیم، ناگزیر خواهیم شد مفهوم دروغ را به شکلی خاص تعبیر کنیم. به طوری که به نظم درونی بیستون خدشه‌ای وارد نکند. کتیبه‌ی بیستون – در کنار نسخه‌ی ایلامی و اکدی‌اش – به خطی چندان نوظهور و در جایگاهی چندان بلند نگاشته شده، که خواندنش برای مردم عادی و رهگذران ممکن نبوده است. مقصود داریوش از نوشتن این کتیبه، آشکارا ثبت کردنِ رخدادهای هویت‌بخش و سرنوشت‌سازی در ایران‌زمین بوده، به طوری که آیندگان بتوانند آن را بخوانند. معاصران او، تا دو سه قرن بعد، تنها با دیدنِ تندیس داریوش بر فراز گذرگاه کوهستانی بغستان روایت‌های پهلوانی پارسیانِ کشنده‌ی گوماتا را به یاد می‌آوردند. اما خط و نوشتارِ این کتیبه، آشکارا مخاطبانی دوردست‌تر و خاص‌تر را هدف گرفته است.[۱] بنابراین کتیبه‌ی بیستون در زمان خودش کاربرد تبلیغاتی نداشته و با مخاطب عمومی هم ارتباطی برقرار نمی‌کرده. روایت رسمی دربار داریوش در مورد کودتا را روایت‌های شفاهی منتقل می‌کردند، و این‌ها چندان موفق بودند که در گوشه‌ی دورافتاده‌ای مانند آتن نیز نویسندگان دروغزنی مانند هرودوت را شیفته‌ی خود کردند.

در بیستون، گویا دروغ در معنای سیاسی صرفش به کار گرفته شده باشد. داریوش به دروغگو بودنِ مدعیان سلطنت، پس از شکست خوردن‌شان اشاره می‌کند. در مورد بردیا نیز چنین است. تأکید بر دروغگو بودن او به جز یک استثنا، در انتهای متن و بخشی که فرجامِ نبردهایش را شرح می‌دهد، اختصاص یافته است. این بدان معناست که

۱. برای بحثی مفصل در این مورد بنگرید به: هینتس، ۱۳۸۷.

گویی دروغ در آن دوران، بسته به حقی بازتعریف شده بود که تا حدودی خصلتی پسینی داشته است. یعنی کسی دارای حق سلطنت است که بر تخت آرام گرفته باشد و جز او بقیه‌ی مدعیان چنین حقی ندارند. کسی که در نبردها پیروز شده باشد، با پشتیبانی قانون طبیعت (اشه) بر رقیبانش چیره شده، نه لزوماً از آن رو که تباری نژاده دارد، بلکه بدان دلیل که راست می‌گوید، و «*ارته/ راستی را دوست، و دروغ را دشمن می‌دارد.*»

به این ترتیب، چیرگی در نبردها، نه تنها دستاورد نبوغ و تدبیر شاه، که نشانه‌ی هم‌خوانی کردار او با قوانین حاکم بر گیتی دانسته می‌شده است. در ایران باستان، وقتی دو تن بر سر موضوعی اختلاف پیدا می‌کردند، یکی از این دو راه را برای داوری بر می‌گزیدند: یا در حضور شاهدانی به نبرد تن به تن با یکدیگر می‌پرداختند، و این را «مرد و مرد» می‌گفتند. یا آن که اگر یکی از دیگری ضعیف‌تر و کهن‌سال‌تر بود و به هر دلیلی «مرد و مرد» را نمی‌پذیرفت، به «ور» تن در می‌داد؛ آزمونی دردناک یا خطرناک (مانند گذر سیاوش از آتش). در این شرایط نیز انجمنی از داوران بر اجرای مراسم ور نظارت می‌کردند، اما داور راستین، نه زورِ دو طرف، که نیروهای طبیعی بودند.

جنگ، اگر در زمینه‌ی دینی جهان باستان نگریسته شود، نوعی داوری «مرد و مرد» بزرگ بوده است. دو تنی که مدعی قدرت و دستیابی به سلطنت هستند، با یاران‌شان به نبرد با هم برمی‌خیزند. در این‌جا، مردمِ جامعه همان کسانی هستند که نقش شاهدان را در داوری مرد و مرد بازی می‌کنند. پیروزمند، نه تنها رقیب را از سر راه خود بر می‌دارد که مشروعیتی را نیز در چشم این شاهدان به دست می‌آورد، چرا که باور عمومی بر این بوده که «حق به حق‌دار می‌رسد». نیروهای طبیعی در آزمون ور، و رخدادهای جنگ‌مدارانه در میدان رزم، فردِ سازگار با اشه را از پیرو دروغ جدا می‌کند و اولی را بر دومی چیره می‌سازد. این برداشت، در واقع، همان مفهوم فره ایزدی را نشان می‌دهد و

توجیه می‌کند که چرا بعدها پادشاهان جنگاوری مانند خسروپرویز وقتی بر رقیبانی نیرومند غلبه می‌کنند بر سکه‌های‌شان به خود لقبِ «فره افزون» را می‌دهند.

در مورد داریوش و بردیا نیز چنین اتفاقی رخ داده است. داریوش در نبردی تن به تن بردیا را از پای درآورد. در نتیجه نوعی آزمون مرد و مرد انجام پذیرفته است. شش پارسی نژاده نه تنها همدستانش در کودتا، که شاهدانِ این مراسم خونین بوده‌اند. داریوش در بندهای ۱۳ و ۱٦ کتیبه‌ی بیستون به صراحت می‌نویسد که به یاری اهورامزدا و به دست خود بردیا را کشته است. این دقیقاً همان ترتیبی است که کشمکش‌های مرد و مرد بر اساس آن فرجام می‌یافته است.

گذشته از همان یک مورد استثنایی که گفتیم، داریوش در بدنه‌ی اصلی نبشته‌اش مدعیان سلطنت را دروغزن نمی‌نامد. در مقابل، وقتی نوبت به نتیجه‌گیری می‌رسد، بعد از نام بردن از هر یک، این جمله را می‌آورد که «او دروغزن بود». و بعد گزاره‌ی اصلی مورد ادعای ایشان را که دروغ بوده آورده است. برخی از این گزاره‌ها، اتفاقاً در زمان طرح شدن دروغ نبوده‌اند. یعنی مثلاً آذرین ایلامی که به دروغ گفت «من شاه ایلام هستم»، به راستی در زمان بیان این حرف شاه ایلام شده بود. هم‌چنین است وضعیتِ فرادَه‌ی مروی «که می‌گفت من در مرو شاه هستم». اینان بدان دلیل دروغ می‌گفتند که حاکمیت خود بر سرزمین مورد ادعای‌شان را در نهایت از دست دادند. به عبارت دقیق‌تر، برخوردار نبودن‌شان از حقی که به دروغ مدعی‌اش بودند، پس از شکست خوردن‌شان آشکار شد.

از این رو، گمان می‌کنم مفهوم دروغ گفتن در بیستون، بیش از آن که به ادعای برخورداری از تباری شاهانه یا «فرزندِ فلان و بهمان کس بودن» مربوط باشد، به طلبِ اقتدار سیاسی کردن در شرایطِ غیابِ حق مربوط باشد. گوماتا هم به این ترتیب دروغگو بوده است، چون از فرِّ لازم برای نگهداری آن قدرت، و پیروزی ضروری برای اثبات آن

حق، بی‌بهره از آب درآمد. دروغ، به این ترتیب، گذشته از بیان روابط میان سخنِ مشروعیت‌بخش/ ادعای سیاسی و حق، با فره ایزدی و پشتیبانی شدن یا نشدن توسط نیروهای طبیعی/ آسمانی نیز چفت‌وبست می‌شود. در این معناست که مفهوم دروغ در عصر هخامنشی بالغ شد، و پس از آن نیز با دلالتی کمابیش مشابه در آیین شهریاری ایرانیان باقی ماند.

۵. دومین رویکرد به دروغ اما، از نگاهی درونی برمی‌خیزد. گذشته از کاربست اجتماعی و سیاسی دروغ، آیا می‌توان برای آن مفهومی عام‌تر و فردی‌تر نیز در نظر گرفت؟ آیا گذشته از سپهر عمومی و زمینه‌ی سیاسی، که در آن هواداران اشه و دروغ به صف‌آرایی در برابر یکدیگر می‌پرداختند، عرصه‌ای خصوصی، فردی، و بنابراین عمومی و فراگیر وجود داشته که دروغ در آن با اخلاق هر انسان مربوط شود؟

شواهد نشان می‌دهند که در آغاز چنین بوده است، و دست‌کم در متن‌های گاهانی، این مفهوم انسانی و فردگرایانه از دروغ است که پررنگ‌تر است و هم‌چون مقدمه و زمینه‌ای برای مفهوم سیاسی و اجتماعی دروغ کاربرد دارد.

زرتشت در *گاهان* دروغ را به عنوان مفهومی اخلاقی و هستی‌شناسانه به کار می‌گیرد و چنان که دیدیم، این کلیدواژه به زودی به عنصری مرکزی در تعریف ارتباط فردِ اشون با زبان تبدیل شد. راستی، که بزرگ‌ترین فضیلت اخلاقی زرتشتی است، هم در زبان انعکاس می‌یافت و هم توسط زبان پشتیبانی می‌شد. به این ترتیب ضد آن نیز می‌بایست حضوری نیرومند در زبان داشته باشد و آن دروغ بود.

دروغ در این معنا، شکلی از ارتباط «من» با زبان است. شکلی از ارتباط که بسیار پیش از هایدگر، ارتباط من با هستی را نیز تعیین می‌کند. به این خاطر است که دروغ در نهایت به صورت بیماری و دیوی که در تن رنجور و لاشه لانه می‌گزینند، تبلور می‌یابد. دروغ، هر چند از جنس زبان و از رده‌ی نشانگان اخلاقی است، اما در هستی انسان و در بدن او رخنه می‌کند. در حدی که مرگ، و گندیدنِ جسد، خود نوعی دروغ است. در این‌جا بدنِ خالی از زندگی است که لانه‌ی دروغ می‌شود. این تا حدودی بیان تلویحی این نکته است که بنابراین بدنِ سرزنده و سالم و هشیار، با راستی آمیخته است. این همان مفهوم اشه است. طبیعت، که زندگی در آن موج می‌زند، زیر فرمان قانون اشه قرار دارد. از این رو، هر آنچه در آن رخ دهد، راست است. دروغ انحرافی از این راستی است و شکستی است که در اشه رخنه می‌کند و نتیجه‌ی آن، مرگ و نیستی و غیابِ زندگی است که در جسد و لاشه تبلور می‌یابد. این تفسیر، نشانگر درونی شدنِ افراطی جمِ (جفت متضاد معنایی) راست/ دروغ در سطح فردی است. «من» به این شکل در اتصال با زبان به ساختار خودمدار و انتخابگر تبدیل می‌شود که می‌تواند اشه را رعایت کند یا با آن مخالفت ورزد. حاصل این دو، لذت یا رنج، زندگی یا مرگ، و قدرت یا ناتوانی است.

به پشتوانه‌ی آنچه گذشت، می‌توان از تحولی ژرف در پیکربندی مفهوم من در دو مرحله‌ی متوالی عصر زرتشتی و عصر هخامنشی سخن گفت. منِ زرتشتی و منِ پارسی، که شکلِ تکامل‌یافته‌ی منِ زرتشتی بود، سرشتی متمایز با «من»های کهن‌تر داشت. این سوژه به نظامی انضباطی مسلح بود، که از سازوکاری زبانی برای ارجاع به خود و تنظیم خود استفاده می‌کرد، و قوانین راستی را به شکلی زبان‌مدارانه و بنابراین خودآگاهانه بازنمایی می‌کرد. ظهور جمِ راست در برابر دروغ، از این رو، یکی از نشانه‌های ظهور نخستین اشکال از «منِ پارسی» است؛ شکلی نوظهور از

سوژه در جهان باستان، که شخصیت‌های تأثیرگذاری مانند زرتشت، داریوش، و بسا کسان دیگر، نمونه‌هایی از آن بودند.

گفتار پنجم: انگاره و خودانگاره‌ی پارسیان

۱. ظهور و فراگیر شدنِ مفهوم پارسی بدان معنا بود که نوع جدیدی از «من» بر عرصه‌ی تاریخ اعلام وجود می‌کرد. پارسی بودن در بیانیه‌های سیاسی و کتیبه‌های شاهنشاهان به شکلی سنجیده و هم‌تافته با قدرت صورت‌بندی می‌شد، و هم‌چون سرمشقی نظری و چارچوبی فکری برای تولید اقتدار و مشروعیت سیاسی عمل می‌کرد. با وجود این، دایره‌ی کاربرد این مفهوم تنها به سپهر سیاست محدود نمی‌شد. در دوران هخامنشی برای بیش از دو قرن یک طبقه‌ی نخبه‌ی نظامی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی در سراسر جهانِ متمدنِ قلمرو میانی می‌زیستند که خود را پارسی می‌دانستند. برای این که درک دقیق‌تری در مورد این مفهوم داشته باشیم، باید از دو زاویه‌ی دیگر نیز این نخستین شکل از «ایرانی بودن» را وارسی کنیم. نخست از دید مردمانی حاشیه‌نشین مانند یونانیان که از بیرون به پارسی بودن و ایرانی بودن می‌نگریستند، و دیگر از درون، و از آن‌جا که خودِ پارسی‌ها خویشتن را می‌دیدند و خود را در قالب آثار هنری و نظام‌های حقوقی و اجتماعی رمزگذاری می‌کردند. به تعبیری دقیق‌تر، لازم است نمونه‌ای از انگاره‌ی پارسیان را وارسی کنیم و به درکی درباره‌ی خودانگاره‌ی ایشان دست یابیم.

یونانیان مردمی بودند که در تماس مستقیم با قلمروی زیر فرمان هخامنشیان زندگی می‌کردند. بر خلاف تصوری که این روزها در کتاب‌های عامیانه تبلیغ می‌شود، از نظر تاریخی روشن است که در دوران زمام‌داری هخامنشیان بیش از نیمی از جمعیت مردم یونانی‌زبان در درون قلمرو پارسی (آناتولی، شمال یونان و اطراف دریای سیاه) می‌زیستند و مراکز تمدن یونانی (افسوس، میلتوس و بیزانس) نیز در همین مناطق قرار داشته است. یونانیانِ مقیم کشوری که امروز یونان خوانده می‌شود، هم این خویشاوندان ثروتمندتر و متمدن‌ترِ شرقی خود را هم‌تبار و هم‌هویت

با خویش می‌دانستند، و هم – به ویژه در آتیک که آتن مرکزش بود – خود را از نظر سیاسی و اجتماعی پیوسته به ایشان در نظر می‌گرفتند.[۱] هر چند این تأکید بیشتر از انگیزه‌ی حمله به این شهرها و چاپیدن‌شان ناشی می‌شد، نه بر خلاف برداشت بی‌پایه‌ی مرسوم، تلاش برای «آزاد کردن«شان از قید سیطره‌ی هخامنشیان. چرا که به گواهی منابع ایونی، مردم این منطقه خود می‌دانستند که سیطره‌ی هخامنشیان همانا عضویت در یک نظام سیاسی و اجتماعی و جهانی قانون‌مند است که رفاه و تمدن و ثروت را برای‌شان به ارمغان آورده است[۲] و به همین دلیل هم این مردم نخستین خط دفاعی استوار در برابر مهاجمان «هلنی و یونانی» مانند آتن و اسکندر بودند.

به عبارت دیگر، اگر به خودِ متن‌های تاریخی یونانی بنگریم، خواهیم دید که یونانیان، آن اروپاییانِ دموکرات و آزادیخواهی نبودند که برای حفظ تمدن درخشان خود در برابر بربریت شرقی قد علم کرده باشند.[۳] یونانیان به سادگی قومیتی بزرگ و پراکنده در بالکان و آناتولی بودند که بخش عمده‌شان – که ثروتمندتر و متمدن‌تر هم بودند – در بخش‌های شرقی‌تر و زیر سیطره‌ی هخامنشیان می‌زیستند و بخش کمتر توسعه‌یافته‌شان، که مقیم شبه‌جزیره‌ی یونانی بود، بیشتر به جنگ با یکدیگر و غارت همسایگان اشتغال داشتند.[٤] این که متن‌های بازمانده از آن روزگار بیشتر به یکی از شهرهای قلمرو اخیر – یعنی آتن – منحصر می‌شود، نباید ما را از توجه به سایر بخش‌های این بدنه‌ی بزرگ باز دارد.

1. Thucydides, I, 95, 1.

۲. هرودوت، کتاب پنجم، بند ٤٩ و ۷۹.

۳. بنگستون، ۱۳۷٦.

4. Garland, 1990.

متن‌های بازمانده از یونانیان نشان می‌دهد که در ابتدای کار تصویر ایشان از ایرانیان بسیار مبهم و نادقیق بوده است. بخشی از این ابهام به فاصله‌ی زیاد نویسندگانِ مستقر در شبه‌جزیره‌ی یونان و مرکز جمعیتی پارس‌ها بازمی‌گشت، و دلیل دیگر شباهت چشمگیر زیرخوشه‌های جمعیتی آریایی‌ها و ظریف بودن تمایزهای درونی‌شان بود که می‌توانست به سادگی از چشم یونانی‌ها پنهان بماند. مثلاً پیوستگی پارس‌ها و مادها چنان بوده که مردمِ سرزمین‌های همسایه تا دیرزمانی این دو را یکی می‌انگاشتند. چنان که در اسناد مصری معمولاً ایرانیان را ماد نامیده‌اند و یونانیان هم سربازان هخامنشی را ماد می‌نامیدند. چنان که مثلاً کسنوفانسِ فیلسوف وقتی می‌خواهد به زمان فراز آمدن هخامنشیان اشاره کند، می‌گوید: «*وقتی مادها آمدند چند سال داشتی؟*». تئوگنیس هم در شعری هنگام اشاره به سیطره‌ی هخامنشیان بر یونان به هراسِ ناشی از «نبرد مادها» (مِدون پولِموس/ Μεδων πολεμοσ) اشاره می‌کند. هم‌چنین می‌دانیم که آتنی‌ها در دهه‌ی ۴۸۰ پ.م به تبعید «کالیاسِ مادی» (هوادار ایران) رای دادند. ایبوکوس رگیومی هم در شعری به «کواراس (کوروش؟) سردار مادها» اشاره کرده است. توپلین که این شواهد را گرد آورده،[۱] چنین نتیجه‌گیری کرده که یونانی‌ها و مصری‌ها در فاصله‌ی عصر کوروش تا خشایارشا به تمایز مادها و پارس‌ها آگاه بوده‌اند، اما هم‌چنان کل ایرانی‌ها را ماد می‌نامیدند.

در دوران خشایارشا نیز گرایش به یکی گرفتن مادها و پارس‌ها در میان یونانیان هم‌چنان باقی است. اما بسامد کلمه‌ی پارسی بسیار بیشتر به چشم می‌خورد. آیسخولوس، با وجود آن که در سه جا دولت هخامنشیان و سپاه‌شان را ماد نامیده و حتا خشایارشا را شاه ماد دانسته، نام تراژدی خود را پارسیان نهاده و بارها و بارها در آن از پارس‌ها

۱. توپلین، ۱۳۸۸ (ب): ۳۸۳–۳٤۹.

ستایش کرده است. در این دوران دست‌کم چهار کتاب با نام پرسیکا (Περσικα، تقریباً یعنی پارس‌نامه) در یونان نوشته شده که نویسندگانش دیونوسوس میلتوسی، خارون لامپساکوسی، هلانیکوس لسبوسی و فیلسوف مشهور امپدوکلس آکراگاسی هستند. جالب است که در تمام متن‌های یونانی باستان که بعد از ٤٨٠ پ.م. نوشته شده‌اند، یعنی بعد از دوران خشایارشا و مطیع شدن یونان، قاعده آن است که تهدید دولت ایران و حضور نظامی هخامنشیان با برچسب ماد، و اشخاص و افرادِ نام‌دار و ستودنی با لقب پارسی مورد اشاره قرار می‌گیرند. در ادبیات یونانی نام پارسی به تدریج بعد از سال ٤٠٠ پ.م. جایگزین ماد می‌شود. گرگیاس در کتیبه‌ی سنگ قبرش خشایارشا را زئوسِ پارس‌ها نامیده و تیموتئوس و فرِکراِتس کتاب‌هایی با نام *پارسیان* تألیف کردند و متاگنس نیز کتابی به نام *توریو پِرسای* (Θουριοπερσαι) نوشت. شاعری به نام خوئیریلوس هم منظومه‌ای به نام *پرسیکا* داشته است.[١]

در مقابل، کاربرد عبارت پارسی در مقام لقبی شخصی و ستایش‌گرانه و کاربرد گسترده‌ترِ صفت «مادی» برای ارجاع به خطرِ نظامی و ارتشیان مهاجم هخامنشی در نوشتارهای توکودیدس به روشنی دیده می‌شود. یونانیان در آکروپلیس غنایم به دست آمده از مادها (آکولا مدیکا/ ακυλα Μηδικα)[٢] را نهاده بودند و عهدنامه‌های تحمیل‌شده به یونانیان باعث شده بود تا ایشان به رعیت یا تبعه‌ی مادها (مِدیکِه آرخِه/ Μηδικη αρξη) تبدیل شوند.[٣] در عین حال بارها از اشخاص پارسی (آنِر پِرسِس/ ανηρ Περσησ)[٤]، بلندپایگان پارسی (دوناتوی تون پِرسون/

---

١. توپلین، ١٣٨٨ (ب): ٣٦٠–٣٥٩.

2. Thucydides, 1998, II, 13,4.
3. Thucydides, 1998, VIII, 43,3.
4. Thucydides, 1998, I, 109,2; VI, 50,2.

(δυνατοι τον Περσον)، زبان پارسیان (پِرسیس گلوسا/ Περσισ γλοσσα)[1] و سفره یا خوانِ پارسی (تراپِزا پرسوکِه/ τραπεζα Περσυκη)[2] یاد شده است.

توپلین این کاربرد متمایز برچسب پارسی و مادی پس از عصر فتح آتن به دست خشایارشا را در آثار توکودیدس و آیسخولوس و افلاطون و ارسطو مقایسه کرده و به این نتیجه رسیده که یونانی‌ها از زمان کوروش تا خشایارشا (۴۸۰–۵۴۶ پ.م.) که زیر ضرب حمله‌ی نظامی هخامنشیان قرار داشتند، به خاطر حضور سرداران مادی پرشمار و خاطره‌ای که از پادشاهی ماد داشتند، ایشان را با مادها اشتباه می‌گرفتند. توپلین نشان داده که یونانیان در فاصله‌ی ۴۳۰–۴۸۰ پ.م. عبارتِ قدیمی‌ترِ مادی را که از عصر کوروش برای‌شان به یادگار مانده بود، برای اشاره به سویه‌ی منفی و هراس‌آور قدرت هخامنشیان به کار می‌گرفتند و از پارسی که جدیدتر هم هست، برای وصف جنبه‌های مثبت و ستودنی و به ویژه اشرافیت و تجمل ایرانیان بهره می‌بردند.[3] جالب آن است که، بر خلاف نظر مرسوم، هرودوت نیز دقیقاً در این الگو می‌گنجد و با وجود اشاره‌های زیاد به «جنگ‌های مادی»، در کل بیشتر از پارس‌ها نام برده است تا مادها. از ۴۰۰ پ.م. به بعد، یونانیان کلمه‌ی مادی را جز در مورد برخی از چیزها – مانند یونجه و ردا و شلوار – که از این سرزمین آمده، رها می‌کنند و ایرانیان را در کل پارسی می‌نامند.

توپلین، در چارچوب یونان‌مدارانه‌ی مرسوم اروپایی، معتقد است که در دوران خشایارشا سپاهیان ایرانی از یونانیان شکست خوردند و به این ترتیب عبارت مادی در یونان طنینی ریشخندآمیز و منفی یافت. آن‌گاه وقتی ایرانیان

1. Thucydides, 1998, I, 138, 1; cf. Herodotus, VIII, 85, IX, 110.
2. Thucydides, 1998, II, 13,4.

۳. توپلین، ۱۳۸۸ (ت): ۳۶۱–۳۶۴.

از فتح نظامی یونان ناامید شدند، به مداخله‌ی سیاسی و رشوه دادن به رهبران دولت‌شهرهای اسپارتی و آتنی روی آوردند و چون این ترفند ملایم‌تر و غیرخشونت‌آمیز بود، به تدریج، عبارت پارسی که دلالتی مثبت داشت جایگزین کاربرد پیشینِ مادی شد. به این ترتیب، توپلین یک مسأله و دو پیش‌فرض اصلی دارد. مسأله آن است که یونانیان چرا همه‌ی هخامنشیان را مادی می‌نامیدند و تا چه زمانی چنین می‌کردند؟ پیش‌فرض‌هایش هم چنین هستند: 1) ایرانیان در یونان یک دوره‌ی مداخله‌ی نظامی پیروزمندانه (کوروش و کمبوجیه و داریوش)، یک دوره‌ی مداخله‌ی نظامی شکست‌خورده (خشایارشا) و یک دوره‌ی دخالت سیاسی و دیپلماتیک پیروزمندانه (داریوش دوم تا اردشیر سوم) را تجربه کرده‌اند و ۲) بازتاب این تجربه‌ی سیاسی و نظامی بوده که انگاره‌ی یونانیان از ایرانیان و نام‌شان در قالب پارسی یا مادی را شکل داده است.

نقد نظر توپلین نیاز به نوشتاری مستقل و بحثی گسترده‌تر دارد. اما چون در این‌جا بحث از انگاره‌ی پارس‌ها در میان است و دیدگاه وی نیز نمونه‌ای از پیش‌داشت‌های جاری در مورد هخامنشیان را نشان می‌دهد، به شکلی گذرا به نقد آن می‌پردازم، بی‌آن‌که با نتیجه‌گیری اصلی وی در مقاله‌اش مخالفتی داشته باشم. این نتیجه‌گیری آن است که کوروش بزرگ دست‌کم در ماد و سرزمین‌های غربیِ متأثر از ماد، خود را هم‌چون دنباله و وارث مستقیم پادشاهان ماد قلمداد می‌کرده و بر این مبنا انگاره‌ی سیاسی مسلط دوران خویش و پسرش کمبوجیه را شکل داده است.

با این همه در مورد داده‌هایی که توپلین و دیگران با هوشمندی از منابع یونانی گرد آورده‌اند، به نظرم نقدی وارد است. چنان که – تا حدودی و بسته به کاربردی متفاوت – در کتاب *اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی* نشان داده‌ام اصولاً تصویر ذهنی یونانیان از تمایز میان اروپا و آسیا و یونانی و ایرانی با آنچه در نظر تاریخ‌نویسان امروزین و مفسران غربی است، تفاوت داشته است. یونانیان خودانگاره‌ای مستقل و متمایز از اقوام دیگر نداشته‌اند و این ایرانیان بودند که

همه‌ی یونانی‌زبان‌ها را ایونی می‌نامیدند. ایشان هویت خودشان را با قبیله‌شان و دولت‌شهری که در آن می‌زیستند تعیین می‌کردند. به همین ترتیب، مرزبندی دقیق میان ایونی/ یونانی در برابر ایرانی وجود نداشته است، بدان معنا که بخش عمده‌ی جمعیت ایونی/ یونانی شهروند دولت هخامنشی بودند و اصولاً در مقام عضوی از سپهر سیاسی پارسیان بود که ایونی/ یونانی نامیده می‌شدند. خودِ یونانی‌های بالکان کلمه‌ی ایونی را تنها برای اشاره به اعضای قبیله‌ی ایونی یا گویش خاص این مردم به کار می‌بردند.

اگر منابع یونانی را در این بافت و زمینه بازخوانی کنیم، می‌بینیم که به‌خصوص گسستِ کاربرد مادی و پارسی در منابع یونانی باستان، بر خلاف سخن توپلین، به چهار مقطع ۴۸۰–۵۴۶، ۴۳۱–۴۸۰، ۴۰۰–۴۳۱ و ۳۲۳–۴۰۰ پ.م. تقسیم نمی‌شود. در متن‌های یونانی در واقع با سه دوره‌ی متمایز روبه‌رو هستیم که عبارتند از قرن هشتم تا حدود ۵۴۶ پ.م، ۵۴۶ تا ۴۰۰ پ.م، و ۴۰۰ تا ۳۲۳ پ.م.

در دوران نخست که از عصر همر و هسیود و پیدایش ادبیات یونانی آغاز می‌شود و تا عصر کوروش بزرگ ادامه می‌یابد، تعبیرها و اشاره‌ها بسیار محدود و محلی هستند و بیشتر ماهیتی اساطیری دارند. مثلاً در همین دوران احتمالاً با اولین نشانه‌ها از پهلوانی به نام پرسئوس (پارسی) و جادوگری به نام مِدِئا (مادی) روبه‌رو می‌شویم. در دوران دوم، که فاصله‌ی میان کوروش بزرگ و کوروش کوچک (۵۴۶ تا ۴۰۰ پ.م،) است، یونانیان سیطره‌ی استوار و فزاینده‌ی هخامنشیان را تجربه کردند. این دوران با فتح لودیه به دست کوروش آغاز شد و بعد از گسیل شدن دو سردار مادی به نام هارپاگ و مازر، فتح بدنه‌ی ثروتمند و نویسای جهان یونانی‌زبان را رقم زد. پس از آن قلمرو هخامنشیان به تدریج در بخش‌های حاشیه‌ایِ قلمرو کاربردِ این زبان توسعه یافت. در دوران کمبوجیه جزایر دریای اژه و در عصر داریوش کل شمال بالکان و در دوران خشایارشا شبه‌جزیره‌ی یونان تسخیر شدند و هم‌چنان تا دوران

خیزش اسکندر تابع پارسیان باقی ماندند. دو بار فتح آتن توسط سپاه خشایارشا، این که سیاست‌مداران آتنی گماشته یا دست‌نشانده‌ی پارس‌ها بودند، این که شاهان اسپارتی به فرمان و با پول شهربانان هخامنشی به جنگ می‌رفتند، و این که در نهایت هنگام حمله‌ی اسکندر به یونان دموستنس و حزبِ هوادارِ مقابله با مقدونیان دوستدار و گماشته‌ی ایرانیان بودند، تنها با این قالب مفهومی سازگار است.

اتفاقاً در متن‌های این دوران کاربردی به نسبت یک‌دست و الگویی منطقی و یکنواخت از تحول انگاره‌ی ایرانیان را می‌بینیم. یونانیان برای اشاره به تمام عناصر سیاسی یا نظامی هخامنشیان از عبارت ماد بهره می‌برند و در چارچوب خاطره‌ی دولت بزرگِ ماد و سیاست کوروش برای حفظ میراث سیاسی‌شان، ایرانیان را رمزگذاری می‌کنند. عبارت پارسی، چنان که تولپین به درستی اشاره کرده، بیشتر برای ستودن ایرانیان و اشاره به سویه‌های فرهنگی و اجتماعی زندگی ایشان کاربرد دارد و به طور خاص به اشخاصِ ایرانی‌تبار اطلاق می‌شود. این تعبیر از پارسی به ویژه پس از دوران داریوش بزرگ است که بر صحنه ظاهر می‌شود و ادامه‌ی رمزگذاری «منِ پارسی» در دوران وی است. بر خلاف آنچه توپلین آورده، عبارت مادی و پارسی پیش یا پس از فتح آتن به دست خشایارشا دلالتی ریشخندآمیز ندارد. برای داوری در مورد این که مردم یک جامعه قوم یا ملتی دیگر را ریشخند می‌کنند یا نه، باید بسامد اشاره‌های ریشخندآمیز به ایشان را در قیاس با اشاره‌های مشابه در مورد سایر اقوام به دست آورد. این‌جا مجال پرداختن به آمارها در این مورد نیست، اما تنها به اشاره بگوییم که موارد ریشخندآمیز در مورد مادها و پارس‌ها هم بسیار نادر است و هم اگر در کنار اشاره‌های مثبت سنجیده شود، دلالت و بسامدی بسیار بسیار کمتر از اشاره‌های مشابه به لودیایی‌ها، فنیقی‌ها، مقدونی‌ها، ایلوری‌ها، و حتا اسپارتی‌ها و آتنی‌ها (!) دارد. تنها الگویی که شاید بتوان به پس از ۴۸۰ پ.م. منسوب کرد، تأکید بر هراس‌انگیزی و ترسناک بودنِ سربازان هخامنشی و سپاهیان «مادی» است. هم‌چنین فراوان‌تر

شدنِ اشاره‌ها به مادها و پارس‌ها را هم می‌بینیم که طبیعی است، چرا که منابع یونانی باستان ما اغلب در آتن نوشته شده و در این زمان این شهر به دست هخامنشیان فتح شد. مهم‌ترین دلیل بر این که دوره‌های مورد نظر توپلین مصداق متنی ندارند، این که کاربرد نام پارسی و مادی در آیسخولوس و هرودوت همانندِ چیزی است که در آریستوفانس و توکودیدس می‌بینیم، در حالی که این نویسندگان به ترتیب به دوره‌ی دوم و سوم مورد نظر توپلین تعلق دارند.

چرخش اصلی در انگاره‌ی ایرانیان و منسوخ شدن تدریجی برچسب مادی و فراگیر شدن اسم پارسی از حدود سال ٤٠٠ پ.م. آغاز می‌شود و این به زمانی مربوط می‌شود که سپاهیان مزدور دولت‌شهرهای شبه‌جزیره‌ی یونان به طور رسمی در ارتش‌های هخامنشی جایگاهی یافتند و تماس‌های مردم این منطقه با پارس‌ها بیشتر شد. توجه داشته باشید که تماس‌های بدنه‌ی اصلی مردم یونانی – یعنی ایونی‌های یونانی‌زبان مستقر در آناتولی و شمال یونان – از همان ابتدای کار استوار و گسترده بوده است. این بخش‌های جنوبی بالکان و منطقه‌ی آتیک و اسپارت بود که در جریان شورش کوروش کوچک نقشی ایفا کرد و سپاهی از مردمش در سپاه وی حضور یافت، هر چند در نبرد سرنوشت‌ساز با برادرش اردشیر کناره گزیدند و به این ترتیب اجازه یافتند به کشورشان بازگردند. از این دوران است که نام و نشان سرداران و نیروهای مزدور دولت‌شهرهای شبه‌جزیره‌ی یونان را در ارتش‌های هخامنشی و هم‌چنین در کنار شورشیان مصری می‌بینیم.

احتمالاً جریان اجتماعیِ پشتیبان این تحول آن بوده که روند توسعه‌ی جمعیت بالکان در این هنگام آغاز شده و به خاطر فقر این منطقه، جمعیت شناور بزرگی از مردان را ایجاد کرده که آمادگی پیوستن به سرداران بیگانه و تشکیل ارتش‌های مزدور را داشته‌اند. در جریان این فرآیند بوده که بخشی از جمعیت یونانِ امروزین با سرزمین‌های خاوری تماس یافته و عنوان رسمی پارسی را که به نخبگان هخامنشی اطلاق می‌شده به این قلمرو وارد کرده‌اند. به این ترتیب

است که می‌بینیم از سال ٤٠٠ پ.م. به بعد کاربرد نام مادی به تدریج از میان می‌رود و به مواردی خاص محدود می‌شود. هر چند گه‌گاه در متن‌های شاعرانه یا تاریخی اشاره‌هایی باستان‌گرایانه به خطر مادها هم‌چنان به چشم می‌خورد.

برداشت عمومی تاریخ‌نویسان آن است که هم‌زمان با رویارویی یونانیانِ شبه‌جزیره و «خطر مادها»، تولید خودانگاره‌ای که متضاد انگاره‌ی ایشان از ایرانیان باشد نیز در میان‌شان آغاز شده است. به شکلی که مثلاً برهنگی یونانی در برابر لباس‌های پیچیده‌ی پارسی ستوده شود و احترامی که پارسیان برای زنان قایل بودند، به ضعف و ناتوانی و کم‌مایگی نیروی مردانه تعبیر گردد. مهم‌ترین مثالی که در این مورد زده می‌شود، گذشته از برجسته ساختنِ تقابل‌های اخلاقیِ ناشی از عادت‌ها و سنن متفاوت، شیوه‌ی آرایش و پیرایش چهره و تنظیم شکل ظاهری بدن است. پرارجاع‌ترین و محبوب‌ترین نمونه در این مورد، اسکندر مقدونی است که در یونانی دانستن‌اش بحث فراوان وجود دارد.

این نکته از دیرباز شناخته شده بود که تصویر شاه به شکلی که از عصر اسکندر به بعد در میان سلوکیان و رومیان و بطلمیوسیان رواج می‌یابد با آنچه در دوران هخامنشی می‌بینیم، متفاوت است. معمولاً بازنمایی تصویر اسکندر هم‌چون پادنهادی سنجیده و خلاقانه در برابر انگاره‌ی شاهنشاهان هخامنشی در نظر گرفته شده است. یعنی فرض شده که اسکندر تصویری نوین و بی‌سابقه از شاه در مقام ابرانسان را تأسیس کرد که در آن تمام رمزگانِ جاری در عصر هخامنشی واژگونه شده بود.[1] مثلاً تصویر مردانه و ریشوی شاهنشاه هخامنشی با رخساره‌ی جوان‌نمای فاتحی مقدونی جایگزین شده بود که ریش و سبیلش را از ته زده بود و مویی کوتاه داشت. این تصویر ضدهخامنشی بعد از

1. Smith, 1988: 58-59.

آن به صورت الگویی فراگیر درآمد که در جهان غرب مورد اقتباس و تقلید قرار گرفت و به انگاره‌ی امپراتوران روم منتهی شد.

به گمان من، انگاره‌ی برساخته‌شده در مورد اسکندر و جانشینان وی – شاهان سلوکی، بطلمیوسی و رومیِ بعدی – با انگاره‌ی شاهنشاهان پارسی ارتباطی پیچیده‌تر از این برقرار می‌کند. چنان که در کتاب *اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی* نشان داده‌ام، اسکندر بر خلاف تصور مرسوم، نماینده‌ی نظمی نو و معارضی نظری برای چارچوب سیاسی هخامنشیان نبود. بلکه به سادگی جهان‌گشایی غارتگر بود که از جمعیت شناور و جنگاور بزرگِ پدید آمده در قلمروی بالکان بهره گرفت تا بزرگ‌ترین و تنها دولتِ روزگار خود را فتح کند و به باد غارت دهد.

اسکندر تا جایی که به کردارهای سنجیده و برنامه‌مندش مربوط می‌شد، می‌کوشید خود را جانشین بر حق واپسین شاه هخامنشی و یکی از تاج‌داران این دودمان وانمود کند. از این رو، این فرض که او به شکلی آگاهانه انگاره‌ی مخالف‌خوان را برای خود طراحی کرده باشد، نادرست است. عملیات جنگی او، تدبیرهایی که برای ورود به شهرها و به ویژه گشودنِ بدون خونریزی بابل اندیشید، و هم‌چنین نوع ارتباطش با شهربانانِ مغلوب و تسلیم‌شده، همگی تقلیدی دست و پا شکسته و سطحی از کردار کوروش بود. تنها سکه‌ای که از دوران او باقی مانده وی را با کلاهی پارسی و شمایلی شبیه به پارسیان مجسم می‌کند و تصویرپردازی‌های بعدی از وی نیز به رونوشتی جوان از کوروش دشت مرغاب و کلاه شاخدارش شباهت دارند.

ادعای او برای جانشینی داریوش سوم، مراسم تدفین مفصل و شاهانه‌ای که برای او برگزار کرد،[1] و احترامی که به خاندان سلطنتی هخامنشی گذاشت، به همراه جشن‌های عروسی عظیمِ شوش برای درآمیختن خون مقدونی و پارسی، راهبردی بود برای پارسی کردنِ مقدونیانِ حاشیه‌نشین و نیمه‌وحشی، و به کرسی نشاندن ادعای خویش به عنوان جهان‌گشایی فرهمند و مشروع که توانایی و قابلیتِ تکیه زدن بر اورنگ هخامنشیان را دارد. در این زمینه‌ها انگاره‌ای که او از خود به جا گذاشت و طراحی کرد، به سادگی تقلیدی – معمولاً ناشیانه – از راه و روش پارس‌ها بود. او به محض ورود به قلمرو ایران‌زمین و دستیابی به نخستین فتوحاتش لباس پارسی پوشید، غذای پارسی خورد، و دلباخته‌ی دختران اشرافی پارسی شد و یکی از ایشان را به عنوان ملکه‌اش برگزید. در تمام این‌ها هیچ نشانی از مخالف‌خوانی یا تلاش برای ابداع انگاره‌ای مستقل و متمایز دیده نمی‌شود. در این مسیر، اسکندر دنباله‌رو شورشیان دیگری بود که پیش از او در برابر اقتدار هخامنشیان سرکشی کرده بودند، بی‌آن‌که سنت سیاسی ایشان یا هویتِ برتر پارسی را نفی کنند. یک نمونه‌ی قدیمی‌تر از همین ماجرا را می‌توان در پتاح‌حوتپ مصری بازجست. این شورشی مصری هم خود را با لباس پارسی باز می‌نمود، و در همان حال مدعی راندن هخامنشیان از مصر و مستقل ساختن این سرزمین بود.[2]

از سوی دیگر، عناصری در انگاره‌ی اسکندر وجود دارد که آشکارا با تصویر شاهنشاهان هخامنشی متفاوت است. نخستین و مهم‌ترینِ آن، خودانگاره‌ی اسکندر در مقام ایزدی زنده است، و بی‌اهمیت‌ترینش به چهره‌ی بی‌ریش

۱. پلوتارک، *اسکندر*، ٤٣، ۷.

۲. بریان، ۱۳۸۸: ٥٥ و ٥٦.

و سبیل او مربوط می‌شود. نخست در مورد ریش و سبیل اسکندر، مرور سنت هنری جاری در ایرانِ هخامنشی نشان می‌دهد که سلیقه‌هایی محلی و سبک‌هایی قومی برای بازنمایی شخصیت‌های اشرافی و فرمان‌روایان وجود داشته که مانند سنن دینی در عصر هخامنشی از سوی دولت محترم شمرده شده و بدان دامن زده شده است. این را می‌توان با نگریستن به تصویر و انگاره‌ی شهربانان پارسی دریافت که بلندمرتبه‌ترین نماینده‌ی شاهنشاه در هر استان محسوب می‌شدند و هم‌چون او در پردیسی و کاخی باشکوه می‌زیستند و مانند وی در جریان سفرهایی دوره‌ای و رژه‌ی سپاهیان در برابر مردم، انگاره‌ی سیاسی پارس‌ها را ایجاد و تثبیت می‌کردند.

در دوران هخامنشیان بقایای نیرومندِ سنت هیتی‌ها و میتانی‌ها هم‌چنان باقی بود. در قلمرو آناتولی و بالکان، یعنی در جایی که استان‌های لودیه، ایونیه، اسکودره و ایونیه‌ی آن‌سوی دریا قرار داشت، سلیقه‌ی هنری و بازنمایی تصویر فرمان‌روا هم‌چنان زیر نفوذ رمزپردازی‌های بازمانده از دوران هیتی‌ها انجام می‌پذیرفت. شاهان هیتی و سربازان و جنگاوران‌شان در نگاره‌های بازمانده از این تمدن معمولاً با ریش و سبیلی تراشیده تصویر شده‌اند و این در تقابلی چشمگیر با سنت تصویرپردازی شاه در میان‌رودان قرار دارد. سنت هنری یادشده بعدها در میان دولت‌های نوهیتی آناتولی باقی ماند و در زمان هخامنشیان نیز برای شهربانان این منطقه به ارث رسید، چنان که کوروش کوچک نیز، که شهربان ایونیه بود، با چنین شکلی بر سکه‌هایش بازنموده شده است. از این رو، سنت تصویرپردازی مربوط به اسکندر به سادگی آمیزه‌ای از سنن درباری هخامنشیان و سلیقه‌ی محلی مردم ایونیه و مقدونیه بوده است. اسکندر می‌کوشیده با دومی هم‌ذات‌پنداری کند و در زمینه‌ی اولی نیز بالیده و پرورده شده است. بنابراین چیزی از جنس تقابل یا واژگون‌سازی آگاهانه‌ی نمادها در مورد وی دیده نمی‌شود.

تنها سکه‌ی نقره‌ی بازمانده از دوران حکومت اسکندر که او را در لباس شاهی پارسی نشان می‌دهد (بالا راست) نقش اسکندر شاخدار Sardonyx cameo از قرن چهارم م. (بالا چپ) تندیس اسکندر جوان سواره از بگرام افغانستان (چپ)

۲. گذشته از این شواهد تاریخی، در منابع ادبی و اساطیر یونانی هم داده‌هایی فراوان وجود دارد که می‌تواند انگاره‌ی پارس‌ها را در چشم ایشان نشان دهد. در اساطیر یونان باستان، پهلوانی نام‌آور به نام پرسئوس وجود داشت که یکی از سه پهلوان مهم اساطیری در حوزه‌ی تمدنی بالکان محسوب می‌شد. او مانند رقیبانش در ابتدای کار در دولت‌شهری بزرگ و پرجمعیت به شهرت رسید. دو رقیب او همان تسئوس و هراکلسِ مشهور بودند که به خصوص این دومی به دلیل همسان گرفته شدن با هرکولِ رومی و باقی ماندن در تمدن اروپایی برای ما آشناتر می‌نماید. به هر حال، در فاصله‌ی قرن‌های ششم تا چهارم پ.م، یعنی دوران زمام‌داری هخامنشیان بر جهانِ متمدنِ باستانی، هر سه‌ی این شخصیت‌ها از اهمیتی زیاد برخوردار بودند و به ویژه پرسئوس در شمال یونان و مقدونیه و استان‌های غربی شاهنشاهی هخامنشی – که یونانی‌نشین هم بودند – شهرت بیشتری داشت. در اصل، پرسئوس از آرگولیس در شمال یونان برخاسته بود، تسئوس پهلوان بومی آتن بود، و هراکلس در تبس آوازه‌ی خود را به دست آورده بود.[1]

1. Harris, 1998.

از میان این سه پهلوان، پرسئوس در ارتباط با بحث تاریخ هخامنشیان مهم‌تر و جالب‌تر است، بدان دلیل که نامش در زبان یونانی دو معنا دارد. این کلمه احتمالاً از «پِرسای» (περσαι) گرفته شده، که خود احتمالاً از نام پارس‌ها مشتق شده و «قدرتمند و ویرانگر» معنا می‌دهد. در ریشه‌شناسی عامیانه اما رایجِ یونانیان باستان، آن را مترادف با «پارسی» می‌دانستند. من در نوشتاری دیگر نشان داده‌ام که تکامل و رواج اسطوره‌ی پرسئوس و داستان‌های پهلوانی مربوط به وی زیر تأثیر نخستین برخورد دولت‌شهرهای یونانی با ارتش منظم پارسی قرار داشته و یونانیان باستان این پهلوان را سرنمون جنگاوران ایرانی می‌دانسته‌اند.[1]

دلایل برای تأیید این پیشنهاد فراوان است. از نظر تاریخی، ارجاع به پرسئوس در متن‌های همری بسیار اندک است و آشکار است که داستان‌های پرسئوس پس از تدوین *ایلیاد* و *ادیسه*، در اواخر قرن ششم و اوایل قرن پنجم پ.م، تکامل یافته‌اند. این دقیقاً همان زمانی است که دولت‌شهرهای شمالی یونان برای نخستین بار با پارس‌ها روبه‌رو شدند و مراکز اصلی تمدن یونانی که در این ناحیه و ترکیه‌ی امروزین قرار داشت، تابع کوروش شدند. اگر از دید آتنیان به موضوع بنگریم، تا زمان زمام‌داری پیسیستراتوس هنوز ارتباط سیاسی مستقیمی میان آتن و هخامنشیان برقرار نشده بود و تازه در دوره‌ی پسرش هیپیاس بود که گسیل کردن سفیران به نزد پارسیان رواج یافت. جالب آن که اسطوره‌ی پرسئوس هم درست در همین هنگام در یونان فراگیر شد. یعنی در همان زمانی که یونانیان با پارسیان ارتباط برقرار کردند و قدرت شاهنشاهی هخامنشی را لمس نمودند، داستان پهلوانی به نام پرسئوس نیز در اساطیرشان پدیدار شد. دقیقاً در همین مقطع است که موجی از توجه هنرمندان و شاعران به پرسئوس در یونان رواج می‌یابد و تندیس‌ها

۱. وکیلی، ۱۳۸۹ (ب) .

و نقش‌برجسته‌های گوناگونی از این پهلوان در دولت‌شهرهای مختلف ساخته می‌شود. مرکز جغرافیایی آیین‌های این پهلوان نیز در آرگوس قرار دارد که مهم‌ترین شهر دوستدار پارس‌ها در یونان است و به این موضوع می‌بالد. از این رو، منطقی است که تحول این عنصر اسطوره‌ای را در ارتباط با ظهور قدرت پارسی در همسایگی شبه‌جزیره‌ی یونان بدانیم.

بر مبنای متن‌های یونانی می‌توان دریافت که مردم این ناحیه نیز پرسئوس را در ارتباطی مستقیم با ایرانیان تصور می‌کرده‌اند. در قرن پنجم پ.م. پرسئوس کاملاً با پارسیان پیوند خورده بود. چنان که هرودوت هنگام معرفی هخامنشیان، ایشان را شاهانی از تبار پرسئوس می‌داند.[1] در جایی دیگر، این تبارشناسی را دقیق‌تر می‌کند و می‌گوید پارسیان از نسل پرسِس فرزند پرسئوس و آندرومدا هستند.[2] هم‌چنین اهالی آرگوس در شمال یونان که به نژادگی و دیرینگی شهرت داشتند، همواره در کشمکش‌های قرن پنج و چهارم پ.م. هوادار ایرانیان بودند، چون خود را از تبار پرسئوس می‌دانستند و پارسیان را خویشاوند خویش قلمداد می‌کردند. ماجرای این ارتباط به قدری در جهان باستان زبانزد همگان بود که هرودوت ماجرای احتمالاً تخیلیِ نامه‌ای را بازگو می‌کند که خشایارشا به اهالی آرگوس نوشت و بر این خویشاوندی از مجرای تبار پرسئوس تأکید کرد و آسوده‌خاطرشان کرد که پارس‌ها در جنگ آسیبی به ایشان نمی‌رسانند.[3] متن‌هایی که به ارتباط پرسئوس و پارس‌ها تأکید دارند، تنها به راویانی مانند هرودوت منحصر نمی‌شوند.

---

۱. هرودوت، کتاب یکم، بند ۱۲۵.

۲. هرودوت، کتاب هفتم، بند ٦١.

۳. هرودوت، کتاب هفتم، بند ۱۵۰.

فیلسوفانی مانند افلاطون و ارسطو نیز چنین اشاره‌هایی دارند و حتا نمایشنامه‌نویسی مانند آیسخولوس وقتی تراژدی *پارسیان* را می‌نوشت، ایرانیان را با صفتِ «زاده‌ی باران زرین» نواخت و در این اشاره به داستان زایش پرسئوس اشاره می‌کرد که طبق آن مادر پهلوان از بارش نطفه‌ی زئوس در قالب بارانی زرین بار گرفته بود. هم‌چنین می‌بینیم که آیین پرستش پرسئوس – مثلاً در شهر یونانی‌نشینِ هیِروسزار – کاملاً بافتی ایرانی دارد و از الگوهای آیینی پارسی رونویسی شده است.[1]

در مورد خاستگاه پرسئوس و پیوندش با پارسیان شکی نیست، اما در مورد جایگاه جغرافیایی‌اش ابهامی وجود دارد. در متنی کهن مانند *ایلیاد*، تنها دو بار به نام پرسئوس اشاره شده و در هر دو این موارد هم از «استِنِلوس پسر پرسئوس» نام برده شده که خاستگاه او را به نواحی شمالی شبه‌جزیره‌ی یونانی منسوب می‌کند. این با توجه به روایت‌های مردم آرگوس که او را زاده‌ی قلمرو خود می‌دانستند نیز نزدیک است.

از سوی دیگر، هرودوت در بندی از *تواریخ* در مورد تبارشناسی پرسئوس و ارتباطش با شاهان دوری جنوب یونان قلم‌فرسایی کرده و در نهایت نتیجه گرفته که پرسئوس مصری خالص بوده است! در جایی دیگر هرودوت روایت می‌کند که مردم شهری به نام خِمیس در مصر، معبدی برای پرستش پرسئوس داشته‌اند و او را زاده‌ی شهر خویش می‌دانستند و به افتخارش مسابقاتی ورزشی برگزار می‌کردند.[2] از طرف دیگر در دنبال بحث قبلی‌اش به این

---

1. Robert, 1948: 27-55.

۲. هرودوت، کتاب دوم، بند ۹۱.

نکته هم اشاره می‌کند که پارسیان خود داستانی دیگر دارند و پرسئوس را مردی آشوری می‌دانند که به یونان رفته است.[1]

به این ترتیب در مورد این که پرسئوس به راستی از کجا آمده و در کدام شهر زاده شده، ابهامی در یونان باستان وجود داشته است. کسی شک نداشته که پارسیان و مردم آرگولیس در روزگارشان، نوادگان پرسئوس هستند. اما در این مورد که این مردم به راستی از کدام منطقه برخاسته‌اند، چندین روایت وجود داشته است. نامزدهای احتمالی این خاستگاه کاملاً گیج‌کننده‌اند. آرگولیس در قلمرو آرگوس، شهر خمس در مصر، و آشور نقاطی هستند که به عنوان زادگاه پرسئوس در متن‌های گوناگون یونانی ذکر شده‌اند.

اما این ابهام در زمینه‌ی اسطوره‌شناسی یونان باستان غریب می‌نماید. اساطیر یونانی مانند اساطیر کهن میان‌رودان و مصر باستان بر مبنای چفت و بست شدنِ تدریجی روایت‌هایی پدید آمده‌اند که در دولت‌شهرهای رقیب و همسایه پرداخته می‌شدند و در آغازِ کار هم‌چون نظامی نمادین برای رمزگذاری تفاوت‌های میان این دولت‌شهرهای همسایه عمل می‌کردند. از این روست که در مورد خدایان و پهلوانان مصری و یونانی و میان‌رودانی باستان، همواره با دولت‌شهری اصلی به عنوان زادگاه شخصیت اساطیری روبه‌رو هستیم. تمام این عناصر اساطیری نخست در دولت‌شهری مورد ستایش بودند و به تدریج در سایر نقاط هم شناخته شدند، بی‌آن‌که بند ناف خود را با دولت‌شهر زادگاه‌شان از دست بدهند.

---

۱. هرودوت، کتاب ششم، بند ٥٤.

اما در مورد پهلوانی یونانی مانند پرسئوس چه می‌توان گفت؟ شخصیتی که از سویی با مردمی بیگانه و غیریونانی مانند پارس‌ها برابر و همتا پنداشته شده، و از سوی دیگر زادگاهش به نقاطی دوردست مانند آشور و مصر منسوب گشته است. چنان که گفتیم، این نسبت یافتن در اشکال ابتدایی این اسطوره وجود نداشته و روشن است که در قرن پنجم پ.م، یعنی زمان نوشته شدن *تواریخ* هرودوت و چیره شدن ایرانیان بر سپهر یونان، چنین روایت‌هایی به نسخه‌ی اولیه‌ی آرگوسی افزوده شده است. اما چرا زادگاه پهلوانی آشکارا یونانی مانند پرسئوس به مناطقی چنین متفاوت و بی‌ربط فرا افکنده شده است؟

به نظرم پیوند میان پرسئوس و پارسیان در ذهن یونانیان باستان، کلید فهم این موضوع است. احتمالاً یونانیان باستان در مورد جایگاه جغرافیایی پرسئوس دچار ابهام شده بودند، چون او را به پارسیانی منسوب کرده بودند که قلمرو تحت سلطه‌شان تقریباً همه جا را در بر می‌گرفت. آرگوس در شمال یونان، مصر و آشور همگی سرزمین‌هایی بودند که از ابتدای دوران هخامنشی تا پایان آن زیر سلطه‌ی پارسیان قرار داشتند و تنها مصر در این میان چند شورش محلی داشت. اگر از چشم یونانیان باستان به جهان بنگریم، پارسیان را در همه جا خواهیم یافت. پارسیان در شمال، یعنی آرگوس و مقدونیه و بیزانس قدرت را در دست داشتند، در شرق یعنی آناتولی ریشه‌های عمیقی پیدا کرده بودند، و در مصر نیز شاهنشاه ایران را فرعون می‌دانستند. آشور هراس‌آور و باستانی نیز استانی در قلب قلمرو پارس‌ها محسوب می‌شد. بنابراین طبیعی بود که پارس‌ها در چشم یونانیان مردمی برخاسته از همه‌جا جلوه کنند، و به دنبال‌شان پرسئوس هم.

جالب آن است که ابهام یادشده در مورد خودِ ایرانیان هم وجود دارد. متن‌های یونانی در مورد خاستگاه ایرانیان و حتا نامی که باید ایشان را بدان نامید، سخت مغشوش و نامنسجم هستند. اشاره‌هایی پراکنده وجود دارد که

به همسانی ایرانیان و مصریان اشاره می‌کند. اشاره‌های دیگری وجود دارد که ایشان را به سرزمین‌های شمالی، شرقی یا جنوبی منسوب می‌کند. هرودوت و کسنوفانس وقتی از خاستگاه پارسیان سخن می‌گویند، سرزمینی کوهستانی و سخت و دشوار برای زیستن را توصیف می‌کنند، که شباهت چندانی به انشان ندارد. توصیفی که تاریخ‌نویسان غربی معاصر ساده‌لوحانه همان را در کتاب‌های خود تکرار کرده‌اند و بی آن که سفری به خوزستانِ سرسبز و فارس خوش‌آب‌وهوا بکنند، گمان کرده‌اند زادگاه پارس‌ها سرزمینی بی‌آب‌وعلف و کوهستانی بوده است.

جغرافیانویسان بعدی یونانی و رومی نیز با وجود داده‌های مهمی که در مورد قبایل ایرانی به دست می‌دهند، در مورد خاستگاه پارس‌ها و آغازگاه ورود ایرانیان به صحنه‌ی تاریخ دچار پراکنده‌گویی و تشویش هستند. این در حدی است که حتا در مورد نام ایرانیان نیز توافقی وجود نداشته است. آیسخولوس ایرانیان را پارسی، و هرودوت ایشان را ماد می‌نامد، و سوفسطاییان و فیلسوفان آتنی آنان را با با سکاها یکی می‌گیرند. اگر تمام شواهد را در مورد ارجاع‌های جغرافیایی و اسمی به ایرانیان در متن‌های یونانی باستان گردآوری کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که گویی یونانیان هنگام ارجاع به ایرانیان به مفهومی انتزاعی و فراگیر اشاره می‌کرده‌اند و نه امری تثبیت‌شده و عینی. نشانه‌ی مؤید این حدس آن‌که هر وقت لازم است به ایرانیان هم‌چون امری عینی و ملموس و تجربی اشاره شود، اختلاف نظرها و شاخه‌زایی در نام‌ها و ارجاع‌های جغرافیایی آغاز می‌شود.

بازتاب این برداشت یونانیان در مورد ایرانیان را در جریان رخدادهایی مانند نبردهای ایران و یونان به خوبی می‌توان بازیافت. وقتی خشایارشا ارتشی محلی را برای سرکوب دزدان دریایی آتنی گسیل کرد، وحشت یونانیان از رویارویی با ایرانیان به قدری بود که در متن‌های خویش ایشان را هم‌چون دریایی چند میلیون نفره از تمام اهالی قلمروهای شرقی قلمداد کردند. تصویری که احتمالاً از زرق و برق سلاح‌ها و انضباط ارتش پارسی و تنوع قومی

سربازانش ناشی می‌شد و در چشم یونانیان ساده و فقیرِ آن روزگار مهیب و غیرطبیعی می‌نمود. جالب آن است که این تصویر دیرینه از «پارسی‌هراسی» (که شاید یونانیان آن را پِرسوفوبیا – περσοφοβια – می‌نامیدند!) هنوز هم پس از دو و نیم هزاره به قوت خود باقی است و در فیلمی مانند ۳۰۰ بازتاب می‌یابد.

۳. تصویر یونانیان از ایرانیان، تنها به تبار اهورایی ایشان منحصر نمی‌شد. در متن‌های یونانی، از پارسیان و ایرانیان هم‌چون موجوداتی فراطبیعی و آسمانی یاد شده است. در سراسر متن‌های یونانی قرون ششم تا چهارم پ.م. به تصویری از ایرانیان برمی‌خوریم که بیشتر گویی از عجایب‌نامه‌ها و روایت‌های اساطیری سرچشمه گرفته باشد تا تجربه‌ای ملموس از برخورد با مردمی واقعی. اگر بخواهیم انگاره پارسیان در چشم یونانیان را در چند بند خلاصه کنیم، به چهار مورد خواهیم رسید: الف) نیرومندی و جنگاوری، ب) زیبایی و آراستگی، پ) توانایی‌ها و ویژگی‌های غیرعادی بدنی، و ت) لذت‌جویی و کامروایی.

الف) آشکار است که یونانیان باستان ایرانیان را مردمانی جنگاور و دلیر می‌دانسته‌اند. بهترین محک در این مورد، نگریستن به گزارش‌هایی است که دشمنانِ پارس‌ها به دست داده‌اند. این گزارش‌ها مجموعه‌ای از متن‌ها (تراژدی، تاریخ، یا متن‌های فلسفی و حکمی) را در بر می‌گیرد که نویسندگان‌شان یا مانند کسنوفانس خود در میدان جنگ با پارس‌ها روبه‌رو شده بودند، و یا مانند هرودوت به سفارش و دستور چنین کسانی قلم می‌زدند. در تمام تمدن‌ها و در تمام دوره‌های تاریخی، این یک قاعده است که متن‌های پدیدآمده در این زمینه، انگاره‌ای ناخوشایند و پلید از دشمن نظامی را تصویر کند. مردمی که با مردمی دیگر می‌جنگند، در صورت پیروزی یا شکست، برداشتی منفی مانند تحقیر یا کینه را در مورد حریف پدید می‌آورند. بر همین مبنا، پیروزمندان همواره متن‌هایی انباشته از ناسزا،

توهین و تحقیر را می‌نگارند و شکست‌خوردگان شرح وحشی‌گری و درنده‌خویی دشمنان‌شان را با نفرین و خشم بازگو می‌کنند.

در کل متن‌های این چنینی که سراغ دارم، تنها یک استثنا بر این قاعده می‌شناسم و آن هم متن‌های یونانی دوران هخامنشیان است. این متن‌ها بیشتر در شهر آتن نوشته شده‌اند که به زعم نویسندگان امروزین مهم‌ترین مدعی دشمنی با ایرانیان بوده است. با وجود این از عناصر منفی یادشده، هیچ نشانی در متون یونانی دیده نمی‌شود. پارسیان و ایرانیان در متن‌های یونانی و به ویژه متن‌های آتنی، که در مقاطعی دشمنان مستقیم پارس‌ها بودند، به شکلی صریح و مکرر به دلیری و جنگاوری و نیرومندی پارس‌ها ارجاع می‌دهد و معمولاً این ارجاع را با توصیف پرآب‌وتاب از جوانمردی و سجایای اخلاقی ایشان ترکیب می‌کند.

اشاره به یکی از این متن‌ها در بحث ما به قدر کافی روشنگر است، با این گوشزد که دقیقاً معادل همین ستایش را در تمام متن‌های یونانی می‌توان باز یافت. متن مورد نظرم، تراژدی *پارسیان* اثر آیسخولوس است که در سال ۴۷۲ پ.م. – یعنی هشت سال پس از نبرد سالامیس – در آتن بر صحنه رفت و انباشته از ستایش‌هایی است که نثار پارسیان شده است. اصولاً خود این حقیقت که سرنوشت پارسیانِ شکست‌خورده برای آتنیان یک تراژدی – و نه کمدی – بوده، کاملاً معنادار است. آیسخولوس در این متن از هیچ سردار یونانی‌ای نام نمی‌برد و کردار هیچ جنگاور یونانی‌ای را به اندازه‌ی پارسیان نمی‌ستاید. بندهای متن او، پر از نام و نشان سرداران و پهلوانان ایرانی است که با شگفتی و ستایش یاد می‌شوند. متنی معادل *پارسیان* اگر در روزگار ما در هر کشوری نوشته شود و به نمایش درآید، خیانتی آشکار به میهن تلقی می‌گردد! چون بخش عمده‌ی این تراژدی ستایش از داریوش – فاتح پیشین یونان و پدر فاتح

کنونی – است و پارسیان همه‌جا با صفاتی مانند «آسمانی»، «زاده‌ی باران طلایی»، «دلاور»، «هراس‌آور»، «جنگاور» و «زیبارو» ستوده شده‌اند.

ب) آنچه در تراژدی *پارسیان* سخت چشمگیر است، صفت زیباروست که همواره با نام سرداران پارسی همراه است. آشکار است که یونانیان پارسیانی را مردمی بسیار زیبارو می‌دانسته‌اند. با مرور سایر متن‌های این دوران معلوم می‌شود که این زیبایی امری مردانه و آمیخته به هنر جنگاوری بوده است، زیرا معمولاً سربازان و سرداران پارسی هستند که در میدان نبرد زیبا توصیف می‌شوند. باذ، مرزبان دلاور سوریه که به دست اسکندر اسیر شد و به شکل فجیعی به قتل رسید، در متن‌های یونانی به زیبایی و تنومندی ستوده شده است و اصولاً از آن رو با این سرنوشت غم‌انگیز روبه‌رو شد که اسکندر او را همتای هکتورِ اساطیری گرفت و طبق سرمشقی همری آن‌قدر با ارابه تن زخمی‌اش را بر زمین کشید تا کشته شد.[1] هم‌چنین در *تواریخ* هرودوت چنین می‌خوانیم که پس از نبرد سالامیس سه جوان پارسی اسیرشده را برای تمیستوکلس آوردند. او هنگامی با این اسیران روبه‌رو شد که در حال قربانی کردن برای خدایان بود، و وقتی آنها را دید از زیبایی و نژادگی‌شان ابراز شگفتی کرد. بعد هم هر سه را به اصرار غیبگویی به نام ائوفرانتید برای باکوس (خدای شراب) قربانی کرد.[2]

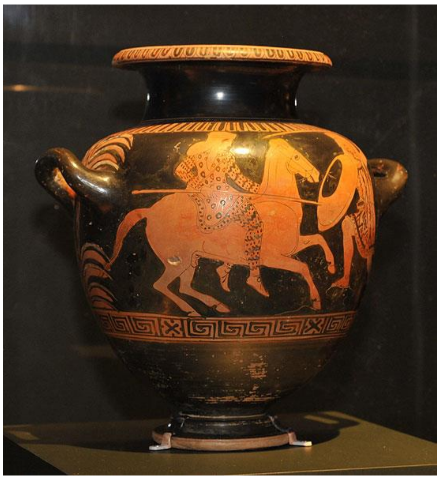
در جای دیگری از *تواریخ* می‌خوانیم که در جریان نبرد پلاته در میان پارسیان سرداری بلندقامت و رشید رهبر بخشی از سواره‌نظام بود. نام واقعی او معلوم نیست، چون یونانیان او را ماسیست می‌نامیدند که کوتاه‌شده‌ی

---

۱. ویلکن، ۱۳۷٦.

۲. پلوتارک، *تمیستوکلس*، بند ۲۵ به بعد.



نمایش لباس و جنگ‌افزار پارسیان در مقابل یونانیان نیمه‌برهنه بر کوزه‌های یونانی. این نکته قابل توجه است که در بیشتر نقش‌ها جنگاور پارسی پیروز است و حالتی دلیرتر از حریف یونانی‌اش دارد.

ماگیستراتوس (μαγιστρατοσ) یا تحریف‌شده‌ی مَهیست پارسی است که «بزرگ و پرعظمت» معنی می‌دهد. از همین لقبی که یونانیان به این سردار پارسی داده‌اند، قدر و اهمیتش در چشم ایشان آشکار می‌شود. همه‌ی نویسندگان باستانی دلاوری و شکوه این سردار را ستوده‌اند و پلوتارک او را مردی قدبلند و بسیار زیبا توصیف کرده است.[1] ماسیست چنان در صفوف یونانیان شهرت یافته بود که با کشته شدنش یونانیان صفوف خود را ترک کردند تا او را از

۱. پلوتارک، *آریستید*، بندهای ۳۳ و ۳۴.

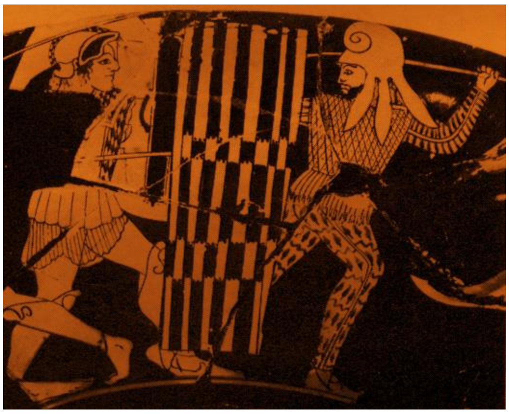
نزدیک ببینند و پاوسانیاس که می‌دید نظم ارتش در حال به هم خوردن است، دستور داد جسد او را بر ارابه‌ای بنشانند و در میان لشگر بگردانند و به همه‌ی سربازان نشانش دهند.[1]

بخشی از زیبایی پارسیان در چشم یونانیان به پوشاک و فن‌آوری بدن متمدنانه‌تر ایشان مربوط می‌شده است. کافی است به نگاره‌های تخت‌جمشید بنگریم[2] و پوشاک اقوام ایرانی عصر هخامنشی را با نقش‌های بازمانده بر کوزه‌ها و تندیس‌های آتنِ هم‌دورانش مقایسه کنیم تا دریابیم که اصولاً یونانیان در قرن ششم تا چهارم پ.م. فاقد چیزی به نام لباس بوده‌اند. تنها چیزِ شبیه به لباس برای ایشان پارچه‌ی بلند و مستطیل‌شکلی از جنس پشم یا کتان بود، که سوراخی برای عبور سر داشت یا با سنجاق‌هایی به هم متصل می‌شد. لباس عمومی مردم یونان پارچه‌ای مانند ملحفه بود به نام «خیتون» (χιτον) که بلندایش تا پای فرد می‌رسید و عرضش گاه به سه متر بالغ می‌شد و ابعاد متفاوتِ آن برای مردان و زنان نام‌هایی متفاوت به خود می‌گرفت. در کل، لباس یونانیان همین بود؛ تکه‌ای پارچه‌ی فاقد دوخت که هنگام خواب به عنوان زیرانداز، پتو و روپوش مورد استفاده قرار می‌گرفت، و روزها دور بدن پیچیده می‌شد و نقش لباس را بازی می‌کرد. از این رو، طبیعی بود که شکل ظاهری آراسته‌ی ایرانیان در چشم ایشان زیبا بنماید. عامل دیگر، احتمالاً پاکیزگی و بهداشت پارس‌ها بوده است. این را می‌توان با بازخوانی *وندیداد* و مرور قواعد سخت‌گیرانه‌ی بهداشتی نزد زرتشتیان، و مقایسه‌اش با متن‌های پزشکی یونانی متأخرتر – مثلاً بقراط – دریافت.

۱. هرودوت، کتاب نهم، بندهای ۲۵–۲۱.

۲. ضیاءپور، ۱۳۴۳.



نمایش لباس و جنگ‌افزار پارسیان به عنوان سوارکار، کمانگیر و سپردار

پ) آنچه در متن‌های یونانی غریب می‌نماید، تصویر اساطیری و افسانه‌آمیزِ ایشان از بدن پارسیان است. هرودوت می‌گوید که مردم شهر پلاته بعد از نبرد پلاته اسکلت پارسیان کشته‌شده در نبرد را در یک‌جا توده کرده بودند. او گزارش می‌کند که چنین اسکلت‌هایی در میان بقایای تلفات ایرانیان وجود داشته است: جمجمه‌ای که هیچ مفصلی نداشته و کاملاً یکپارچه بوده (یعنی کاسه‌ی سرش به آرواره جوش خورده بوده!)، جمجمه‌ای که دندان‌های فک بالایش یکپارچه بوده، طوری که دندان‌های نیش و پیش و آسیا در هم پیوسته بوده‌اند، اسکلت مردی که قدش ۳/۱ متر بوده[۱] و...!

همو در جایی دیگر به این باور اشاره می‌کند که دیدن سربازان ایرانی می‌تواند باعث کوری شود. او از سربازی به نام اپیزِلوس نام می‌برد که در میانه‌ی نبرد ماراتون، بدون این که ضربه‌ای دریافت کند، با دیدن یک سرباز بلندقامت ایرانی

۱. هرودوت، کتاب نهم، بند ۸۳.

که ریشش بر سپر سنگینش افراشته بود، ناگهان کور شد و تا آخر عمرش هم کور باقی ماند.[1] این سخنان را می‌توان در کنار باور عمومی‌ای نهاد که مثلاً کوروش بزرگ را صاحب شاخ (ذوالقرنین) می‌دانست، و در دوران اسکندر رواج داشت. اسکندر خود برای تقلید از کوروش شاخ گوسفندی را به سر می‌بست و بر سکه‌هایش خود را در چنین هیبتی تصویر کرده است.[2]

چشمگیرترین نمودِ هنر یونانی- رومی که این تجمل را بازنمایی می‌کند، به ظرف زیبایی از جنوب ایتالیا مربوط می‌شود. این ظرف را در سال ۱۸۵۱ م. در منطقه‌ی کانوسا دی پوگلیا[3] یافتند و امروز با شماره‌ی (H3253) در موزه‌ی ناپل به نمایش گذاشته شده است. این ظرف را گلدانِ داریوش می‌نامند، چون مضمون اصلی آن دربار داریوش است که با شکلی آرمانی و همچون منظره‌ای بهشتی و آسمانی تصویر شده است. سال ساخت آن میان ۳٤۰ و ۳۲۰ پ.م. است. یعنی در واپسین سال‌های دوران هخامنشی در جنوب ایتالیا ساخته شده است[4] و این شهرت و نفوذ فرهنگی پارس‌ها در جهان آن روزگار را نشان می‌دهد.

---

۱. هرودوت، کتاب ششم، بند ۱۱۷.

2. Burn, 1962.

۳. Canosa di Puglia

٤. Massa-Pairault, 1996.



نقش گلدان داریوش با شخصیت‌های درباری پارسی و نام‌شان که با خط یونانی در کنارشان نوشته شده است

٤. چهار ویژگی یادشده این ارزش را دارند که می‌توان آنها را با متن‌های پارسی باستان و خودانگاره‌ی پارسیان از خویش مقایسه کرد. از دیوارنبشته‌های تخت‌جمشید و به ویژه از کتیبه‌ی نقش‌رستم، که داریوش در آن خودانگاره‌ی خویش را به عنوان سرنمونی از پارس‌ها شرح داده است، به روشنی معلوم می‌شود که دو عنصرِ جنگاوری و جوانمردی به صراحت و دقت در متن خودانگاره‌ی پارسیان از خویش گنجانده شده بود. پارسیان خویش را جنگاور می‌دانستند و خویش را با نیزه، کمان و شمشیر خویش باز می‌شناسانده‌اند و به ویژه بر دادگری و منش اخلاقی خویش تأکید داشته‌اند؛ صفتی که بی‌تردید در چارچوبی دینی و متأثر از زرتشتی‌گری صورت‌بندی می‌شده است.[۱]

۱. بویس، ۱۳۷۵.

در مورد زیبایی و آراستگی پارسیان، متن‌های بومی اندکی در دست هستند که بر این جنبه تأکید داشته باشند. اما کافی است به الگوی انتزاعی اما سنجیده‌ی بازنمایی بدن انسان در دوران هخامنشی بنگریم، و به ویژه ظرافت و زیبایی آرایه‌ها و پوشاک این دوران را تحلیل کنیم تا دریابیم که توجهی زیبایی‌شناسانه در این دوران رواج داشته است و در قالب آثار هنری و فن‌آورانه نمود می‌یافته است. ناگفته نماند که این توجه، ادامه‌ی مستقیم سنت مشابهی است که در آشور و ایلام وجود داشته و نسبت به آنچه در عصر زرین تمدن آتنی می‌بینیم، حدود دو قرن پیش‌تر است. یعنی نمی‌توان ساده‌لوحانه آن را وام‌گیری‌ای از یونان دانست.

در مورد شکل ظاهری هیولاگونه و عجیب‌الخلقه‌ای که در متن‌های یونانی می‌بینیم، هیچ اثر بومی‌ای وجود ندارد و در مواردی هم که شاهی مانند کوروش در دشت مرغاب با شاخ بازنموده شده است، آشکار است که شاخ‌ها به تاجش مربوط می‌شوند و نه سرش. از این رو، برداشت مهیب و اغراق‌آمیز از بدن پارسیان را باید بیشتر نوعی افسانه‌ی عامیانه دانست که در سرزمین‌های حاشیه‌ای در مورد سربازان شکست‌ناپذیرِ شاهنشاه بر سر زبان‌ها بوده است.

جالب آن است که چهارمین ویژگی مورد نظرمان، یعنی لذت‌جویی و کامروایی، کاملاً در متن‌های پارسی باستان و اوستایی صورت‌بندی شده است و به مرتبه‌ی امری اخلاقی و دینی برکشیده شده است. پارسیان نه تنها لذت‌جو و متمایل به تجمل بودند، که به آن نیز تفاخر می‌کردند. در حدی که شاهنشاه‌شان شادی را پس از آسمان و زمین و مردم، سومین آفریده‌ی مهم ایزدی می‌دانست و قانون خویش (داته) را بر مبنای خشنودی و کامروایی مردمان تعریف می‌کرد. در متن‌های اوستایی نیز گرایشی مشابه و تأکیدی همانند بر بزرگ‌داشت شادمانی و خوش‌باشی دیده می‌شود.

از این رو، چنین می‌نماید که انگاره‌ی یونانیان از پارس‌ها، به لحاظ محتوا و ساختار با خودانگاره‌ی پارس‌ها از خودشان هم‌خوانی داشته باشد. با وجود این، چند رگه‌ی پرسش‌برانگیز از ناهمسازی و تمایز در این میان دیده می‌شود که باید بدان پرداخت.

از تمام این حرف‌ها این نتیجه حاصل می‌آید که تصویری که یونانیان از ایرانیان به دست آورده بودند، به مردمی بیگانه و دوردست تعلق نداشته که از ورای آب‌ها و اساطیر به پارسیان بنگرند. برعکس، یونانیان از همان ابتدا بخشی از شبکه‌ی چندقومیتی و فراگیرِ دولت هخامنشی بودند و در ارتباطی نزدیک و پیچیده با ایشان قرار داشتند. این البته راست است که متن‌های نوشته‌شده در آتن – مانند آثار افلاطون یا هرودوت – به لایه‌ای بیرونی‌تر و مستقل‌تر از این حوزه‌ی تمدنی مربوط می‌شود، اما به هر حال آن نیز بخشی از این پیکره‌ی یکپارچه بوده است و مضمون و گرانیگاه معنایی‌اش تاریخ یا اندیشه‌ی ایرانی بوده است.

انگاره‌ی یونانیان باستان از پارسیان، به دو دلیل برای ما ایرانیانِ امروزین اهمیت دارد. از یک سو، بدان دلیل که مفصل‌ترین داده‌های تاریخی به جا مانده از آن روزگار، که وارسی و سنجیده و تحلیل شده‌اند و در اختیار پژوهشگران قرار دارند، یونانی هستند. از این رو، منبعی غیرقابل چشم‌پوشی محسوب می‌شوند. دوم بدان دلیل که امروز ایرانیان هم‌چنان با پرسش از هویت خویش روبه‌رو هستند و نیرومندترین پاسخی که برای‌شان طرح شده، روایتی مدرن است که بر پایه‌ی همین متن‌های یونانی پرداخته شده است. از این رو، اگر به راستی خواهانِ عبور از این تفسیر و دستیابی به روایتی خودمدارانه از هویت خودمان باشیم، نخست باید زیر و بمِ این روایت اروپایی و مدرن را بشناسیم و عناصر درست و نادرست و سودمند یا زیان‌بارش را تفکیک کنیم.

یونانیان باستان، تصویری به نسبت – و نه کاملاً – بیرونی را از پارسیان در پگاهِ صورت‌بندی هویت‌شان به دست داده‌اند. پارسیانی که در متن‌های یونانی توصیف شده‌اند، از آن رو نامفهوم و شگفت و غریب می‌نمودند که نمایندگانِ نظمی نو و شکلی تازه از ساختاربندی نظام اجتماعی و سیاسی، و تجلی شکلی نوین از پیکربندی سوژه‌ی انسانی بودند. پارسیانی که مورد اشاره‌ی یونانیان هستند، لزوماً به قبیله‌ی پارسی تعلق نداشتند، که شهروندان برگزیده و مؤثر کشور ایران بودند. کشوری که برای نخستین بار به شکلی متمرکز و یکپارچه از نظر سیاسی سامان می‌یافت و گذشته از قلمرو ایرانزمین تمام بخش‌های متمدن دیگرِ دنیای آن روزگار را نیز در زیر یک پرچم متحد کرده بود. در چشم اقوامی پیرامونی مانند یونانیان مفهوم پارسی بودن در آن روزگار، از موقعیت امری قومی و قبیله‌ای کنده شده و به مفهوم عضوی از این نظم جدید برکشیده شده بود؛ نظمی چندقومی و چندمرکزی که همگان را و همه‌جا را در بر می‌گرفت. از این رو بود که یونانیان در نامیدن ایشان به پارس و ماد و ایلامی و مصری و آسیایی (در آن هنگام، آسیا نام آسیای صغیر امروز بود) دستخوش تردید و ابهام بودند.

انگاره‌ی یونانیان از پارسیان، هم شکاف عمیق میان جوامع مرکزی و پیرامونی را آشکار می‌سازد و هم به داوری‌های متعارض و ناهمسوی ساکنان این دو قلمرو در مورد مفهومی مرکزی مانند لذت و کامروایی مربوط می‌شود. شادی که در صدر کتیبه‌های هخامنشی جای دارد و ستوده می‌شود، در متن جامعه‌ی فقیر یونانی به امری ایزدی و دست‌نیافتنی و بنابراین ناسزاوار برای مردمان تبدیل شده بود. به همین ترتیب، آراستگی ایرانیان به تجلی زنانه و منحط تعبیر شد و این افسانه‌ای است که هنوز هم در مورد انقراض هخامنشیان شهرت دارد.

پرسئوس از این رو شخصیتی چنین رنگین، با خاستگاهی چندان مبهم، است که شکلی اساطیری‌شده از مردمی متکثر و متنوع را با ساختار تمدنی متفاوت نمایندگی می‌کند. پارسیان از آن رو چنین ستوده‌شده و برگزیده می‌نمایند

که تمدنی پیشروتر و پیچیده‌تر را با قدرت نظامی خردکننده‌اش نمایندگی می‌کنند و دستگاه اخلاقی نوظهور و ناشناخته‌اش، که در چشم یونانیان تنها به نیکوکاریِ بی‌دلیلی می‌انجامد؛ هم‌چون آنچه خدایان بدان خو کرده بودند. و در آن سو، در بقایای پراکنده و اندکِ بازمانده از خودِ پارسیان، خودانگاره‌ی ایشان را می‌توان بازجست. تصویری که نقاط تمایزش را با انگاره‌ی یونانی بررسی کردیم، و شالوده‌ی درونزادش پیش از این در نوشتارهایی دیگر بررسی شده، و سزاوار است که بیشتر نیز بررسی شود.[1]

۵. مرور داده‌های بازمانده از دیوان‌سالاری هخامنشیان نشان می‌دهد که پارس‌ها نه تنها خودانگاره‌ای منسجم و پرداخته از خویش را در ذهن داشته و آن را در قالب نمادها و آثار هنری منتشر می‌کردند، که برنامه‌ای مدوّن و پایدار برای تولید و بهسازی این طبقه‌ی نخبه‌ی پارسی را نیز ابداع کرده بودند. اسناد تاریخی نشان می‌دهد که شاهنشاهان هخامنشی به پیکره‌ی فیزیکی جمعیت پارس‌ها هم توجه داشته‌اند و دستگاه دولتی برای پرورش نسل بعدی پارسی برنامه‌ریزی می‌کرده است. با وجود این، این نشانه‌ی مرزبندی نژادی و دودمانی‌شان با دیگران نبوده است. به بیان دیگر، نه تنها لقب پارسی در کتیبه‌های شاهان هخامنشی دلالتی نژادی و قومی ندارد که در کاربرد روزانه و خُرد آن هم چنین مضمونی دیده نمی‌شود.

مهم‌ترین دلیل بر این دعوی آن است که پارس‌ها آزادانه با مردم سرزمین‌های دیگر درمی‌آمیختند و با ایشان وصلت می‌کردند و این در جوامع قبیله‌مدار باستانی چندان رایج نبوده است. بر مبنای متن‌های یونانی از ازدواج‌های فراوانی خبر داریم که میان پارسیان و دختران مقام‌های بلندپایه‌ی بابلی، فریگی یا مقدونی انجام پذیرفته است. مثلاً

---

۱. وکیلی، ۱۳۸۶ و ۱۳۸۷.

می‌دانیم که یک پارسی به نام اَسپَه‌تری‌داتَه (به یونان: اسپیتریداتِس) با دختر کوتیس – شاه پافلاگونیه – ازدواج کرده است.[1] بر خواهرزاده‌ی توئیس – شاه دیگرِ این سرزمین – اسم پارسیِ داتامَه را نهاده بودند و او با دختر میتروبرزن پارسی ازدواج کرد.[2] نکته‌ی غریب در مورد این داتامه این که انگار پدرش – مردی به نام کامیسار – کاریایی بوده است.[3] بنابراین خودش یک دورگه‌ی کاریایی–پافلاگونی بوده که با نامی پارسی شناخته می‌شده و با زنی پارسی هم ازدواج کرده است. دربار هخامنشی با این ازدواج‌های بیناقومی مخالفتی نداشته است، چون خودِ شاهنشاهان نیز به ویژه از دختران اشرافی بابلی زن می‌گرفتند و حتا فرزندان‌شان از این ازدواج‌ها به تاج‌وتخت دست می‌یافتند، چنان که دست کم سه زن بابلی (آلوگونه، کوسمارتیدن و آندریا) را می‌شناسیم که ملکه‌ی ایران بوده‌اند. از همین زنان بابلی بود که داریوش دوم و زنش، ملکه پریزاد، زاده شدند.[4]

با وجود این، شاهنشاهان به تولید جمعیت پارسی و آموزش درست و نیرومند بودن‌شان بسیار توجه داشته‌اند. پیر بریان به خوبی رئوس این سیاست و چگونگی اثرگذاری‌اش بر معادلات قدرت در عصر هخامنشیان را جمع‌بندی کرده است.[5] شاه هر سال به پدران و مادران پارسی‌ای که فرزندان برومند و پرشماری تولید کرده بودند پاداش می‌داد.[6] خنده‌دار آن‌جاست که اسکندر مقدونی نیز در تلاش مذبوحانه‌اش برای «پارسی شدن» چنین کرد؛ یعنی، به جای آن

1. Xenophanes, Hellenica, IV, 1, 4-5.
2. Nepos, Datames, 2,3.
3. Nepos, Datames, 1,1.

٤. کورت و شروین وایت، ١٣٨٨، ج. ٨: ٤٦٨.

٥. بریان، ١٣٨٨، ج.١: ٧٣–٢٥.

٦. هرودوت، کتاب نخست، بند ١٣٦ و استرابون، کتاب ١٥، ٣،١٧.

که به زنان و مردان مقدونی پاداش دهد، به پاسارگاد رفت و به رسم هخامنشیان به زنان پرفرزند پارسی جایزه داد![1] در اثر این سیاست بوده که خانواده‌های پارسی فرزندان زیادی داشته‌اند.[2] هر چند در مورد خاندان‌های شاهیِ اولیه به شکل غریبی با فرزندانی کم‌شمار روبه‌رو هستیم. نام فرزندان کمبوجیه به شکل عجیبی در بایگانی تاریخ خالی است و از بردیا نیز تنها یک دختر به جا مانده است. ناگفته نماند که بعید نیست این کم بودن شمار فرزندان کمبوجیه و بردیا ناشی از درگیری ایشان در نبردهای جانشینی و جان باختن یا متواری شدن‌شان در این میان بوده باشد که به حذف شدن نام‌شان از تاریخ‌های رسمی منتهی شده است.

با پی‌گیری این سیاست مشخص و فراگیر جمعیتی بود که هخامنشیان توانستند مفهوم سیاسی و عام پارسی را برای بیش از دو قرن با سرمشقی جمعیتی و نژادی بازتولید کنند. پارسیان طبقه‌ای از نخبگان را تشکیل می‌دادند که به خاطر ویژگی‌های اخلاقی و توانمندی رزمی‌شان از سایر مردم متمایز بودند. یونانیان ایشان را هم‌آزرم یا هم‌تراز (هوموتیمای/ ‘ομοτιμαι) می‌نامیدند. ایشان از عوام و مردم عادی (دِموتای/ δεμοται) که فروپایه‌تر از ایشان هستند متمایزند. اما کوروش در جایی می‌گوید که باید همگان بکوشند تا عوام نیز به تدریج به جرگه‌ی پارسیان راه یابند، چون ایشان نیز می‌توانند «*به پاکیِ هم‌ترازان آراسته گردند*» (εισ τουσ ομοτιμουσ καχισ ταμεναι).[3]

---

۱. پلوتارک، *اسکندر*، ٦٩، ۲-۱.

۲. بریان، ۱۳۸۸، ج.۱: ٦٠.

۳. کسنوفون، *کوروپدیا*، کتاب دوم، ۱، ۱۳.

کسنوفانس شمار این پارسیان را – احتمالاً به پیروی از صناعتی ادبی و استعاره‌ای اساطیری[1]– ۱۲۰ هزار تن دانسته و گفته که تنها کسانی به این پایگاه دست می‌یابند که دوره‌ی آموزش و پرورش پارسیان را به پایان برده باشند.[2] این دوره با آموزش اصولی اخلاقی (راستگویی و آزادگی) و مهارت‌هایی رزمی (سوارکاری، نیزه‌وری و تیراندازی) مشخص می‌شده است و کسی که آن را به پایان می‌برد، هم‌پایه و هم‌ترازِ سایر پارسیان دانسته می‌شد و به این طبقه وارد می‌شد. این نظام، همان شکلِ آغازین نظام شهسواری است که در دوران اشکانی و ساسانی تکامل یافت و در دوران اسلامی با محروم شدنِ این طبقه از قدرت سیاسی، در قالب انجمن‌های فتوت و عیاری و بعدتر تصوف بازتولید شد.

تنها با پیروی از این سیاست و رعایت این قواعد بوده که طبقه‌ای از نخبگان سیاسی و فرهنگی توانستند برای بیش از دو قرن در سرزمین‌هایی بسیار پهناور و در میان مردمی بسیار متنوع زندگی کنند و با وجود این، هویت خویش را حفظ نمایند. سابقه‌ی برچسب پارسی برای نامیدن جهان‌گشایانِ آریایی، به دوران کوروش بزرگ می‌رسد. گذشته از منابع آشوری، که به وجود پارس‌ها در نیمه‌ی قرن نهم پ.م. دلالت می‌کنند، اشاره‌هایی در *کتاب مقدس* داریم که نشان می‌دهد خودِ آریایی‌های زیر فرمان کوروش نیز خویشتن را به این نام می‌خوانده‌اند. اما چنان که شرحش گذشت، از دوران داریوش به بعد، لقب پارسی برای اشاره به مفهومی عام‌تر از قومیت پارسی به کار گرفته شد و به تدریج کاربرد قومی خود را از دست داد.

---

۱. تولپین، ۱۳۸۸، ج.۵: ٤٥–٤٤.

۲. کسنوفون، کوروپدیا، کتاب نخست، ۲، ۱۳، ۱۵ و کتاب دوم، ۹، ۱۵.

این که مفهوم پارسی در دوران هخامنشی به قومی خاص دلالت نمی‌کرده و تعبیری عمومی هم‌چون نوعی ابرانسان را به دست آورده می‌توان با چند شاهد تقویت کرد.

– از قلمرو مصر، این شاهد را در دست داریم که وجاهورسنه در نبشته‌اش خود را هم‌چون یکی از پارس‌ها وانموده و ارتباطی را با دو شاهنشاه ترسیم کرده که، طبق گزارش بیستون و هرودوت، در بافت رابطه‌ی پارس‌ها با هم می‌گنجد. هم‌چنین از تندیس او آشکار است که لباسی پارسی هم بر تن می‌کرده است.

– از سوی دیگر، اشاره‌ای از قبرس را در دست داریم که طبق آن خاندانی که رهبری بازرگانان محلی را بر عهده داشتند، خود را پارسی می‌نامیدند. این سند کتیبه‌ای فنیقی است که در شهر کیتیون در قبرس کشف شده است. در این کتیبه به شغلی و موقعیتی به نام «رَب سَرسوریم» اشاره شده که آن را تقریباً «رئیس بازرگانان» ترجمه کرده‌اند. این لقب موروثی است و طی شش نسل به نویسنده‌ی کتیبه به ارث رسیده است. بنابراین، روشن است که نویسنده یکی از بومیان فنیقی‌تبارِ کیتیون بوده و اجدادش از حدود یک و نیم قرن پیش این جایگاه را در اختیار داشته‌اند.

نویسنده‌ی این کتیبه از دو تا از نیاکانش با لقبِ «پارسای» یاد می‌کند و اولینِ ایشان همان کسی است که در سال ٤٧٥ پ.م. این دودمان را تأسیس کرده و برای نخستین بار این موقعیت شغلی را به دست آورده است. هم او و هم پسر و جانشینش پارسی خوانده شده‌اند. جالب آن است که سال ٤٧٥ پ.م. همان زمانی است که پارس‌ها در قبرس مداخله کردند و شاه قبلی را عزل کردند و بعل میلکِ نخست را بر تخت نشاندند. روشن است که در این میان گروهی از هواداران محلی پارس‌ها به اقتدار و موقعیت‌های شغلی مناسب دست یافته بودند و یکی از آنها مؤسس این خاندان بوده است که تقریباً ریاست بر بازرگانان شهرش را به دست آورده است. تقریباً همه‌ی پژوهشگران در این

مورد توافق دارند که این شخص تباری ایرانی نداشته و در اصل بومی و فنیقی بوده است.[1] چرا که پارس‌ها در قبرس پادگان یا حضوری ملموس نداشتند و حتا کار گردآوری خراج را نیز به حاکمان محلی واگذار کرده بودند.[2] از این رو، پارسی خوانده شدن‌اش نشانگر آن است که این لقب عام بوده و به نخبگان سایر اقوام نیز اطلاق می‌شده است. این لقب پارسی را در شهرهای فنیقیِ بیبلوس و آبیدوس و صیدا هم در ارتباط با اهالی غیرآرياییِ محلی می‌بینیم که ارتباطی هم به شغل یا موقعیت اجتماعی خاصی ندارد.[3] بنابراین آن را تعبیری خاص برای این شغلِ ویژه در کیتیون نمی‌توان دانست.

– شاهد دیگر در کتیبه‌ای با شماره‌ی RES1203 یافت می‌شود. این متن در شهر صیدا کشف شده و از آن برمی‌آید که کسانی احتمالاً فنیقی با نام «پارسی» (PRSy) شناخته می‌شده‌اند. این که لقب پارسی در اطراف مدیترانه هم‌چون نامی شخصی کاربرد داشته را از این‌جا می‌توان دریافت که فیلسوفی رواقی در فنیقیه می‌زیسته که یونانی‌ها او را با نام پرسایوس (پارسی) کیتیونی می‌شناخته‌اند. هم‌چنین می‌دانیم که سلوکی‌ها به این نام علاقه‌ی زیادی داشتند و چند تن از ایشان پِرسِس و پرسئوس نامیده می‌شدند که واپسین شاه این سلسله نیز در همین میان به شمار است.

– یک سند دیگر، سنگ قبر مردی سامی‌نژاد به نام عَدّا است که در سلطانیه‌کوی در ترکیه یافت شده است. این مرد مهتر یا هم‌رزمِ فروپایه‌ترِ شهسواری پارسی به نام آریابام (آریابامَه) بوده و نبشته‌ی گورش هم به عنوان

1. Yon, 1987:357-374.
2. Petit, 1991: 161-178.

۳. سال- لیون، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۳۱٤-۳۱۳.

بزرگ‌داشتی توسط همین شهسوار نوشته شده است.[1] اسکوندا با توجه به محتوای این گورنبشته معتقد است که این عدا نیز از نظر رتبه و موقعیت اجتماعی همتای دوست و شهسوارِ پیش‌کسوتش آریابام محسوب می‌شده و در رده‌ی «پارسی»ها می‌گنجیده است.[2]

یکی از نمودهای ستایش پارس‌ها و تلاش برای همرنگی با ایشان، باب شدنِ نام‌های پارسی در میان مردمی بوده که تبار و قومیتی غیرآریایی یا غیرپارسی داشته‌اند. مثلاً می‌دانیم که نام‌هایی مانند آرتِس و آرتایوس که در یونان رواج داشته، اگر از ریشه‌ی ناشناخته‌ی بومی‌ای مشتق نشده باشد، تباری پارسی دارد و عنصر آغازینش همان اَرتَه است که در اردشیر و اردوان و اردبیل باقی مانده است. شاهدِ استوارتر و برجسته‌تر، به رواج چشمگیر نام مهرداد و مهر (میتریداتس و میترس) در میان مردم بومی آناتولی مربوط می‌شود[3] که از سویی محبوبیت نام‌های پارسی را نشان می‌دهد و از سوی دیگر به رواج پرستش مهر در این قلمرو دلالت می‌کند. اشمیت در مقاله‌ی ارزشمندی ۲۷۱ نام با عنصر مهر را از این منطقه فهرست کرده است[4] که شماری خیره‌کننده محسوب می‌شود.

در مواردی می‌بینیم که نام‌های پارسی و بومی در خاندانی یک نسل در میان انتخاب می‌شده‌اند. مثلاً خاندانی در هالیکارناسوس – زادگاه هرودوت – وجود داشته که به توالی از سه نامِ آفوآسیسِ کاریایی، بغ‌باد (مگاباتسِ) پارسی و لتودوروسِ یونانی استفاده می‌کرده‌اند.[5] هم‌چنین کتیبه‌ای در لوکیه پیدا شده که در آن شاهزادگان بومی به این دلیل

1. Altheim-Stiehl et al, 1983: 1-23.

۲. سکوندا، ۱۳۸۸، ج. ٦: ۱۳٤.

۳. سکوندا، ۱۳۸۸، ج. ٦: ۱٤۰–۱۳٦.

٤. اشمیت، ۱۳۸۵.

5. Hornblower, 1982: 26.

که سوارکاری و تیراندازی به شیوه‌ی پارس‌ها را آموخته‌اند، به خود بالیده‌اند.[1] ناگفته نماند که در لوکیه نیز مانند کاپادوکیه جمعیت بزرگی از قبایل آریایی ایرانی‌زبان ساکن بوده‌اند به شکلی که قرن‌ها بعد، در مصرِ دوران بطلمیوسی خاندانی بسیار بلندمرتبه و بانفوذ وجود داشته که مقام‌هایی مانند ریاست معبدها و سفارت را بر عهده داشته‌اند و با وجود آن که با لقبِ لوکیایی شهرت داشتند، نام پارسی آرتاباد (آرتاپاتس) بارها در میان‌شان تکرار می‌شده است. اسکوندا به خوبی نشان داده که این نام در میان ایرانیان مهاجر در لوکیه رواج داشته و محبوب بوده است.[2]

اسکوندا با تحلیل لقب پارسی در منابع برآمده از استان‌های غربی شاهنشاهی هخامنشی، به این نتیجه رسیده که اصولاً لقب پارسی به معنای شهسوار و جنگاورِ تیول‌دارِ وابسته به نظام حکومتی هخامنشیان بوده است. او بر این مبنا معتقد است که مثلاً دادارشیِ ارمنی، که در بیستون نامش آمده، همان دادارشی پارسی است که در جای دیگری از همین کتیبه به وی اشاره شده است، با این تفاوت که در حالت دوم موقعیت و جایگاه او در مقام یک شهسوار نخبه مورد نظر بوده است. شاهدی که او برای تأیید این سخن ذکر می‌کند، یکی نام گوبارو پسر مردونیه است که در بیستون[3] پارسی و در نقش‌رستم[4] از تبار پاتیشخوری دانسته شده است.[5] اما این دیدگاه به نظرم نادرست است. چون تعمیم یافتنِ نام پارسی به کل طبقه‌ی ارتشتاران وفادار به هخامنشیان در زمان داریوش رخ داده و اتفاقاً در کتیبه‌ی بیستون که مورد استناد اسکوندا است، هنوز لقب پارسی دلالتی قومی و نژادی دارد.

---

1. Herrenschmidt, 1985: 125-136.

۲. سکوندا، ۱۳۸۸، ج. ٦: ۱۵۹–۱۵۵.

3. DB, IV, 84.
4. DNc, 1.

۵. سکوندا، ۱۳۸۸، ج.٦: ۱٤۳–۱٤۱.

در میان یونانیانی که به جرگه‌ی پارسی‌ها پیوستند در کمال تعجب نام‌هایی را می‌بینیم که در تاریخ‌های مرسوم، سردارانِ نبردهای آزادی‌بخش یونانیان در برابر ایرانیان دانسته شده‌اند. مثلاً نوشته‌اند که داریوش یکم به متیوخوس پسر میلتیادس (فاتح نبرد ماراتون) ملکی داد و اجازه داد که با زنی پارسی ازدواج کند و فرزندان او «پارسی» شناخته شوند.[1] تمیستوکلس آتنی (فاتح نبرد سالامیس) و دماراتوس شاه اسپارت هم از خشایارشا تیولی با درآمد مناسب دریافت کردند و اجازه یافتند جامه‌ی پارسی بر تن کنند.[2] بنابراین در کمال شگفتی می‌بینیم که همان کسانی که سرداران بزرگ یونانی و دفع‌کننده‌ی حمله‌ی ایران به اروپا دانسته می‌شوند به گواهی صریح منابع یونانی باستان نه تنها هم‌دست و تابع شاه هخامنشی بوده‌اند، که عضوی از طبقه‌ی پارسی هم محسوب می‌شدند و بنابراین به جرگه‌ی جنگاورانِ ایرانی‌شده‌ی بومیان یونان تعلق داشته‌اند. شگفت آن‌که آخرین کسی که این رسمِ به عضویت پذیرفتن بومیان در جرگه‌ی پارسی‌ها را رعایت کرد، اسکندر مقدونی بود! او برای سپاس‌گزاری از پیله‌وری که با سپاهش همراه شده بود، تیولِ دوازده روستا را به او داد و اجازه داد که جامه‌ی پارسی بر تن کند![3]

٦. مرجع دیگری که برای فهم خودانگاره‌ی پارسیان در اختیار داریم، آثاری هنری است که در درون ایران‌زمین تولید شده و پارسیان را مجسم کرده‌اند. در عصر هخامنشی برای نخستین بار با هنری سر و کار داریم که انسان را

---

۱. هرودوت، کتاب ششم، بند ٤١.

۲. وکیلی، ۱۳۸۹ (ب): ٤٢٣–٤٢٤.

۳. پلوتارک، *اسکندر*، ۳۱، ٥.

مستقل از عناصر دینی در مرکز توجه خود قرار می‌دهد. این هنری است که دایره‌ی توجه و تأکید خود را بر ستایش ایزدان و شاهانی که نماینده‌ی ایشان محسوب می‌شوند محدود نکرده، بلکه انسان را در کلیت انتزاعی خود و در نمودهای مادیِ عینی‌اش آماج توجه ساخته است.

برخی از نویسندگان معاصر این سلیقه‌ی هنری و چرخش مفهومی مهم را دستاورد عصر هلنیستی دانسته و اسکندر را مؤسس آن دانسته‌اند. چنان که گفته‌اند پیدایش اشراف مقدونی و خان‌های محلیِ برخاسته از میان فاتحانِ یونانی– مقدونی عاملی بود که سنت ستایش انسان‌مدارانه از اشرافِ پولدار و نوکیسه را ممکن ساخت و حتا او را به ابداع هنری خودِ اسکندر منسوب دانسته‌اند،[1] بی‌توجه به این که این جوان مقدونی تمام عمرِ کوتاهِ سیاسی‌اش را به تاخت‌وتاز و گشودن شهرها و کشتار ساکنان‌شان گذراند و به گواهی استادانش نه اندوخته‌ای فرهنگی برای استفاده و سفارش دادنِ کار به هنرمندان داشت، و نه در دوران چند سالِ لشگرکشی‌هایش برای چنین کارهایی وقتی یافت. این برداشت با غفلتی عمدی و شگفت‌انگیز از دستاوردهای هنری هخامنشیان همراه است. در دوران هخامنشی با سنت ریشه‌دارتر و استوارتری از ستایش انسانِ روبه‌رو هستیم که معمولاً همان شهربان و حاکم و پهلوان پارسی در گرانیگاهِ توجهش قرار دارد. تفاوت در این‌جاست که این بار حاکمانی خونریز و تازه به دوران رسیده کارفرما نیستند و دوران‌های زمام‌داری‌شان نیز کوتاه و آغشته به جنگ با رقیبان و خویشاوندان نیست.

از دوران هخامنشی انبوهی از آثار هنری را در اختیار داریم که با مضمون نمایش ایرانسانِ پارسی پرداخته شده‌اند. نگریستن به آنها تصویری از خودانگاره‌ی پارسیان را به دست می‌دهد. بخش مهمی از این داده‌ها به مُهرهای

1. Boardman, 1985: 179.

یافت‌شده در تخت‌جمشید مربوط می‌شود و جنگاوری پارسی را در وضعیتی پیروزمند نشان می‌دهند. مضمون این آثار غلبه‌ی پارسی بر دشمنان یا جانوران اساطیری است. در تمام این نقش‌ها پارسی را در وضعی جنگی می‌بینیم؛ همواره لباس پارسی بر تن دارد، کلاهی تاج‌مانند بر سر گذاشته، و معمولاً به نیزه مسلح است.











نقش مهرها و لول‌های عصر هخامنشی با مضمون پارسی جنگاور

رده‌ی دیگری از داده‌ها، به سکه‌های شهربانان پارسی مربوط می‌شود. این سکه‌ها نقش‌هایی واقع‌گرا از شهربانان را به دست می‌دهند. باید توجه داشت که نقش روی سکه بازتابی از فرهنگ رسمی و برداشت سلطنتیِ غالب از نقش و جایگاه انسان قلمداد می‌شود. بر سکه‌های هخامنشی رخسار شهربانان بازنموده شده است و این نخستین بار است که نقش یک انسان عادی – نه نقشی دینی و نه شاه – بر سکه‌ها نقش می‌شود. بر پشت این سکه‌ها معمولاً پارسی‌ای نشسته بر اورنگ دیده می‌شود که می‌تواند شاهنشاه باشد.[1]

این سکه‌ها به گستره‌ی وسیعی تعلق دارند که بیشتر مناطق باختریِ دولت هخامنشی را شامل می‌شود، با وجود این به هیچ عنوان یونانی یا غربی نیستند. این که حال‌وهوا و سبک هنری و مضمون بازنموده‌شده در سکه‌های بابلی، فنیقی، یهودیه، سامری، کیلیکی، کاریایی، فریگی، ایونی و مقدونی کمابیش یکسان است و سبک هنری و فن ضرب سکه‌ی مشابهی در همه رعایت شده، نشانگر آن است که در دوران هخامنشی قالبی عمومی و فرهنگی یکپارچه در این مورد وجود داشته و در سراسر استان‌های شاهنشاهی جاری بوده است. جالب آن که این سلیقه‌ی هنری و دستاورد فنی دقیقاً همان است که تاریخ‌نویسان به «هنر یونانی» منسوبش می‌کنند و گمان می‌کنند زیر تأثیر چند دولت‌شهر مستقر در شبه‌جزیره‌ی یونان آفریده شده است. تنها، نگریستن به سبک، قدمت، گستره‌ی جغرافیایی و نام اشخاص بازنموده‌شده بر سکه‌ها کافی است تا این برداشت را مردود سازد.

---

۱. برای مرور بایگانی داده‌های باستان‌شناختی درباره‌ی سکه‌های هخامنشی چندین تارنمای معتبر و مرجع وجود دارند که یکی از معتبرترین‌های‌شان forumancientcoins.com نام دارد. داده‌های مربوط به سکه‌های شهربانان هخامنشی را از این تارنما برگرفته‌ام و نشانی دقیق آن را در میان مراجع آورده‌ام.



سکه‌ای از کیلیکیه (۳۵۰–۴۰۰ پ.م.) از شهربانی ناشناس (راست) و سکه‌ی ماوسولوس شهربان کاریه (۳۷۷–۳۵۳ پ.م.)



بازسازی سکه‌ی فیلیپ دوم مقدونی (۳۵۹–۳۳۶ پ.م.) (راست) و دو سکه از سامریه (۳۷۵–۳۳۳ پ.م) (وسط و چپ)



سکه‌ی تترادراخمای فلسطینی (۴۲۰–۳۸۰ پ.م.) (راست) و سکه‌ی یهودیه از شهربان ناشناس (۳۵۰ پ.م.) (چپ)



سکه‌ی فنیقی از آرادوس (۳۵۲–۳۳۲ پ.م) (راست) و سکه‌ی مازر شهربان کیلیکیه (۳۴۳–۳۳۳ پ.م.) (چپ)





سکه‌ی فنیقی از صیدا (۵۱۰–۵۰۰ پ.م.) (راست) و تیری باز شهربان کیلیکیه (۳۸۸–۳۸۰ پ.م.) (چپ)



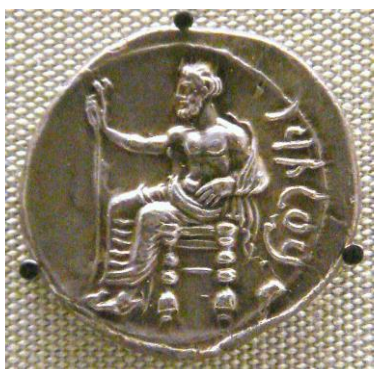


سکه‌ی مَزَک یا مزدک شهربان بابل (۳۳۵–۳۳۳ پ.م.) (راست) و سکه‌ی داتامَه شهربان کیلیکیه (۳۶۹–۳۶۲ پ.م.) (چپ)





سکه‌ی عزبعل شهربان فنیقیه (۳۵۰–۳۶۵ پ.م.) (راست) و سکه‌ی شهربان لودیه با نقش پارسی (۴۲۰–۴۸۵ پ.م.) (چپ)





سکه‌ی فرناباز شهربان کیلیکیه (۳۷۹–۳۷٤ پ.م.) (راست) و سکه‌ی فرناباز شهربان فریگیه (٤۳۵–۳۸۷ پ.م.) (چپ)

با مرور نقش حک‌شده بر این سکه‌ها چند نکته روشن می‌شود:

نخست آن که انسان و شکوه و بزرگی وی در مرکز توجه کسانی قرار داشته که در استان‌های هخامنشی مصدر امور بوده‌اند. هم هنرمندانی که سفارش انجام این کار را دریافت کرده‌اند به خوبی و با ظرافت تصویری واقع‌گرا از شهربانان یا شاه را به دست داده‌اند، و هم خودِ حاکمان محلی که سفارش‌دهندگان این نقش‌ها بودند ترجیح زیبایی‌شناسانه و رمزگان مشابهی را دارا بوده‌اند. مضمون مرکزی در تمام این سکه‌ها انسان است و این انسان معمولاً با بیشینه‌ی ظرافت و واقع‌گرایی تصویر شده است. چیزی که در هنر پیشاهخامنشی به هیچ عنوان با این دوام و گستردگی نظیرش را نمی‌بینیم.

دومین نکته‌ی مهم، آن است که این نقش انسان لزوماً به شاهنشاه تعلق ندارد. در بیشتر موارد خودِ شهربان بر سکه بازنموده شده است و همواره این مقام هویتی پارسی دارد یا از بومیان پارسی‌شده است. نقش شاهنشاه اگر وجود داشته باشد حالتی انتزاعی دارد و بیشتر به ابرانسانِ پارسی اشاره می‌کند، چنان که در سکه‌های سامری و فنیقی و کلیکی همان پارسی کماندار به عنوان نماد آن برگزیده شده و گاه پارسیِ شیراوژن را در این جایگاه می‌بینیم.

نکته‌ی سوم، اهمیت هویت محلی و راه و رسم قومیِ غالب در هر استان است. حاکمان و شهربان‌هایی که بیشترشان تباری ایرانی دارند، همواره با لباس و ظاهر اهالی بومیِ زیر فرمان‌شان بازنموده شده‌اند و این شکل از احترام گذاشتن به هویت قومی مردمِ تابع، پیش از هخامنشیان و پس از ایشان، نظیر ندارد. شاید به همین دلیل، نقش‌های روی این سکه‌ها محبوبیت و ارج فراوانی در میان مردم یافته بودند و تا قرن‌ها پس از انقراض هخامنشیان مضمونی که بر سکه‌ها حک می‌شد هم‌چنان از همین قالب و گاه دقیقاً از همین نمادپردازی پیروی می‌کرد. تأثیر سکه‌زنی هخامنشی بر این ناحیه‌ها چندان پایدار بود که پس از انقراض این دولت نیز هم‌چنان تداوم یافت. چنان که روش‌ها و

معیارهای پارسی در ضرب سکه و یکاها و استانده‌های وزنی مربوط بدان تا مدت‌ها در شمال هند باقی بود[1] تا جایی که سکه‌های تاکسیلا در پایان قرن سوم پ.م. (یک و نیم قرن پس از انقراض هخامنشیان) هم‌چنان در پشت خود تصویر «پارسی» را نمایش می‌داد.[2]

بنابراین با نگریستن به نقش سکه‌های هخامنشی می‌توانیم به تصویری دست یابیم که با آنچه در مهرهای تخت‌جمشید دیدیم کاملاً سازگار است. در این‌جا با انگاره‌ای از پارسی روبه‌رو می‌شویم که جنگاور، نیرومند، آراسته و ایزدگونه است. با وجود این، خصلتی شخصی و محلی نیز دارد. یعنی بر این سکه‌ها نقش شهربانانی پارسی را می‌بینیم که بیشترشان بر قلمرویی بزرگ‌تر از پادشاهی‌های مهم پیشاهخامنشی حکم می‌راندند و با وجود این، لباس مردم تابع‌شان را بر تن دارند و نقش چهره‌شان تصویری واقع‌گرا از آنچه بودند به دست می‌دهد، نه نمادی از یک مقام سیاسی در دولتی جهانی را.

٦. در کنار این داده‌ها، مجموعه‌ای از شواهد و مدارک باستان‌شناختیِ پراکنده وجود دارد که تصویری عام‌تر از خودانگاره‌ی آریایی‌ها را به دست می‌دهد. این اسناد معمولاً در استان‌های شرقی شاهنشاهی و به ویژه در قلمرو سکاها کشف شده‌اند و چگونگی تنظیم شکل ظاهری تن و بازنمایی آن را در میان اعضای قبایل ایرانی نشان می‌دهند. در این زمینه، بی‌تردید مهم‌ترین یافته به بدن‌های مومیاییِ سرکرده‌ای سکا تعلق دارد که تا چند دهه پیش در گورهای

---

1. Cribb, 1983: 80-101.
2. Bernard, 1987: 188-189.

مجلل و یخ‌زده‌اش در سیبری خفته بود. این گور که در دره‌ی پازیریک[1] در سیبری یافت شده، علاوه بر بدنِ تقریباً سالمِ این سرکرده مجموعه‌ای از زیورها و آرایه‌ها را در بر می‌گیرد که بر مبنایش می‌توان به تصویری دقیق در مورد شکل ظاهری رهبران سکا پی برد. پازیریک امروز در کشور روسیه و در نزدیکی مرز چین و قزاقستان قرار دارد. در این نقطه گورهایی از دوران هخامنشی (سده‌های ششم تا سوم پ.م.) یافت شده‌اند که به شکل کورگان ساخته شده‌اند؛ یعنی، تپه‌هایی بزرگ هستند که در زیرشان اتاقک مقبره‌ی یک رئیس قبیله‌ی سکا قرار گرفته است.

نخستین گورها از این مجموعه در دهه‌ی ۱۹۲۰ م. توسط باستان‌شناسی به نام رودنکو[2] کاوش شد. او از این گورها مجموعه‌ی بی‌نظیری از آثار هنری و بقایای زندگی مادی سکاها را به دست آورد. در میان این یافته‌ها می‌توان از کهن‌ترین قالی جهان یاد کرد. هم‌چنین بقایای اسب‌هایی که همراه سرکرده دفن شده بودند و یک گردونه‌ی بزرگ با بلندای سه متر نیز در زیر یکی از این گورکان‌ها پیدا شد. این آثار اخیر به سده‌ی پنجم پ.م. تعلق داشتند. شگفت‌انگیزترین دستاورد این کاوش‌ها، پیکر تقریباً سالم یک رئیس قبیله‌ی بلندبالا و تنومندِ سکا بود که در سن حدود پنجاه سالگی درگذشته بود و بر بدنش به روشنی علایم خالکوبی دیده می‌شد. شواهد به دست آمده به کمک عکس‌برداری فروسرخ نشان داد که همه‌ی پنج جسدی که در این گورها یافته شده بودند بر بدن‌شان خالکوبی داشته‌اند.[3]

1. Pazyryk
2. Sergei Ivanovich Rudenko
3. Rudenko, 1970.

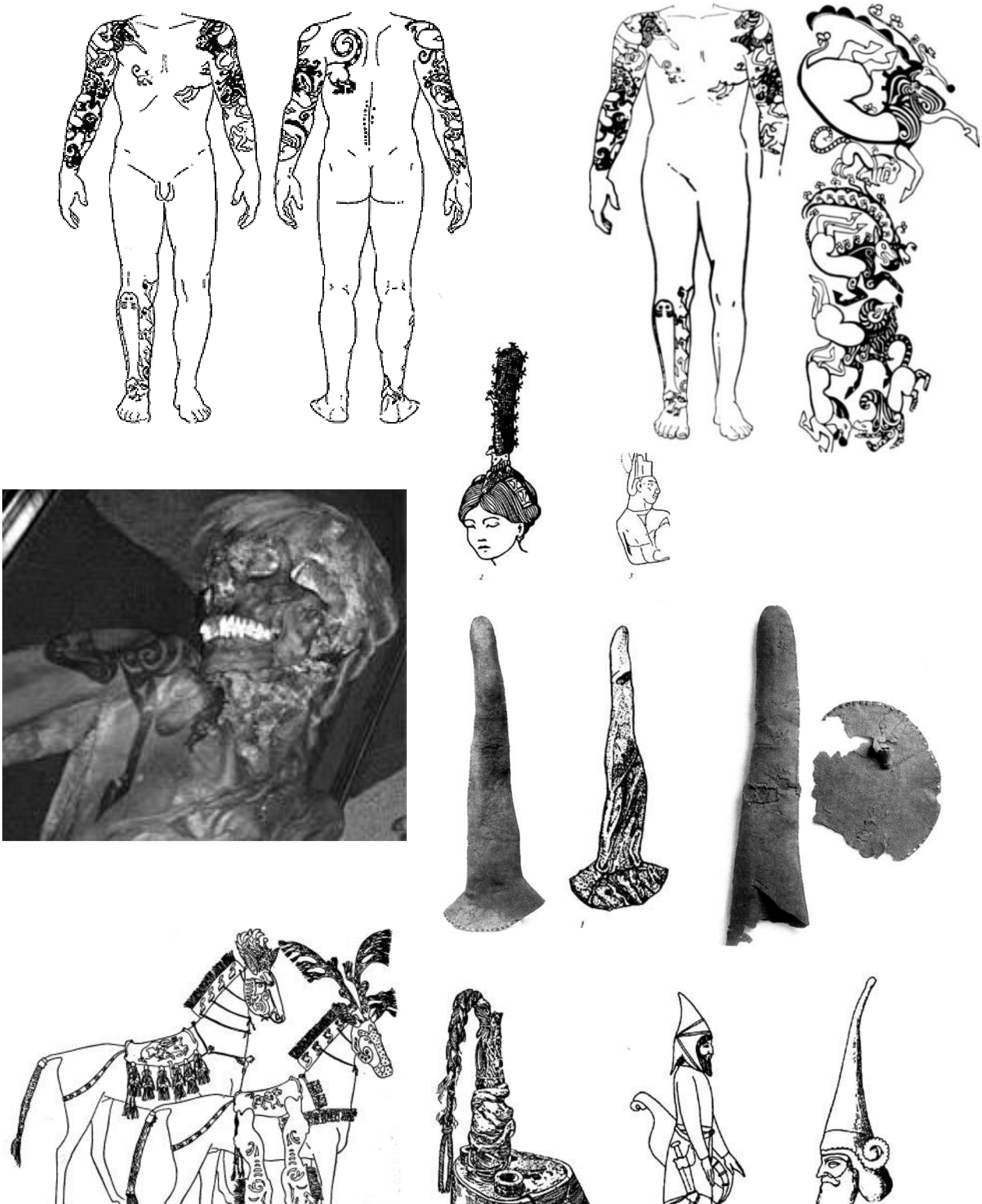
در سال ۱۹۹۳ م. گور دیگری در این منطقه کشف شد که به همان سده‌ی پنجم پ.م. تعلق داشت و تنها پیکر دفن‌شده در آن بانویی بود که در میان انبوهی از زیورها و اشیای گران‌بها دفن شده بود. در رسانه‌های عمومی این یافته را «بانوی یخ‌ها»[1] نامیده‌اند. این بانو زنی بلندقامت و جوان بود که خالکوبی‌های بدن به خاطر منجمد شدن گورش به نسبت سالم باقی مانده است. بخشی از موهای طلایی‌اش بر سرش باقی مانده بود و در تابوت چوبی‌اش طوری به پهلو خوابانده شده بود، که گویی به خواب رفته است. در کنار گور او شش اسب قربانی کرده بودند و تکرار این الگو در سایر گورها نیز نشان می‌دهد که به احتمال زیاد قبایل یادشده مهرپرست بوده‌اند.



ظرف زرین با نقش سربازان سکا و ساز و برگ‌شان



1. Ice Maiden



آثار کشف شده از گور پازیریک: بدن مومیایی‌شده و نقش خالکوبی بر آن؛ آرایه‌های اسبان دفن شده در پازیریک؛ مقایسه‌ی شواهد درباره‌ی آرایه‌های مو و کلاه سکاهای تیزخود؛ بقایای کلاهخود تیز و بازسازی آن.

ظرافت آثار هنری بازمانده از گورهای پازیریک و توجه چشمگیری که در پرداختن به بدن انسان در آن دیده می‌شود، به روشنی نشانگر فرهنگی است که بزرگ‌داشت زیبایی تنِ آدمی در آن موقعیتی مرکزی را اشغال می‌کرده است. یافته‌های باستان‌شناختی از این منطقه به کشف بقایای کلاه‌خودهایی عجیب و بسیار بلند انجامیده‌اند که قاعدتاً از نوعِ همان کلاهی هستند که در بیستون بر سر اسکونخای سکا دیده می‌شود. بر این مبنا فرهنگ پازیریک را می‌توان بازمانده‌ی استان سکای تیزخود دانست که داریوش و سایر شاهان هخامنشی در فهرست‌های دولتی‌شان بدان اشاره کرده‌اند. گذشته از آنچه به آراستن بدن سرکرده‌ی قبیله مربوط می‌شده، بازمانده‌های دیگری نیز از دوران هخامنشی در دست داریم که تصویری از اعضای عادی قبایل سکا در آن روزگار را به دست می‌دهد. این تصویر نیز با آنچه از گورهای پازیریک یافت شده، سازگار است و، به همان شکل، توجهی چشمگیر و نظامی پیچیده از رمزگذاری و آراستن لباس و بدن را نشان می‌دهد. این بدان معناست که آن الگو و قالب زیبایی‌شناسانه‌ای که در مهرهای هخامنشی دیدیم و آن تأکید رمزپردازانه‌ای که در سکه‌ها بر انسان وجود داشت، به کمک شواهدی تأیید می‌شود که به گوشه‌ی دیگری از شاهنشاهی مربوط می‌شوند و حتا قبایل ایرانیِ حاشیه‌نشین را نیز تا سیبری در بر می‌گیرد.

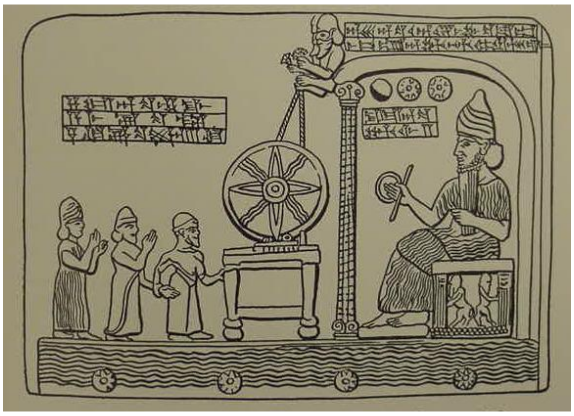
۷. مرجع دیگری که می‌تواند کلیدی برای فهم جایگاه انسان نزد هخامنشیان به دست دهد و تصویر ایشان از «منِ پارسی» را روشن‌تر سازد، نقش‌مایه‌هایی است که شاه یا پارسی را در وضعیتی نشسته نشان می‌دهد. امروز تصویر مردی که بر صندلی نشسته به قدری برای چشم‌ها آشناست که شاید پرداختن به این موضوع بی‌ربط بنماید، اما در جهان باستان چنین نبوده است. یعنی مردمان در جهان پیشاهخامنشی همواره بر زمین می‌نشستند و صندلی جایگاهی ویژه‌ی خدایان بوده است.



تصویر سوارکار سکا از پازیریک (قرن چهارم پ.م.)

تا پیش از دوران هخامنشی شاهان معمولاً در وضعیتی ایستاده بازنموده می‌شدند. این وضعیت بدنی شاهان معمولاً به حالت نیایش ایزدان یا جنگیدن بر گردونه مربوط می‌شد. در تمدن‌های باستانی تنها ایزدان بودند که در وضعیتی نشسته بر اورنگ مجسم می‌شدند. نمونه‌ی بارزِ آن نقش ایلامی خدایان لرستان است که در آن یک ایزد و یک ایزدبانو بر اورنگی ساخته شده از ماری در هم پیچیده نشسته‌اند. در نگاره‌های سومری، بابلی، آشوری، هیتی و مصری نیز قاعده همین است. یعنی معمولاً شاه در وضعیت ایستاده بازنموده می‌شود و شکلِ نشسته، به ویژه اگر بر اورنگی آراسته باشد، به ایزدان اختصاص دارد. در دوران پیشاهخامنشی استثناهای نادری در این مورد وجود دارند که مهم‌ترینش عبارت است از فرعون آخن‌آتونِ یکتاپرست که معمولاً همراه با زنش نشسته بر تختی بازنموده شده است، برخی از فرعون‌های دیگر – مانند ستی نخست و زنش (۱۳۱۵ پ.م.) – که در مراسم تاج‌گذاری بر تخت نشسته‌اند و هم‌چنین نقش برجسته‌ای که شروکین دوم، شاه آشور، را در بزمی نشان می‌دهد که بر کرسی‌ای نشسته و به خوردن غذا مشغول است. اگر از این موارد استثنایی بگذریم، می‌بینیم که در ذهن مردم جهان باستان صندلی، و محلی برافراشته برای نشستن، ویژه‌ی خدایان یا یک انسان خداگونه (فرعون) بوده است.











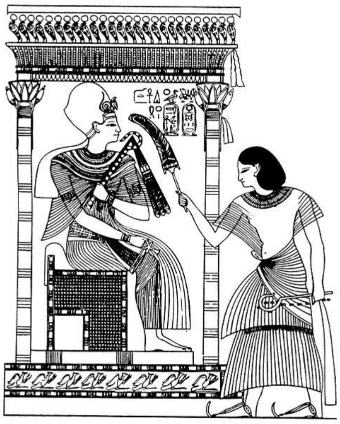
شَمَش نشسته بر تخت

در حالی که کاهنی شاه

را به نزدش هدایت می‌کند؛

و دو مُهر نشانگر اوتو

خدای خورشید بر لول‌های سومری.













بالا – راست: شاه آشور ایستاده در برابر خدای آشور؛ میان: حمورابی ایستاده در برابر مردوک؛ چپ: فرعون ایستاده در برابر آمون رع.

پایین – راست: شاه سومری در برابر خدای ماه (سین)؛ میان: ایشتار نشسته بر اورنگ؛ چپ: تندیسی ایلامی از ایزدبانوی نارونته.

در دوران هخامنشی با چرخشی نمایان در این قاعده روبه‌رو هستیم. نگاره‌های هخامنشی هرگز خداوند را در وضعیتی نشسته نمایش نمی‌دهند و اصولاً اگر از نقش فروهر بگذریم، هیچ ردپایی از نمادهای مقدس در آثار درباری این شاهان دیده نمی‌شود. در مقابل می‌بینیم که شاهنشاه تقریباً در تمام موارد بر تختی آراسته نشسته است. این اورنگ را ابتدا در نقش‌برجسته‌ی داریوش بزرگ در تخت‌جمشید و شوش می‌بینیم، اما بعدتر سایر شاهنشاهان و شهربانان نیز بر آن می‌نشینند. این نخستین نمونه از «تخت سلطنت» در کل تاریخ جهان است. تخت شاه را در متن‌های آرامی سلطنتی کورسی (kwrsy’) می‌نامیدند و این همان واژه‌ای است که هنوز در ترکیب‌هایی مانند کرسی مجلس یا کرسی استادی دلالت سیاسی خود را حفظ کرده است.

کرسی سلطنت یا اورنگ شاهنشاه، به این ترتیب، در رمزپردازی پارسیان مقامی بلندمرتبه به دست آورد. آنچه در این نقش‌پردازی اهمیت دارد آن است که در عمل پارسیان، چه شاهنشاه و چه شهربانان، در جایگاهی نشانده شده‌اند که پیش از این به خدایان اختصاص داشت. این در حالی است که بر مبنای کتیبه‌های بازمانده از هخامنشیان می‌دانیم که شاهنشاه، بر خلاف فرعون یا شاهان سومری و اکدی، ادعای خدایی نداشته است. از این رو، در این‌جا با نوعی ایزدگونه شدن مفهوم انسان به طور عام روبه‌رو هستیم که به شخص شاهنشاه و ادعای سیاسی وی ارتباطی ندارد. این به خصوص زمانی بهتر درک می‌شود که ببینیم در این دوره بر مهرها بانوی خانه را نیز نشسته بر صندلی تصویر کرده‌اند و این قاعده در هنر ایلامی نیز سابقه دارد، چون در آن‌جا هم نقش‌برجسته‌ای از بانویی ریسنده را می‌بینیم که بر تختی جلوس کرده است.





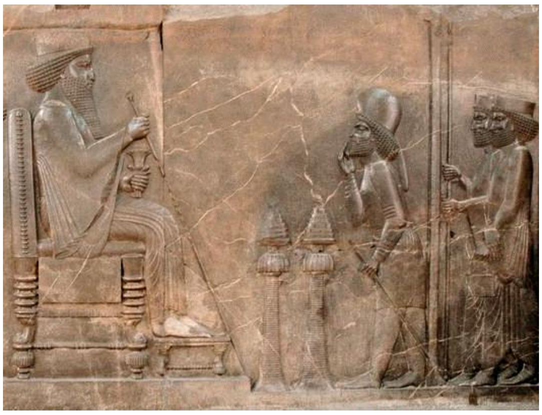
بالا راست: سکه‌ی فرناباز، شهربان کیلیکیه (۳۷٤ پ.م.)؛ بالا چپ: سکه‌ی مازه، شهربان کیلیکیه از تارسوس (۳٦۱–۳۳٤ پ.م.)؛ پایین چپ: سکه‌ی کالابریا در تارنتوم (٤۱۰ پ.م.)





دو تصویر از شهربان در نگاره‌ی داسکولیون





راست: داریوش بزرگ؛

چپ: بانوی پارسی نشسته بر صندلی؛

پایین: داریوش بر گلدان ایتالیایی؛





شهربان در نگاره‌ی مقبره‌ی هارپی







بالا راست: بانوی ایلامی ریسنده از دوره‌ی نو ایلامی،

بالا چپ: سکه‌ی مازه شهربان بابل (۳۳۸–۳۶۱ پ.م.)

پایین: ایزدبانوی دمتر بر اورنگ (قرن پنجم پ.م.)

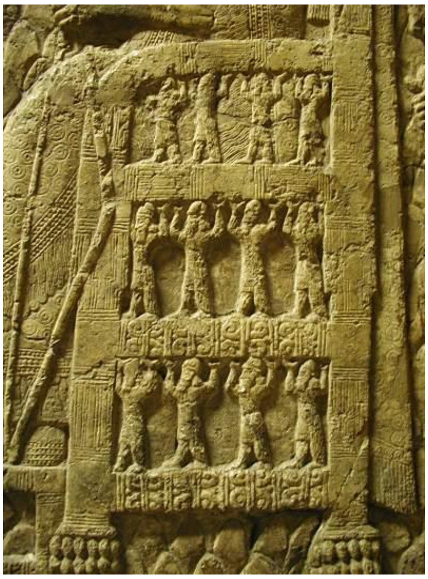
اورنگ شاه در رمزپردازی تخت‌جمشید و نقش‌رستم به مرتبه‌ی نمادی از وحدت ملی برکشیده شد. در این‌جا با نقش‌هایی از شاهنشاه برخورد می‌کنیم که بر اورنگ خود نشسته و تمام اقوام تابع این اورنگ را بر دستان‌شان حمل می‌کنند. نمایش اورنگ شاه که توسط رعایا حمل می‌شود هم در جهان پیشاهخامنشی سابقه داشته است. نخستین نمونه از این مضمون را در ایذه می‌بینیم که در آن شاه ایلام بر دوش حمل‌کنندگانی انسانی بازنموده شده است. این الگو بعدتر به میان‌رودان نیز راه یافت. مثلاً تیگلت پیلسر سوم، شاه نیرومند و خونریز آشور، نیز خویش را در همین حالت تصویر کرد.[1] مشهورترین نمونه در این میان، نگاره‌ی لاخیش[2] بر دیوار کاخ نینواست که در حال حاضر در موزه‌ی بریتانیا قرار دارد. در این نقش‌برجسته سناخریب، شاه آشور که چند ده سالی پیش از ظهور مادها حکومت می‌کرد، جریان هجوم آشوریان به شهر لاخیش در سوریه را با صراحت و دقت چشمگیری نمایش داده است. لاخیش دومین شهر بزرگ یهودیه بود و در سال ۷۰۱

1. Root, 1979: 113-120.
2. Lachish

پ.م. به دست آشوریان افتاد. باستان‌شناسان در حفاری دیوارهای این شهر بقایای اجساد هزار و پانصد تن را یافته‌اند که بیشترشان زن و کودک هستند و همگی به شکلی درهم و برهم در یک نقطه دفن شده‌اند، و این را نتیجه‌ی کشتار اسیران شهر به دست آشوریان می‌دانند. در میانه‌ی این نگاره شاه آشوری در حالی نمایش داده شده که بر اورنگی تکیه زده است و تابعانش در قالب آدمک‌هایی این اورنگ را حمل می‌کنند. پیرامون تخت شاه از صحنه‌هایی پر شده که راندن تبعیدیان، غارت اموال شهر، شکنجه‌ی اسیران و کندن پوست سرداران دشمن را نشان می‌دهد.



سربازان آشوری در حال غارت شهر لاخیش و به بردگی بردن مردم این شهر؛ صف مردم اسیر شهر و در زیر آن سربازی آشوری که اسیری را شکنجه می‌کنند؛ صف مردم تبعیدی شهر و در زیر آن سربازان آشوری در حال کندن پوست دو اسیر؛ سناخریب شاه که در میانه‌ی میدان در برابر سردارش روی اورنگی نشسته و سران شهر در برابرش برهنه بر خاک افتاده‌اند.

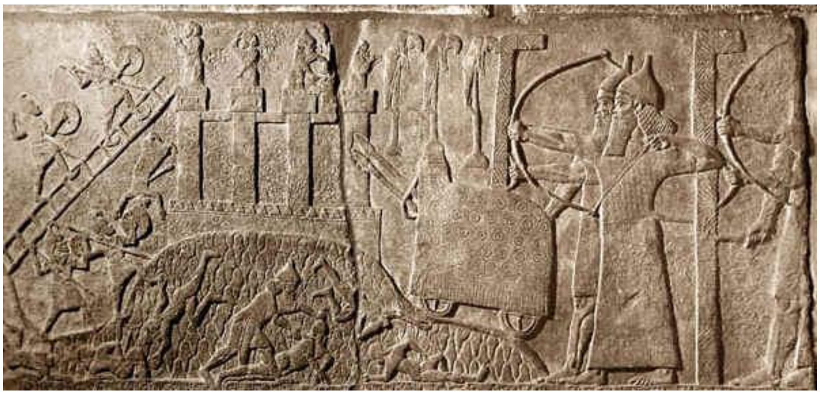




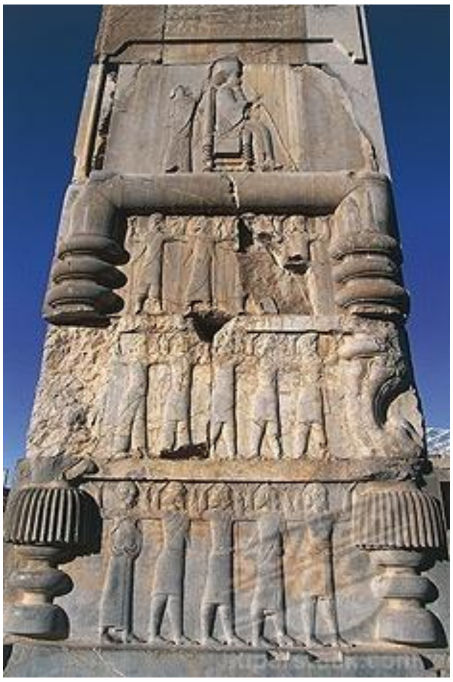
راست: سناخریب و اورنگش و در برابرش سرداری آشوری؛ چپ: حاملان اورنگ سناخریب

حاملان اورنگ خشایارشا در تخت‌جمشید و جزئیات آن

پایین: صحنه‌ی حمله‌ی آشوریان به دیوار شهر و منظره‌ی اسیران به سیخ کشیده شده در برابر آن



در نقش‌های بازمانده از هخامنشیان که حاملانِ اورنگ را نشان می‌دهد، تفاوت‌هایی بنیادین با نمونه‌های پیشین به چشم می‌خورد. برای درک این تفاوت باید نخست نقش‌های بازمانده را مرور کنیم:



حاملان اورنگ خشایارشا در تخت جمشید





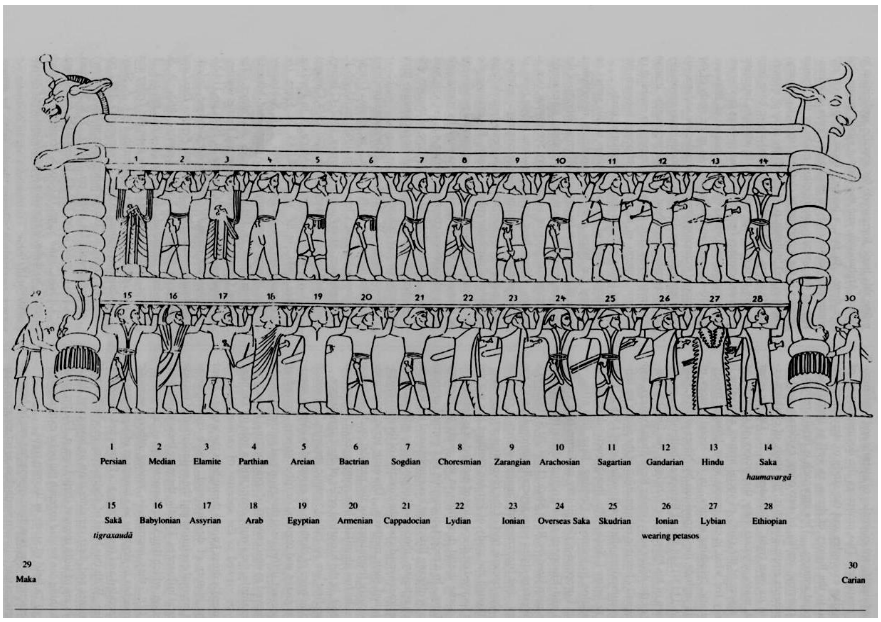


حاملان اورنگ اردشیر دوم (راست) و داریوش بزرگ (چپ) در نقش‌رستم





حاملان اورنگ اردشیر یکم (راست) و فهرست اقوام تابع در پای تندیس مصری داریوش بزرگ (چپ)



اقوام حامل اورنگ داریوش بزرگ: ۱) پارسی، ۲) مادی، ۳) ایلامی، ٤) پارتی، ٥) هراتی، ٦) بلخی، ۷) سغدی، ۸) خوارزمی، ۹) زرنگی، ۱۰) رُخجی، ۱۱) ساگارتی، ۱۲) گنداری، ۱۳) هندی، ١٤) سکای هوم‌خوار، ١٥) سکای تیزخود، ١٦) بابلی، ۱۷) آشوری، ۱۸) عرب، ۱۹) مصری، ۲۰) ارمنی، ۲۱) کاپادوکی، ۲۲) لودیایی، ۲۳) ایونی، ٢٤) سکاهای آن‌سوی دریا، ٢٥) اسکودری، ٢٦) ایونی سپر بر سر، ۲۷) لیبیایی، ۲۸) حبشی، ۲۹) مکه، ۳۰) کاریایی

تمایز میان سبک نمایش حاملان اورنگ شاهی در عصر هخامنشی و پیشاهخامنشی به قدر کافی نمایان است. از سویی، اصولاً مفهوم اورنگ شاهی در دوران پیشاهخامنشی معنی و رمزنگاری غنی دوران پارسیان را نداشته و تنها نشانه‌ی اقتدار خداوند بوده که گاه برای تأکید بر نقش ایزدگونه و پیروزمند شاهانی مانند سناخریب نیز به کار گرفته می‌شده است. در نمونه‌های کمیابِ پیشاهخامنشی که شاهی بر اورنگ نمایان است و کسانی تخت او را حمل می‌کنند، همواره با آدمک‌هایی کوچک، خمیده و ناچیز در برابر عظمت شاه روبه‌رو هستیم. نگاره‌ی کاخ سناخریب در نینوا به خوبی نشان می‌دهد که نقش حاملان تخت شاه تنها تأکیدی بر بندگی و ناچیز بودن تابعان و فرمان‌بران است که در کنار صحنه‌های وحشیانه‌ی اعمال خشونت بر بدن سرکشان و شورشیان نمایش داده شده است.

در مقابل، در نگاره‌های هخامنشی مضمون و رمزپردازی‌ای یک‌سره متفاوت را می‌بینیم. از سویی تمایز میان شاهنشاه و حاملان اورنگ چندان چشمگیر نیست و افراد یادشده بخشی فرعی از تصویر نیستند، بلکه بدنه‌ی اصلی تصویر را به خود اختصاص داده‌اند و از نظر اندازه‌ی بدن هم تفاوت چشمگیری با شاهنشاه ندارند. حاملان اورنگ با لباس‌های متفاوت و آرایش سر و گیسوی ویژه‌شان، نمایندگان اقوام تابع هخامنشیان هستند. بنابراین در این‌جا با جمعیتی انسانی سر و کار داریم که در رده‌ای قومی گنجانده شده و در قالب بدن یک انسان بازنموده شده است. بر خلاف نمونه‌هایی قدیمی مانند نقش سناخریب، هر یک از ایشان ویژگی‌هایی فردی دارند و قالبی تکراری از نقشی تزیینی نیستند. همه‌شان مسلح هستند و خنجر یا شمشیر ویژه‌ی قوم‌شان را بر کمر دارند. مهمتر از همه آن که اقوامِ پیروزمندِ ماد و ایلامی نیز در کنار ایشان و با حالت و اندازه‌ای کاملا همسان بازنموده شده‌اند. حالت بدن این نمایندگان اقوام کاملاً سرافراز و نیرومند است و همگی راست ایستاده و دستانشان را به بالا برده‌اند. دست‌های‌شان یکی در میان

در هم قفل شده و انگار بر این که با همکاری هم و با «دست به یکی کردن» اورنگ را سر پا نگه داشته‌اند، تأکیدی وجود داشته است.

این سبک هنری خاص که در حاملان اورنگ پارسی دیده می‌شود، دلالتی مشخص و سنجیده داشته است و تنها سلیقه‌ای هنری محسوب نمی‌شده است. این را از آن‌جا می‌توان دریافت که شاهان پیاپی همین قاعده و قالب را در بازنمودن اورنگ خویش رعایت کردند. دلیل دیگر بر اهمیت این نماد، آن است که نمایندگان اقوام در آثاری که با سبکی محلی و پیشاهخامنشی تولید شده‌اند نیز به شکلی مجسم شده‌اند که با این چارچوب معنایی سازگار باشند، ولو آن که از قواعد آن سنت هنری خروج کنند. بهترین مثال در این مورد، تندیسی بی سر از داریوش است که در سال ۱۳۵۱ خورشیدی در برابر دروازه‌ی کاخ سلطنتی شوش کشف شد. خشایارشا در نبشته‌ی پای این تندیس تصریح کرده که این مجسمه را پدرش داریوش ساخته و در ابتدای کار در معبد شهر هلیوپلیس قرار داشته است. بر پایه‌ی این تندیس فهرستی از استان‌های شاهنشاهی و اقوام تابع دیده می‌شوند که با سبکی متأثر از هنر مصری نقش شده‌اند. این فهرست با آنچه در سیاهه‌ی سرزمین‌های تابع بر تندیس یادمان آبراهه‌ی سوئز می‌بینیم همسان است و بنابراین تاریخ ساخت آن با افتتاح این کانال هم‌زمان است. در این تصویر، طبق رسمی مصری، نمایندگان اقوام بر یک زانو نشسته‌اند، اما پشتی راست دارند و دستان‌شان را طوری بالا گرفته‌اند که انگار حامل تندیس داریوش هستند. سبک نقاشی و نام اقوام که به مصری در حلقه‌ی زیرشان نوشته شده کاملاً مصری است، اما در بازنمایی بدن اقوام تابع نوآوری چشمگیری دیده می‌شود که تنها با مقایسه‌اش با مضمونی مشابه از دوران فراعنه – که به زودی به آن می‌رسیم – فهمیده می‌شود.

بازنمایی اقوام تابع و جایگاه مرکزی و ارجمندشان در پیوند با شاه، همان است که در نقش نمایندگان هدیه‌دهنده در تخت‌جمشید هم می‌بینیم. در این‌جا هم تمام اقوام با زیبایی و شکوه تمام تصویر شده‌اند و علاوه بر ارتباط‌شان با شاه، در پیوندی نزدیک با پارسیان نیز قرار دارند. نمایندگان اقوام گوناگون در تخت‌جمشید با همراهان و راهنماهایی به سوی شاه هدایت می‌شوند. در این راهنمایان نظمی به چشم می‌خورد؛ یعنی، مادها توسط پارس‌ها، ایلامی‌ها توسط مادها، و سایر اقوام با راهنمایانی که یکی در میان پارسی و مادی هستند هدایت می‌شوند.

این احترام به اقوام تابع و نمایش باشکوه ایشان در پیوند با اورنگ شاهی تنها در تصویر نمود ندارد، بلکه در کتیبه‌های هخامنشی نیز بازتاب یافته است. هخامنشیان نخستین شاهانی هستند که بناهایی عظیم مانند تخت‌جمشید را با نیروی کاری حقوق‌بگیر و غیر برده بنیاد کردند. الواح بازمانده از تخت‌جمشید نشان می‌دهد که احترام به حقوق دیگران تنها به اقوام تابع و نمایندگان نخبه‌ی ایشان مربوط نمی‌شده است، بلکه اصولاً نمودی از تغییر نگرش عمومی نسبت به انسان بوده است. بدنه‌ی سازندگان تخت‌جمشید کارگرانی ساده بودند که می‌بایست کارهایی ساده و غیرتخصصی را انجام دهند و با وجود این در موردشان قواعد دقیقی وجود داشته که عادلانه بودن پرداخت حقوق را تضمین می‌کرده است. هم‌چنین در کتیبه‌های شرح ساخت این بناهای عمومی برای نخستین بار به چیزی شبیه به حق مؤلف درباره‌ی نیروی کارِ دخیل در فعالیت‌ها برخورد می‌کنیم. سابقه‌ی این روال به دوران کوروش بزرگ باز می‌گشته است. چون در *کتاب عزرا* می‌خوانیم که کوروش به مردم صور و صیدا خوراک و روغن و آشامیدنی داد تا سروهای لبنان را برای بازسازی معبد اورشلیم به بندر یافا بیاورند.[1]

---

۱. *کتاب عزرا*، باب ۳، آیه‌ی ۷.

نوظهور بودنِ رویکرد هخامنشیان به نیروی کار و اقوام تابع تنها زمانی به درستی روشن می‌شود که آن را با نظیرهایش در دوران پیشاکوروشی مقایسه کنیم. چنان که می‌دانیم، داریوش بزرگ نبشته‌ای دارد و در آن از اقوامی که در ساخت کاخ آپادانا در شوش سهم داشتند، یاد کرده است. پیش از او نبوکدنصر دوم، که بزرگ‌ترین پادشاه دوران نوبابلی است، نیز متنی مشابه را نگاشته است. این پادشاه که تنها یک نسل قبل از کوروش می‌زیست، در مفصل‌ترین کتیبه‌ی ساختمانی‌اش چگونگی ساخت معبد اِتِمِنانکی را شرح داده است. این کتیبه از نظر ساختار با متن آپادانا شباهت دارد ولی از نظر مضمون تفاوتی مهم با آن را نشان می‌دهد. نبوکدنصر چنین می‌گوید:[1]

جماعت فراوان ملت‌هایی که سرورم مردوک آنان را در اختیار من (زیر قدرت من) قرار داده، و شمشِ پهلوان کلاه آنان را به من سپرده، از تمام سرزمین‌ها، همه‌ی ملت‌ها، از دریای بالادست تا دریای پایین‌دست، سرزمین‌های دور، مردم بسیاری از ملت‌ها، شاهان کوهستان‌های دوردست و جلگه‌های پست در مرکز دریای بالادست و دریای پایین دست، که سرورم مردوک زنجیر اسارت و بندگی آنان را - که از آن اوست - به من سپرده، من همه را بسیج کردم تا به عنوان (؟) دست‌ورزان و کارگران شمش و مردوک اتمنانکی را بسازند. به آنان امر کردم تا خشت و گل بکشند، سرزمین پوکودو، سرزمین بیت...، سرزمین بیت آموکانی، سرزمین بیت...، سرزمین آراپخا، سرزمین لاهی...، سراسر سرزمین آگ...، و شاهانی که ... والی‌ها... سرزمین هاتی از دریای بالادست تا دریای پایین‌دست، شاکاناکی‌ها در سرزمین هاتی در آن‌سوی فرات به سوی باختر، که فرمان‌روایی‌شان به امر سرورم مردوک به دست من بود، آنان درختان عظیم صدر از کوه‌های لبنان به شهر من بابل آوردند. تمام مردم ملت‌های پرشماری را که سرورم مردوک آنان

---

1. Langdon, 1912: 145-147.

را به من سپرده وادار کردم تا در ساخت اتمنانکی خدمت کنند و زنبیل خشت‌کشی را به دست‌شان دادم. برای پی و شالوده(ی این بنا حفره‌ای عمیق کندم و آن را با) صفه‌ای به ارتفاع سی ذرع آکندم، الوارهای ستبر و ضخیم چوب سدر، تنه‌ی درختان بزرگ ماگان را با پوششی از فلز برنج پوشاندم...

برای آن که در ماهیتِ برده‌دارانه و اجباریِ کار انجام‌شده در این معبد تردیدی باقی نماند، همین شاه در کتیبه‌ی ساخت کاخ خویش در بابل نوشته: «*برای ساختن کاخ شگفت‌انگیزِ انسانی که اقامتگاهِ منِ اعلی‌حضرت است، یوغ بر گردن‌شان افکندم، و زنبیل خشت‌کشی به دستشان دادم*»[1].

این را مقایسه کنید با متن داریوش یکم درباره‌ی ساخت کاخ آپادانا در شوش:

این کاخ را در شوش ساختم، آرایه‌های آن از دوردست‌ها آورده شد. زمین کنده شد، تا آن که در خاک به سنگ رسیدم. هنگامی که (تا این حد) کنده شد، (در جاهای گوناگون) بین چهل ارش و بیست ارش با شفته انباشته شد. روی آن شفته کاخ بنا شد. مردم بابل این‌ها را به انجام رساندند: زمینی که کنده شد و شفته‌ای که انباشته شد و خشتی که زد شد. الوار کاج از کوهی به نام لبنان آورده شد، مردم آشور آن را تا بابل آوردند و ایونیایی‌ها آن را تا شوش آوردند. (دیگران) الوار یَکا را از گنداره و کرمان آوردند. زری که در این‌جا به کار رفته، از سارد و باختر آورده‌اند. سنگ قیمتی کبود و عقیقی که در این‌جا به کار رفته، از سغد آورده‌اند. سنگ فیروزه که در این‌جا به کار رفته، از خوارزم آورده‌اند. نقره و چوب آبنوس را از مصر آورده‌اند. زیوری را که با آن دیوارها آراسته شد ایونی‌ها آوردند. عاجی را که در این‌جا به کار رفته از کوش و سند و رخج آورده‌اند. ستون‌های سنگی را که در این‌جا به کار

---

[1] Unger, 1970: 282.

رفته از دهکده‌ای به نام ابیرادو در ایلام آورده‌اند. مردان سنگ‌تراشی که سنگ‌کاری کردند ایونی و ساردی بودند. مردان زرگری که طلاکاری کردند، مادی و مصری بودند. مردانی که با چوب کار کردند، ساردی و مصری بودند. مردانی که با آجر پخته کار کردند، بابلی بودند. مردانی که دیوار را آراستند، مادی و مصری بودند. داریوش‌شاه گوید: در شوش به کاری بسیار عالی فرمان دادم، (کاری) بسیار عالی به پایان رسید. اهورامزدا مرا و ویشتاسپ پدرم را و سرزمین مرا بپاید.[1]

۸. از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که ظهور خودانگاره‌ای بی‌سابقه و نیرومند مانند پارسیان، تنها، در درون حلقه‌های فکری و جریان‌های سیاسی نخبگان نظامی پارسی ریشه نداشته که خود بخشی از یک چرخش عمومی و بزرگ‌تر در فهم ماهیت انسان بوده است. یعنی، نه تنها اقوام ایرانی در عصر هخامنشیان به خودآگاهی اجتماعی و تاریخی دست یافتند و نه تنها هویت ملی‌شان را با صورت‌بندی تصویری آرمانی از منِ پارسی منسجم ساختند که این کار را در زمینه‌ای گسترده‌تر از فهمِ ماهیت انسان به انجام رساندند. بر خلاف نظر بیشتر تاریخ‌نویسان – از جمله پیر بریان – آنچه پارسیان را نیرومند و ایزدگونه و باشکوه می‌ساخت، تنها خودانگاره‌ی غرورآمیز یک طبقه– قومِ فاتح نبود.

به همین ترتیب، انعکاس اساطیری و فراطبیعی از انگاره‌ی ایشان در سرزمین‌های پیرامونی – مانند یونان – تنها در تبلیغاتی سیاسی یا جریانی هدایت‌شده ریشه نداشت، بلکه در دوران هخامنشی جنبشی فراگیرتر و عمیق‌تر

---

۱. کنت، ١٣٨٤: ٤٦٧–٤٦٦.

آغاز شده بود که با بازتعریف مفهوم انسان همراه بود. درکی نو از مفهوم انسان در مقام جانشین و همتای خداوند از مجرای دین زرتشتی حاصل شده بود و در ترکیب با ادیان کهن ایرانی و سامی پنجره‌ای به کلی متفاوت بر منظره‌ی «انسان در هستی» گشوده بود. در زمینه‌ی این بسترِ ژرف‌ترِ معنایی بود که پارسیان خودانگاره‌ی خود را پروردند و به ترکیبی چنین موفق در سازماندهی هویت جمعی خویش دست یافتند. با تکیه بر همین زیربنا بود که نخبگان اقوام تابع نیز جذب این مفهوم شدند و پارسی بودن را از موقعیت طبقه‌ای نظامی یا قومیتی چیره‌گر بیرون آوردند و آن را به معنایی عام برای نوعی تازه از ابرانسان تبدیل نمودند.

چرخش در شکل برخورد هخامنشیان با اقوام تابع و مردم عادی و کارگران، یکی از نمودهایی است که این چرخش نظری را نشان می‌دهد. با وجود این، علاوه بر این نمود شواهدی دیگر در دست داریم که با آن می‌توان ادعای بزرگِ طرح‌شده را محک زد. این شواهد به بازنمایی انسان در فروپایه‌ترین موقعیتش مربوط می‌شود. اگر به راستی خودانگاره‌ی پارسیان پیامد دگردیسی در فهم انسان باشد، باید انتظار داشته باشیم چرخشی مشابه را در تمام زمینه‌ها شاهد باشیم. در مورد اقوام تابع و مردمان عادیِ کارگزار هخامنشیان، دیدیم که چنین بوده است. اما نیاز به شاهدی دیگر داریم تا این ادعا را در شرایطی حدی و افراطی نیز به محک نقد آشنا کند.

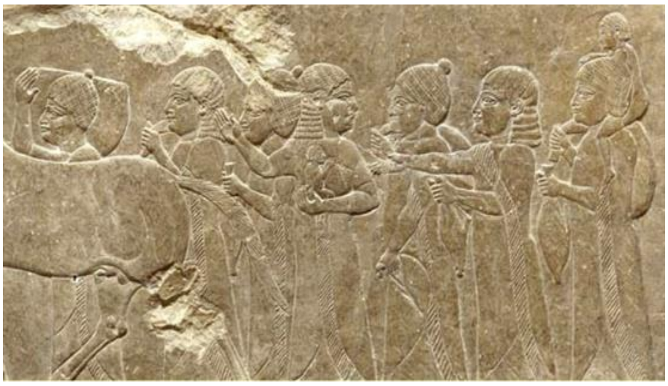
در تمام فرهنگ‌های جهان باستان، از جمله فرهنگ جهانی هخامنشیان، یک رده از انسان‌های نامطلوب و طردشده وجود داشته‌اند که همانا دشمنان شکست‌خورده هستند. تمام دولت‌ها و نظام‌های سیاسی با دشمنانی روبه‌رو هستند و چیرگی‌شان بر این دشمن را در قالب یادمان‌ها و فتح‌نامه‌ها ثبت می‌کنند. در این روایت‌ها انگاره‌ای منفی از انسان در شرایط حدیِ خود بازنموده می‌شود؛ یعنی، مضمون این فتح‌نامه‌ها انسانی است شورشی و سرکش که تهدیدکننده‌ی نظم سیاسی مستقر بوده و توسط اقتدار نظامی حاکم نابود شده است. در این‌جا با ضعیف‌ترین نسخه از

انسان روبه‌رو هستیم. به شکلی که بسیاری از منابع جهان باستان دشمن شکست‌خورده را هم‌چون نوعی ضدانسان یا نیمه جانورِ فروپایه تصویر می‌کنند. تصویر مصریان از مردم لیبی یا انگاره‌ی سومریان از ایلامیان، و برداشت یهودیان از کنعانی‌ها نمونه‌هایی از این خوارشماری انسان محسوب می‌شوند.

از دوران هخامنشی نیز آثار زیادی به جا مانده که همین انسانِ شکست‌خورده و طرد شده را بازنمایی می‌کند. اگر چرخش نظری مورد نظر ما به کل مفهوم انسان – و نه تنها پارسیِ فاتح – مربوط باشد، انتظار داریم رویکردی نو و پرداختی بی‌سابقه را در نمایش اسیران نیز ببینیم، و شگفتا که دقیقاً چنین چیزی را در اسناد بازمی‌یابیم. پیش از مرور داده‌های بازمانده از هخامنشیان، باید نخست پیشینه‌ی این مضمون را بازبینی کنیم. بازنمایی دشمنان شکست‌خورده و دست و پا بسته در فرهنگ‌های پیشاهخامنشی پیشینه‌ای طولانی و رنگین دارد. این سابقه از سویی دشمنِ جنگاور را بی‌درنگ پس از شکست خوردن تصویر می‌کند، و از سوی دیگر اقوام تابع و مطیع‌شده را در ارتباط با قوم پیروزمند بازنمایی می‌کند. در مورد بازنمایی اقوام تابع، با توجه به تأثیرپذیری هنر درباری هخامنشی از آشوریان، دو نمونه‌ی آشوری را گواه می‌آورم که بی‌درنگ پیش از دوران هخامنشی تصویر شده‌اند.

در مورد بازنمایی اقوام تابع، چند متغیر رایج است. معمولاً تابعان بدنی کوچک‌تر، لباسی کمتر، و ظاهری فروتنانه‌تر و کم‌هیبت‌تر از قوم غالب دارند. معمولاً در حالت‌هایی شبیه به ابراز بندگی کردن، خم شدن، زانو زدن یا به تبعید برده شدن بازنموده شده‌اند و در نقش‌ها موقعیتی حاشیه‌ای یا فرودست را اشغال می‌کنند. این قاعده که در مورد بازنمایی تمام اقوام تابعِ سومری، اکدی، آشوری، بابلی، هیتی و مصری در دوران پیشاهخامنشی صادق است، در دوران پارس‌ها دستخوش تغییر و بازسازی می‌شود. یک نگاه به بازنمایی اقوام تابع در هنر درباری هخامنشی برای درک این چرخش نظری بسنده است.





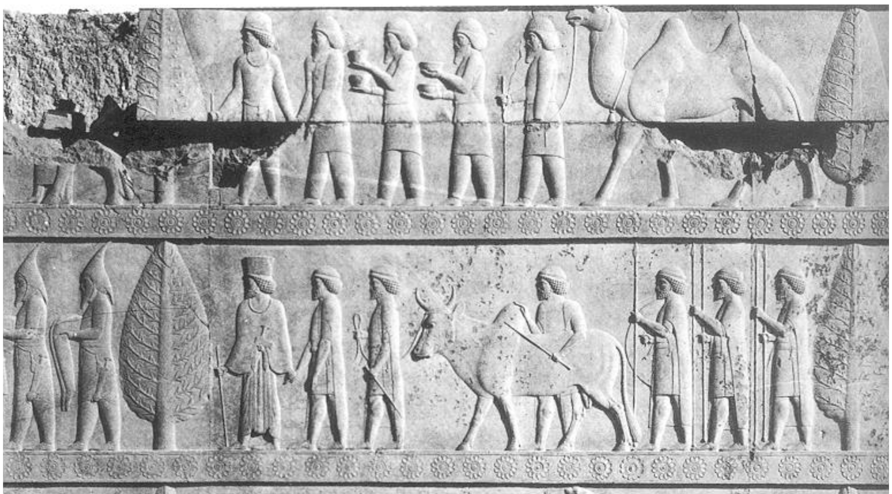
راست: شاهِ فرمانبر یهودیه که در برابر سناخریب زمین را می‌بوسد (حدود ۷۰۰ پ.م.)؛

چپ: ایلامی‌های شکست‌خورده و تبعیدی بر دیوار کاخ آشوربانی‌پال (۶۴۵ پ.م.)





سکاهای تیزخود (راست) و پارس‌ها و مادها (چپ) در نگاره‌های تخت‌جمشید



بازنمایی چند قوم تابع در نگاره‌های تخت‌جمشید

می‌بینیم که در هنر هخامنشی اقوام تابع از نظر اندازه، پوشش، دقت بازنمایی و زیبایی و شکوه، و وضعیت بدنی و موقعیت در شکل از جایگاهی دقیقاً همتای پارس‌ها و مادها برخوردارند. هرگز در وضعیتی خوار و سرافکنده بازنموده نشده‌اند و در آن‌گاه که برای شاه هدیه می‌برند، یک پارسی که مهربانانه دست‌شان را گرفته، ایشان را راهنمایی می‌کند. این که دست راست رهبر گروه هدیه‌برنده در دست راست یک پارسی فشرده می‌شود احتمالاً رسمی مهرپرستانه است. چون می‌دانیم مهرپرستان بودند که برای نمایش عهد و پیمان و بعدتر به عنوان نماد عامِ دوستی دست راست یکدیگر را می‌فشردند و رواج این رسم تا به امروز در تمام فرهنگ‌های قلمرو میانی دوام آورده است. در نگاره‌های هخامنشی اقوام تابع و پیروزمند چندان شبیه به هم طراحی شده‌اند که چشمی ناآشنا به نمادهای تاریخی و لباس‌های اقوام، نمی‌تواند تمایز میان‌شان را به سادگی دریابد. یعنی نقش‌ها تفکیک روشنی در روابط قدرت را نمایش نمی‌دهند، و این دقیقاً در مقابل چارچوبی است که در عصر پیشاهخامنشی داریم.

تفاوت میان تصویرپردازی هخامنشیان و پیشینیان‌شان به ویژه هنگامی تکان‌دهنده می‌شود که موضوع به تصویر کردنِ بدنِ دشمنِ شکست‌خورده مربوط شود. نمادین شدنِ بدن اسیر جنگی پیش از هر جا در مصر آغاز شد. از دوران پیشادودمانی در شهر هیراکونپلیس آثاری باقی مانده که بدن اسیر را در وضعیت دست‌بسته و برهنه‌ی کلاسیک نشان می‌دهد. این نماد به زودی به نماد نُه کمان تبدیل شد که دشمنان اصلی مصر را نشان می‌داد. کهن‌ترین نمونه از آن را در تندیسی از دودمان سوم می‌بینیم که در آن فرعون جوسر پاهایش را بر نه کمان نهاده است و در کنارش نوشته شده که «تمام مردم او را ستودند و بر او نماز بردند».







نقش نه کمان در نقشی از عصر نکتانبوی دوم (راست) و تندیس ابولهول‌گونه‌ی توتموس سوم که بر نه کمان نشسته (میان) و اسیران بیگانه‌ی رامسس دوم در معبد آبیدوس (چپ)







بازنمایی اسیران در نگاره‌های اواخر دوران پیشادودمانی (راست) عصر نکتانبوی دوم (میانه و چپ)

در دوران پادشاهی نو، اسیران را در شکلی نقاشی می‌کردند که گویی از یک کارتوش (حلقه‌ی دارای نوشتار) بیرون زده‌اند و این به ویژه برای نمایش شورشیان بیگانه‌ای که در دولت‌شهرهای سوریه سرکشی می‌کردند، رواج داشت. این همان سنتی است که در پای تندیس داریوش نیز دیده می‌شد. با این تفاوت که در آن‌جا مردم تابع به جای آن که با بدنی ناقص و دستانی بسته از حلقه‌ی حاوی نام‌شان بیرون زده باشند، هم‌چون مردانی کامل بازنموده شده‌اند که بر روی این حلقه نشسته و دستان‌شان را به بالا گرفته‌اند. تضاد مفهومی میان نقش هخامنشی و مصری کهن را وقتی بهتر می‌توان دریافت که به آثار بازمانده از شوشنک اول در معبد کارناک بنگریم. در این دیوارنگاره ۲۷ اسیر از قومیت‌های گوناگون در سه ردیف نه تایی کنار هم چیده شده‌اند.




بازنمایی اقوام تابع در نگاره‌ی دوران شوشنک اول (راست) و مضمونی مشابه در پای تندیس داریوش بزرگ (چپ)





تصویر اسیران جنگی در معبد اِدفو

نقش اسیران در معبد قوم عُمبو[1] و معبد اِدفو نشان می‌دهد که مصریان اسیران را در وضعی دردناک به ستونی می‌بسته‌اند. در نگاره‌های بازمانده از نکتانبوی دوم نیز اسیران کمابیش در همین وضعیت بازنموده شده‌اند.

در ایران‌زمین، نخستین نشانه از نظم‌بخشی به این تصاویر و نمادین شدن بدن اسیر را در نگاره‌ی آنوبانینی در سر پل زهاب می‌بینیم که هم نخستین نمونه از نمایش ردیفیِ اسیرانِ برجسته است و هم سرمشقی مهم برای نبشته‌ی بیستون محسوب می‌شود. پس از آن، در چند قرن پیش از ظهور هخامنشیان سبک خشونت‌آمیز و سنگ‌دلانه‌ی آشوری را داریم که جزئیات زجرکش کردن اسیران را نمایش می‌دهد.

1. Kom- Ombo



شاهان پیروزمند و دشمنان شکست‌خورده‌شان: آنوبانینی گوتی (راست)، شاه هیتی (میان) و نرام‌سین سومری (چپ)



آشوریان و اسیران: بریدن سر (راست)، آراستن منطقه‌ی فتح‌شده با سرهای بریده (میان) و به سیخ کشیدن و بریدن دست و پا (چپ)



با مرور آثار باز مانده از تمدن‌های گوناگون می‌توان به این الگوهای عمومی دست یافت:

نخست آن که بازنماییِ دشمن اسیرشده همواره با نوعی تحقیر و خوارشماری او همراه است. دشمن شکست‌خورده همواره در اندازه‌ای کوچک‌تر از شاه پیروزمند تصویر می‌شود، معمولاً برهنه است یا لباسی ناکافی بر تن دارد، معمولاً سر برهنه و پا برهنه است، و همیشه در وضعیتی خمیده و خوارشده بازنمایی شده است. دشمن مغلوب یا بر زمین خم شده، یا زانو زده و به هر صورت بدنش وضعیتی تاب‌خورده و در هم شکسته دارد. غالباً دست‌هایش بسته است و گاه این امر با طوقی در گردن یا بسته بودن پاها هم

همراه است. معمولاً شکلی از اعمال خشونت بر بدن اسیر در نقش‌ها دیده می‌شود که ممکن است بستن دست از ناحیه‌ی آرنج و کتف باشد، یا سوراخ کردن بینی و گذراندن طناب از آن، و یا شکنجه و کشتنِ وی. برخی از فرهنگ‌ها – مانند مصر و آشور – در بازنمایی هنریِ این مضمون دقت و خلاقیت زیادی از خود نشان می‌دادند و برخی دیگر – مانند هیتی و ایلام – به ندرت بدان می‌پرداختند.

در فرهنگ‌های گوناگونِ جهان پیشاهخامنشی الگوهایی متفاوت برای بازنمایی بدن اسیر ابداع شده بود. اسیران در میان‌رودان به شکلی درهم و برهم و غیرنمادین باز نموده می‌شدند. مقصود نقاش تنها نشان دادن آوارگی و عجز ایشان بود و این روندی بود که در نهایت به ترسیم تصاویر واقع‌گرا و دقیق آشوریان از اسیران جنگی ایلامی منتهی شد. در ادامه‌ی همین سنت بود که آشوریان در نهایت تصویرهایی دلخراش از شکنجه و مثله کردن اسیران را نیز به یادگارهای خود افزودند و این تا دو سه نسل پیش از ظهور قدرت پارس‌ها الگوی غالب در هنر سیاسی میان‌رودان محسوب می‌شد.



بازنمایی شکست‌خوردگان از داریوش بزرگ در کتیبه‌ی بیستون

در دوران هخامنشی، نخستین نمونه از بازنمایی بدن اسیر را در کنار نبشته‌ی بیستون می‌بینیم. چنان که گفتیم، بیستون بی‌درنگ پس از بزرگ‌ترین جنگ جهان کهن نگاشته شده و بنابراین داریوشِ پیروزمندی که نقش‌های این صخره زیر نظرش تنظیم می‌شد، کسی بود که یک سال تمام جنگیده و با خطری بسیار بزرگ‌تر از آنچه آشوریان و مصریان باستان با آن سر و کار داشتند، روبه‌رو شده بود. دشمنانش نزد مردم مشروعیت و محبوبیتی چشمگیر داشتند و بدنه‌ی لشگریانِ رویارویش از مادها و پارس‌ها تشکیل شده بودند. از این رو، انتظار داریم در بیستون شدیدترین شکل از خوارداشت و تحقیر دشمن شکست‌خورده را ببینیم. اما با کمال تعجب در این‌جا دشمنانی شکست‌خورده را می‌بینیم که در لباسی کامل، با کفش در پا، و با قامتی افراشته در برابر داریوش تصویر شده‌اند. اندازه‌شان چندان هم از پارسیانِ پشت سرِ داریوش کوچک‌تر نیست و تنها تفاوت‌شان با وی در آن است که – به جز اسکونخای تیزخود – کلاه بر سر ندارند و دست‌شان از پشت بسته شده است. بستن دست و پای دردناکی که در هنر مصری و سومری و گوتی رواج داشته در تصویر دیده نمی‌شود و با وجود آن که بر اساس گزارش داریوش می‌دانیم گوش و بینی برخی از ایشان بریده شده بود، در تصویرها صورت کامل و سالم‌شان بازنموده شده است.

به عبارت دیگر هیچ نشانی از اعمال خشونت بر تصویر ایشان دیده نمی‌شود. شاید تنها استثنا در این مورد بردیا باشد که داریوش پایش را روی بدن او گذاشته، اما این هم بیشتر نمادی از برتری محسوب می‌شود تا آسیب به نقشِ دشمن. ناگفته نماند که این تصویرپردازی با متنِ بیستون، و بی‌طرفیِ چشمگیرش، و پرهیزش از توهین به دشمنان داریوش کاملاً هم‌خوانی دارد.

با جمع بستن این داده‌ها معلوم می‌شود که هخامنشیان در تمام عرصه‌ها پرچم‌دار تعریفی نو از انسان بوده‌اند. ایشان طبقه‌ی نخبه‌ی خود را به شکلی فراقومی چنان خوب تعریف کردند که برای مدت دو قرن به شکل لایه‌ای

متمایز و پویا باقی ماند و پس از آن هم به اسطوره‌ای سیاسی تبدیل شد. مفهوم انسان عادی، قومیت تابع و حتا دشمن شکست‌خورده در این دوران دگردیسی نمایانی را از سر گذراند و چارچوبی نو و خشونت‌زدایی‌شده را پدید آورد که در آن قدرت هخامنشیان مورد تأکید بود، اما از رمزگانی متین و احترام‌آمیز پیروی می‌کرد که در فرهنگ‌های پیشاهخامنشی نظیر نداشت.

۹. تغییر در مفهوم انسان تنها امری زیبایی‌شناختی یا انتزاعی نبود که بخواهد به بیانیه‌های سیاسی یا سبک‌های هنری محدود بماند. اسناد بازمانده از هخامنشیان نشان می‌دهد که در این دوران سیاستی فراگیر و مؤثر وجود داشته که در سراسر این دوران پی‌گیری شده، و به کرسی نشاندن احترام به ماهیت انسانی را در حوزه‌های حقوقی و اجتماعی آماج قرار داده است. یکی از نشانه‌های این سیاست آن بود که هخامنشیان خرید و فروش برده را تحت نظارت گرفتند و نهادهایی را برای مالیات‌گیری از برده‌فروشان تأسیس کردند. به عبارت دیگر سازوکاری اجتماعی که تا دو و نیم هزاره پیش از آن بدون نظارت نهادهای سیاسی و به شکلی خودبنیاد وجود داشت، در این هنگام هم توسط قوانینی سازماندهی شد و هم با دریافت بخشی از گردش مالی‌اش سوددهی سابقش را از دست داد.

بر مبنای آنچه از دولت‌شهرهای یونانی باقی مانده، می‌دانیم که در سرزمین‌های بیرون از دایره‌ی سیطره‌ی حقوق هخامنشی، بازار داغی برای برده وجود داشته است. گروه‌های فراوانی وجود داشته‌اند که کارشان دزدیدن مردم و به ویژه کودکان و فروختن‌شان به بردگی بوده است. به همین دلیل هم بهای برده در یونان بسیار ارزان بوده، در حدی که برده‌های معدن‌کاری که برای دولت‌شهر آتن کار می‌کردند، در عمل به شکلی سازمان‌یافته زیر فشار کار و

در اثر بی‌غذایی کشته می‌شدند و برای صاحبان‌شان سودآورتر بوده که جمعیت تحلیل‌یابنده‌شان را مرتب با برده‌های تازه خریداری‌شده جایگزین کنند.

به همین ترتیب، در سرزمین‌های یونانی هیچ قاعده‌ی حقوقی یا اخلاقی‌ای از بردگان حمایت نمی‌کرده است. اربابان به سادگی برده‌های‌شان را گرسنگی می‌دادند، شکنجه می‌کردند، و به قتل می‌رساندند. در اسپارت به قتل رساندن غافلگیرانه‌ی بردگان نوعی ورزش و آیین گذار برای نوجوانان جنگاور تلقی می‌شد[۱] و برده‌داران تنها به عنوان تفریح در مهمانی‌های‌شان بردگان را شکنجه می‌دادند.[۲] نویسندگان بسیاری آزار و اذیت دایمی و منظم بردگان را برای کنترل‌شان لازم دانسته‌اند.[۳] ارسطو هم در کتاب *سیاست* نوشته که برده کاملاً به اربابش تعلق دارد و بردگی امری است که به سرشت او بستگی دارد، نه بختِ نامساعد و نه اوضاع نابسامان اقتصادی و سیاسی.[٤] هم‌چنین از دید او برده نوعی ابزار جان‌دار است و از دایره‌ی تعریف انسان خارج است. به همین دلیل هم ارسطو بردگان را با ابزارها و دست‌افزارهایی زنده مقایسه کرده و نوشته که ابزاری مانند بیل و تیشه هم همتای غیرجانداری برای برده‌ها هستند![۵]

خودِ این نکته به قدر کافی بیانگر است که عذاب‌های جهنم در اساطیر یونانی زندگی روزمره‌ی بردگان را به یاد می‌آورد. مثلاً پنجاه دختر دانائه می‌بایست چلیکی پرسوراخ را از آب پر کنند، و سیزیف وظیفه داشت سنگی لغزنده

---

۱. پلوتارک، *لوکورگوس*، بند ۲۸.۱.

۲. پلوتارک، *لوکورگوس*، بندهای ۱۸.۱۲–۱۸.۸.

۳. کسنوفون، *خاطرات* (ممورابیلیا)، کتاب دوم، بند ۱.

٤. ارسطو، *سیاست*، کتاب سوم: ۳٦–۳۲.

۵. ارسطو، *اخلاق یودموس*: ۲۳.

را از پای تپه‌ای به بالای آن بغلتاند، و تانتالوس در جایی که غذاهای فراوان را می‌دید حق نداشت از آنها تغذیه کند و این‌ها همه آشکارا از زندگی روزمره‌ی بردگان یونانی برگرفته شده‌اند.

می‌توان حدس زد که در سایر سرزمین‌ها هم اوضاع برای بردگان به همین اندازه ناگوار و ناراحت‌کننده بوده باشد. البته می‌دانیم که در سرزمین‌هایی با سابقه‌ی مدنیت بیشتر قوانین برای کنترل رفتار برده‌داران وجود داشته است. اشکالی از این قانون را در میان‌رودان و مصر می‌بینیم و با وجود این، تا زمان فراز آمدن پارس‌ها، هیچ نشانه‌ای از مداخله‌ی دولت و شاهان در کار برده‌داران نمی‌بینیم و به خصوص سیاستی که سودآوری تجارت برده را دستخوش اختلال کند و رفتار با بردگان را زیر نظارتی فراگیر درآورد در هیچ جایی سابقه نداشته است.

از بابل، که مدارک باستانی آن به نسبت خوب خوانده شده، اسنادی در دست داریم که نشان می‌دهد هخامنشیان یک سیاست متمرکز و مؤثر کنترل بر برده‌داری را به کار می‌بسته‌اند. فروش بردگان می‌بایست در اداره‌ی مالیات سلطنتی ثبت شود و خرید و فروش انسان مشمول مالیاتی چشمگیر بوده است. هخامنشیان در بابل نهادی ویژه برای نظارت بر شرایط بردگان تأسیس کردند که «کارامّارّو» نام داشت و با عبارت «بیت میسکو شَه شَری» (خانه‌ی بردگان زیر نظر شاه) توصیف شده است. این نهاد در دوران داریوش یکم تأسیس شد اما به احتمال زیاد سابقه‌اش به دوران کمبوجیه و کوروش باز می‌گردد، چون در لوح کوروش به آزاد کردن تبعیدیان و دادگری در مورد بردگان اشاره شده و احتمالاً منظور اشاره به سیاستی رهایی‌بخش در مورد ایشان بوده است.[1]

1. Stolper, 1989: 80-101.

در همین راستاست که می‌بینیم، بر خلاف متن‌های یونانی، کلیدواژه‌ی برده تقریباً در منابع رسمی عصر هخامنشی وجود ندارد. در سی هزار لوح بازمانده از تخت‌جمشید کلمه‌های مترادف با برده بسیار به ندرت به کار برده شده است و بخش عمده‌ی متن‌ها به کارگران مزد بگیر و گماشته‌گان دیوان‌سالاری دولتی تعلق دارند. به همین ترتیب، می‌بینیم که در مصر رسمِ باستانی و جاافتاده‌ی گسیل اسیران جنگی به معابد و استفاده از ایشان به عنوان برده به تدریج منسوخ می‌شود و در سرزمین‌هایی مانند بابل، که داده‌های کافی از آن باقی مانده، می‌دانیم که بهای برده به تدریج افزایش می‌یابد، در حالی که قیمت کالاهای اساسی کمابیش در سراسر دوران هخامنشی ثابت است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که دولت هخامنشی در امتداد ارزش‌های اخلاقی‌ای که در میان طبقه‌ی حاکم آن رایج بوده، در راستای محدود کردن و زیر نظارت درآوردن نهاد بردگی پیش می‌رفته‌اند و در این زمینه به دستاوردهایی ملموس و چشمگیر دست یافته بودند.

اما اگر چنین بوده، چرا یونانیان در برخی از متن‌های جدلی خود شرقیان را به بردگی متهم می‌کنند؟ چگونه است که نویسندگانی مانند ارسطو مفهوم آزادی را به یونانیان منسوب می‌سازند و بربرها را شایسته‌ی بردگی می‌دانند؟ و چگونه است که مثلاً از رسمی به ظاهر متضاد با ارج انسانی سخن می‌شنویم که همانا به خاک افتادن در برابر شاهنشاه است، و یونانیان گویا با آن مخالف بوده‌اند؟

پیش از این در کتاب *اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی* نشان داده‌ام که اگر تعریفی دقیق و جامعه‌شناختی از برده در نظرمان باشد، بر مبنای خود متن‌های یونانی در خواهیم یافت که شمار بردگان، نقش‌های اجتماعی‌شان، دشوارِ شیوه‌ی زندگی‌شان و ستمی که به ایشان روا می‌شده، در دولت‌شهرهای یونانی به شکلی مقایسه‌ناپذیر از قلمرو هخامنشیان بیشتر بوده است. در همان کتاب نشان داده‌ام که باور به این که یونانیان، ایرانیان یا شرقیان را برده می‌دانستند،

از بدفهمیِ مفهوم استبداد (دِسپوتِس/ δεσποτησ) و مخلوط شدنش با بردگی (دولوتِس/ δουλοτησ)) ناشی شده است. در واقع، با خواندن دقیق متن‌های یونانی معلوم می‌شود که نه تنها یونانیان اعتقادی به برده بودن ایرانیان یا شرقیان نداشتند که دست‌کم در مورد پارس‌ها و مادها ارجاع‌های بسیار اندکی به مفهوم استبداد نیز در موردشان دیده می‌شود. سخنان ارسطو و افلاطون در مورد ارتباط بردگی با بربر بودن هم باید در برابر ارجاع‌های فراوان دیگرشان به برده‌های یونانی دیده شود. یعنی اتفاقاً در کلیت متن‌های یونانی باستان برده معمولاً یونانی‌زبان است و غالباً به دولت‌شهرهای همسایه و رقیب یونانی تعلق دارد که مهم‌ترین نمودش کشمکش اسپارت‌ها و بردگان مسنی‌شان است که یونانی‌زبان هم بوده‌اند.

اما در مورد رسم به خاک افتادن در برابر شاهنشاه، که بارها و بارها در تاریخ‌های جدید مورد اشاره واقع شده و دلیلی بر استبداد و برده‌صفتی شرقیان دانسته شده، شرحی ضرورت دارد. رسمی که در کتاب‌های امروزین به سجده کردن یا به خاک افتادن ترجمه شده، در اصلِ یونانی پروسکونِسیس (προσκυνεσισ)[1] خوانده می‌شده است. این کلمه در یونانی «خم شدن در برابرِ ...» معنی می‌دهد و در بافت متن‌های یونانی قدیمی بیشتر برای اشاره به اجرای مراسم پرستش در معبدها کاربرد دارد. بسیاری از نویسندگان امروزین وجود این رسم در میان ایرانیان و مخالفت یونانیان با آن را نشانه‌ی برده‌صفتی ایرانیان و آزادگی مردم یونان دانسته‌اند. این برداشت از آن‌جا ناشی شده که کلمه‌ی پروسکونسیس را با به خاک افتادن برابر دانسته‌اند و دلالت‌های امروزینِ آن – که در دو و نیم هزاره‌ی پیش به تدریج پدید آمده و جا افتاده – را به دوران هخامنشیان نیز تعمیم داده‌اند.

1. proskynesis

امروز، مفهوم زانو زدن، سجده کردن، نماز بردن و به خاک افتادن دلالتی دینی دارد. از قرن سوم و چهارم میلادی که دین مسیحیت در جهان غربی سیطره یافت، این حرکت به طور خاص برای پرستش خدای یکتا و برای نشان دادن عجز و بندگی مسیحیان رواج داشته است. پیش از آن شواهدی داریم که چنین شکلی از نماز بردن در برابر تندیس امپراتوران روم – که ادعای خدایی داشته‌اند – انجام می‌شده است. با وجود این تا پیش از چیرگی مسیحیت، شکلِ غالبِ نماز بردن و پرستیدنِ یک موجود مقدس با اهدای قربانی به وی همراه بوده، و نه خاکساری و سجده کردن در برابرش. بر این مبنا، تصویر ذهنی‌ای که با شنیدن تعبیرِ «زانو زدن/ به خاک افتادن» در ذهن نویسندگان اروپایی امروزین متبادر می‌شود، به رسمی با قدمت هفده قرن، و دینی یگانه‌پرست و محیطی رومی- یونانی مربوط می‌شود. این که بتوان این تعبیر را تعمیم داد و آن را به دوران هخامنشیان منسوب کرد، جای شک و تردیدِ بسیار دارد.

اگر منابع یونانی را مرور کنیم، به دو نکته‌ی اصلی برمی‌خوریم. نخست آن که پروکونسیس ربطی به سجده کردن و به خاک افتادن ندارد. این شکلی از احترام گذاشتن به فردِ والامقام‌تر بوده که با خم کردن بدن در برابر او و کرنش کردن همراه بوده است. این که چنین حرکتی با زانو زدن و پیشانی بر خاک مالیدن همراه بوده، تعبیری نادرست است که از بندهایی مبهم ناشی شده است. چنین می‌نماید که یونانیان در زمینه‌ی فرهنگی خویش با شکلی دیگر از این حرکت آشنایی داشته‌اند و آن را ویژه‌ی آیین‌های پرستش ایزدان می‌دانسته‌اند.[1]

با خواندن *تواریخ* معلوم می‌شود که این رسم در میان ایرانیان دلالتی دینی نداشته و بخشی از آداب معاشرت عادی محسوب می‌شده است. وقتی دو ایرانی با هم روبه‌رو می‌شدند، اگر هم‌پایه بودند یکدیگر را می‌بوسیدند و اگر

---

۱. کسنوفون، *آناباسیس*، کتاب سوم، ۲، ۹، ۱۳؛ و *کوروپدیا*، کتاب دوم، ٤، ۱۹ و ٥، ۳۲.

یکی نسبت به دیگری مقامی بزرگ‌تر یا سنی بیشتر داشت، فرد فرودست‌تر در برابرش عملِ پروکونسیس را انجام می‌داد.[1] بدیهی است که نامعقول است گمان کنیم هر بار که هر دو ایرانی ناهمپایه به هم می‌رسیده‌اند یکی از آنها به خاک می‌افتاده است! بنابراین این حرکت باید کرنشی عادی بوده باشد و نه سجده کردنی اغراق‌آمیز و خاکسارانه. آیسخولوس هم در نمایشنامه‌ی *پارسیان* نوشته که انجام این کار یکی از رسوم جاری در میان قبایل ایرانی بوده و هم‌چون عرفی درباری در بارگاه شاهنشاه رعایت می‌شده است.[2]

با مرور *تربیت کورش* معلوم می‌شود که انجام این حرکت نشانه‌ی احترام گذاشتن به طرف مقابل بوده، و نه ابراز بندگی. چون در این کتاب تنها سه بار به این فعل اشاره شده و مهم‌ترینش به اسیران آشوری مربوط می‌شود. این اسیران تازه وقتی توسط کوروش بخشیده و آزاد شدند در برابرش پروکونسیس را اجرا کردند.[3] بنابراین در این‌جا با حرکتی دال بر بندگی روبه‌رو نیستیم، بلکه ادای احترام مردی آزاد به مرد آزاد بلندمرتبه‌تر را پیشاروی خود داریم. به همین ترتیب، در این متن ایرانیان نخستین بار وقتی در برابر کوروش این حرکت را انجام می‌دهند که او را بر گردونه‌اش می‌بینند و با مشاهده‌ی اندام نیرومند و پهلوانی و فرّ و شکوهش به او نماز می‌برند.[4] کسنوفانس در همین بند با پریشانی و ابهام اشاره کرده که پروکونسیس سجده کردن نبوده است و با این رسم که پیش از آن در میان ایرانیان رواج داشته متفاوت است.

---

۱. هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۳٤.

۲. آیسخولوس، *پارسیان*، ۵۸۸-۵۸٤.

۳. کسنوفون، *کوروپدیا*، کتاب چهارم، ٤، ۱۳.

٤. کسنوفون، *کوروپدیا*، کتاب هشتم، ۳، ۱٤.

تا این‌جای کار روشن است که، بر خلاف نظر نویسندگان اروپایی، اگر به موارد استفاده از عبارت پروکونسیس در متن‌های یونانی بنگریم آن را «ابراز بندگی» یا «حرکتی برده‌صفتانه» نخواهیم یافت. این حرکت ربطی به خاکساری و ابراز عجز در برابر ایزدی یگانه ندارد. چون در آن دوران تنها ایزد یگانه‌ی مشهور اهورامزدا بوده که اتفاقاً تا به امروز تنها ایزد یکتایی است که آیین پرستش او با ابراز عجز و خاکساری همراه نیست. این حرکت آشکارا رسمی بوده که میان دو مردِ آزاد اجرا می‌شده و به کرنش و ابراز احترام یکی به دیگری دلالت داشته است.

یکی از نگاره‌های تخت‌جمشید دقیقاً همین حالتِ رویارویی مردی با شاهنشاه را نشان می‌دهد و شکلِ کرنش وی در برابر شاه را با دقت ترسیم کرده است. در این صحنه مردی را می‌بینیم که احتمالاً فرناکه، عموی داریوش بزرگ و وزیر دربار اوست. او در شرایطی رسمی با شاهنشاهِ نشسته بر اورنگ روبه‌رو شده است و به او نماز برده است. او در این حالت کمی به جلو خم شده و بدون این که سر خود را به سوی زمین ببرد، با سری افراشته در برابر شاه کرنش کرده است. او هم‌چنین دست خود را در برابر دهانش گرفته و به این ترتیب احتمالاً شکلی از احترام را نمایش داده که در آیین پرستش زرتشتیان نیز در قالب استفاده از پنام (دهان‌بند) باقی مانده است و ابراز احترام را با پرهیز از رسیدن نفس به شخصِ مورد نظر همراه می‌سازد. حرکتی مشابه بر یک نقاشی دیواری یونانی از آناتولی نیز دیده می‌شود.

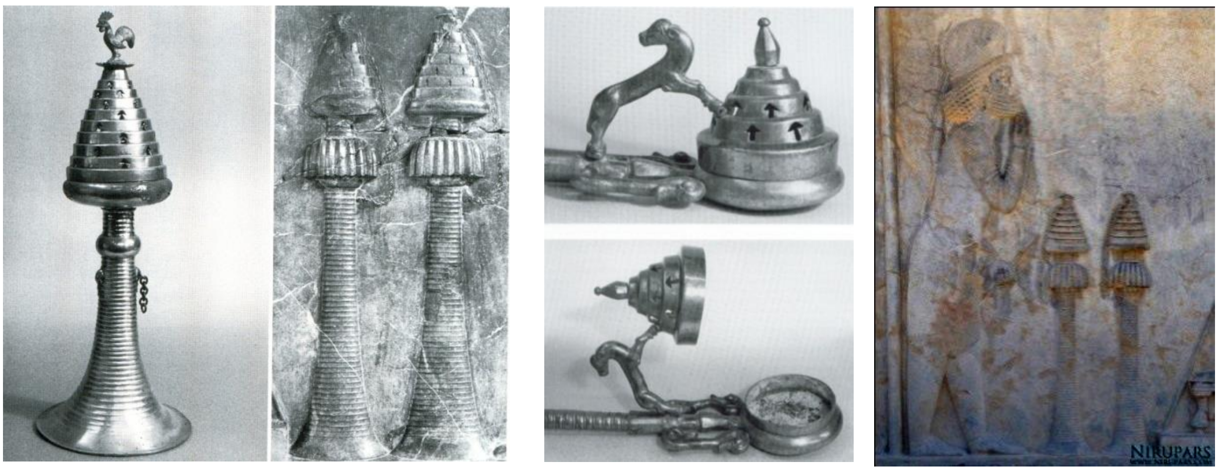
پیوند میان حرکت کرنش و گرفتن دست جلوی دهان را به عنوان امری مؤدبانه و مربوط با مفهوم «بو»، از آن‌جا درمی‌یابیم که معمولاً در نگاره‌های دارای این نقش، طرحی از یک عودسوز نیز دیده می‌شود. گرفتن دست جلوی دهان نشانه‌ی آن بوده که فردِ اجراکننده‌ی این حرکت فردِ مقابل را از نفس خود ارجمندتر می‌دانسته و با این اشاره نشان می‌داده که نمی‌خواهد نفسش وجود عزیزی را آلوده سازد.



کرنش فرناکه در برابر داریوش بزرگ و نقشی برگرفته از گلدانی آتیکایی

از عصر هخامنشی که وام‌گیری این رسم در یونان را نشان می‌دهد.

این حرکت وقتی با حضور عودسوز در خانه همراه باشد، معنایی تشدیدشده می‌یابد. چون عودسوز دستگاهی بوده که هوا را از آلودگی تطهیر می‌کرده و به این ترتیب، برای احترام به خدایان یا اشخاص مهم و پاک کردن هوای پیرامون‌شان از بوی بد کاربرد داشته است. چنان که در نقش فرناکه و داریوش می‌بینیم، دو عودسوز در میان شاه و وزیر دربارش قرار دارند که نقشی مشابه را ایفا می‌کنند. نقش عودسوز دقیقاً شبیه به نمونه‌هایی فلزی است که از تخت‌جمشید کشف شده است.



نقش عودسوز بر دیوارنگاره‌ها و مهری هخامنشی، و نمونه‌ی فلزی یافت‌شده از عصر هخامنشی

حدس من آن است که در این‌جا با همان رسمی سر و کار داریم که یونانیان آن را پروکونسیس می‌نامیده‌اند. از مدارک برمی‌آید که ایشان با انجام این رسم مخالفت داشتند و مثلاً وقتی اسکندر از سربازانش خواست تا در برابرش کرنش کنند، یونانیان و مقدونیان برآشفتند. اما این نمی‌تواند به دلیل آزادگی یونانیان و منع کرنش و خاکساری در برابر یک انسان بوده باشد. چون همین اسکندر در همان زمان به مردم یونان فرمان داد تا او را هم‌چون ایزدی پرستش کنند و مردم یونان هم تندیس او را در معبدهای‌شان نهادند و چنین کردند. جالب آن است که ادعای خدایی اسکندر در ایران‌زمین، نه طرح شد و نه جدی گرفته شد. بنابراین اسکندر وقتی حکمی را با ادعای خدایی برای یونانیان صادر می‌کرده، می‌دانسته ایشان با قبول آن مشکلی ندارند. چنان که به واقع هم نداشتند و این از نفوذ فرهنگ مصری و پیشینه‌ی یکی دانستن فرعون و خداوند در این فرهنگ ناشی می‌شد.

پس چرا یونانیان با انجام این عمل مشکل داشتند؟ احتمالاً بدان دلیل که این رسمی کاملاً پارسی بوده و هم‌چون نمادی هویتی و ویژه‌ی پارس‌ها عمل می‌کرده است. از نقاشی‌های بازمانده از ایونیه و آسیای صغیر بر می‌آید که این رسم در میان اقوام غیرپارسی هم به تدریج رواج می‌یافته و یونانیانی که در برابر فراگیر شدنِ هویت پارسی مقاومت نشان می‌داده‌اند، احتمالاً این رسم را هم‌چون نمادی از آن سرمشق فرهنگی قلمداد می‌کرده‌اند. شاید مخالفت سرداران اسکندر با باب شدن پروکونسیس، بخش از مقاومت ایشان نسبت به شیفتگی اسکندر در مورد پارسیان و شور و اشتیاقش برای پارسی کردنِ مقدونیان بوده باشد. همین قاعده را در مورد آگسیلائوس اسپارتی و سایر یونانیانِ خودباخته‌ای می‌توان دید که در ادبیات یونانی به خاطر تلاش برای مرسوم کردن این رسم سرزنش شده‌اند. در تمام مواردی که به این موضوع اشاره شده شخصیتِ بیگانه‌ی دوستدارِ رسم پروکونسیس مظاهر دیگر فرهنگ ایرانی را نیز وام‌گیری می‌کند. به ویژه خوردن خوراک پارسی و پوشیدن لباس پارسی نمودهای اصلی‌ای هستند که همواره با رسم

یادشده پیوند خورده‌اند. بنابراین تعبیر این کلمه به عنوان بر خاک افتادن و مربوط کردنش با برده‌صفتی برداشتی کاملاً تخیلی است که هیچ ریشه‌ای در منابع و اسناد تاریخی ندارد.

از تمام این شواهد این نتیجه بر می‌آید که عصر هخامنشی با چرخشی تند و تحولی عمیق و ریشه‌ای در تعریف مفهوم انسان همراه بوده است. از سویی، خیزش پارسیان و کامیابی‌شان در تسخیر جهان را باید نتیجه و دستاوردی دانست که از نگرشِ متفاوت ایشان به مفهوم انسان بر می‌خاسته است. پارسیان در چارچوبی متفاوت به مردمان می‌نگریستند و قواعد و اخلاقی استوارتر و منسجم‌تر را برای منضبط ساختنِ من ابداع کرده بودند. این نگرش به احتمال زیاد از دستگاه فلسفی زرتشتی سرچشمه گرفته بود، اما چنان که نشان خواهم داد، با عناصر و مضمونهایی بسیار متنوع از ادیان پیشازرتشتی نیز ترکیب شده بود. این دگردیسیِ فهمِ انسان، از سویی زمینه‌ساز ظهور قدرت سیاسی هخامنشیان بود، و از سوی دیگر به صورت محور برنامه‌ریزی و جهتگیری‌هایشان در آمد. در این زمینه بود که مفهومِ نوینی از انسان که ابتدا جایگاهی موضعی در جغرافیای آن روزگار داشت و ویژه‌ی برخی از قبایل آریایی بود، به مرتبه‌ی نظمی جهانی برکشیده شد و روابط و حقوقِ انسانی را در سطحی جهانی تعیین کرد.

بخش ششم:

دین هخامنشیان

گفتار نخست: دین زرتشتی

۱. دوران هخامنشی، دوران گذاری تعیین‌کننده و مهم در تاریخ جهان محسوب می‌شود. می‌توان متغیرهای زیادی را گواهِ اهمیت و تأثیر این دوران دو و نیم قرنه دانست. ظهور نخستین دولت جهانی، پیدایش نخستین نظام سیاسی روادار و مبتنی بر روابط برنده- برنده، فراگیر شدن فن‌آوری آهن و کشاورزی عمیق، ظهور نخستین نظام برنامه‌دار اقتصاد دولتی و پیدایش سیستم پولی هر یک به تنهایی بسنده‌اند تا نشانه‌ی آغاز عصری نو دانسته شوند. چنان که تا این‌جای کار نشان دادم، تمام این رخدادها نمودهایی از یک جریان یگانه و یک رخداد جامعه‌شناختیِ پیچیده اما منسجم بودند که می‌توان ظهور کشور ایران و منِ پارسی را هم‌چون صورت‌بندی درونی و روایت درون‌زادِ آن در نظر گرفت.

در میان این متغیرها، بی‌تردید یکی دیگر از عواملی که سرنوشت‌ساز بودنِ عصر هخامنشی و تعیین‌کننده بودنش در تاریخ تمدن جهان را اثبات می‌کند، پویایی دین در عصر هخامنشی است. دست‌کم بخشی از دوران هخامنشی توسط نخستین شاهانِ یکتاپرستِ موفق تاریخ راهبری شد و ادیان مهمی مانند آیین زرتشت، بودا، یهود و اندیشه‌های رازورزانه‌ی مهرپرستانه – که بعدتر به شاخه‌های دینی/ عرفانی فراوانی دامن زدند – در این دوران زاده یا بازسازی شدند. در این عصر ناگهان موجی بزرگ از صورت‌بندی ادیان جهانی در سراسر قلمرو هخامنشی برخاست و به دستاوردهایی انجامید که سیر تحول دین را تا به امروز تعیین کرده است. برای فهم آنچه در عصر هخامنشی رخ داد، باید نگاهی به این سویه از تاریخ منش‌ها نیز انداخت.

بیشتر تاریخ‌نویسان وقتی درباره‌ی دین هخامنشیان سخن می‌گویند، بحث را به دینِ شاهان هخامنشی فرو می‌کاهند. یعنی بحث از پویایی منش‌های مربوط به امر قدسی و آیین‌های دینی را تنها در عرصه‌ی تنگ و محدودِ تأثیر دربار بر ادیان یا پایبندی شاهان به دینی خاص مورد بحث قرار می‌دهند. فرّ و شکوه شاهنشاهان هخامنشی چنان چشمگیر و خیره‌کننده بوده که بخش مهمی از پژوهش‌ها و بحث‌های علمی در مورد دینِ عصر هخامنشی به باورهای شخصِ شاهنشاه اختصاص یافته است، و این عارضه‌ای است که به نادیده انگاشته شدنِ برخی از مسیرها و خطراهه‌های تکامل اجتماعی دین در این دوران منتهی شده است.

در این گفتار، برای آن که به درکی روشن از موقعیت و سیر پویایی منش‌های دینی در عصر هخامنشی دست یابیم، آغازگاه مرسوم و رایج را برمی‌گزینم و ابتدا به دینِ درباری هخامنشیان می‌پردازم. آن‌گاه بحث را به زمینه‌ای درون‌دینی تعمیم می‌دهم و ردپای تحول چند دین اصلیِ دگردیسی‌یافته در این دوران را دقیق‌تر وارسی می‌کنم.

۲. در این مورد تردیدی وجود ندارد که قبایل آریاییِ ایرانی‌زبانی که در اواخر هزاره‌ی دوم پ.م. به ایران‌زمین و سرزمین‌های همسایه‌اش کوچیدند، به دینی چندخدایی پایبند بودند که به دین سایر اقوام آریایی شباهتی چشمگیر داشت. شکلِ اولیه‌ی این دینِ چندخدایی در سرزمین‌های پیرامون ایران‌زمین – هندوستان در شرق و اروپا در غرب – هم‌چنان باقی ماند و با توجه به شباهت این دو قلمروِ از نظر جغرافیایی نامربوط، می‌دانیم که دین باستانی ایرانیان نیز چیزی شبیه به آن بوده است. در تمام ادیان آریایی کهن، مظاهر طبیعت در قالب ایزدان و ایزدبانوانی انسان‌ریخت ستوده می‌شدند. شالوده‌ی دین بر اساس اجرای مناسک قربانی برای ایزدان و ایزدبانوان استوار شده بود و در مقابل، دستیابی به ثروت و لذت‌های مادی از ایزدان درخواست می‌شد. پریستاران این ایزدان، بسته به سطح پیچیدگی جامعه‌ی

آریاییِ کهن، می‌توانستند اشکالی متفاوت به خود بگیرند که نظامی سلسله‌مراتبی از کاهنان را در شهرها و جرگه‌هایی از استادان معنویِ شمن‌گونه و شاگردان‌شان در جوامع کوچ‌گرد را شامل می‌شد. نیروهای مقدس با هم روابط خویشاوندی برقرار می‌کردند و به این ترتیب، ایزدکده‌ی آریایی‌ها به قبیله‌ای در آسمان شبیه بود که رهبر قبیله‌ای نرینه بر آن حاکم بود. این خدای خدایان، که پدرِ سایر ایزدان محسوب می‌شد، معمولاً با آسمان و توفان پیوند داشت. این ساختار مذهبی کاملاً با آنچه در دوران پیشاهخامنشی در میان اقوام و نژادهای دیگر رواج داشت، همانند است. یعنی تا پیش از عصر هخامنشی تمام تمدن‌های انسانی در جهانی چندخدایی می‌زیستند و ارتباط با امر قدسی را از مجرای فعالیت سلسله‌مراتبی از کاهنان، مجموعه‌ای از مراسم عمومی، و به واسطه‌ی بت‌ها و معبدها و قربانی‌ها تجربه می‌کردند.

با این تعبیر، در فاصله‌ی ابتدای هزاره‌ی سوم پ.م. و عصر کوروش، تمام جوامع انسانی که از مرحله‌ی یکجانشینی گذر کرده و به مرحله‌ی زندگی کشاورزانه و نویسایی دست یافته بودند، دینی کمابیش یکسان داشتند. البته نام و نشان ایزدها و ویژگی‌ها و خلق‌وخوی‌شان تفاوت می‌کرد و داستان‌ها و روایت‌های مربوط به ایشان در هر تمدن پرداخت ادبی و استعاری خاصی داشت، اما ساختار و مضمون و سرمشق عمومی حاکم بر دین در همه‌جا یکسان بود و مفهوم خداوند همان موجود مقدسِ توانای انسان‌ریختِ قربانی‌خوارِ وابسته به شهری خاص بود که ماهیتی اخلاقی نداشت و با یکی از نیروهای طبیعی – و نه کلیت هستی – ارتباط برقرار می‌کرد.

در این دورانِ درازِ دو و نیم هزار ساله، تنها، دو استثنا در این چارچوب عمومی می‌یابیم. یکی آیین سیاسی و ناپایدار یکتاپرستی مصری که توسط فرعون آخن‌آتون تأسیس شد و خورشید را به مرتبه‌ی نوعی خدای یکتای جهانی برکشید. این دین در مصر تنها یک نسل دوام آورد و به سرعت منقرض شد، اما بازتابی از آن در دین یهودیانی که از

مصر به فلسطین کوچیده بودند باقی ماند. یهودیانی که در آسورستان جایگیر شدند به تدریج این یکتاپرستی را از دست نهادند و به رنگ قبایل سامی همسایه‌شان درآمدند و به دین باستانی و چندخدایی معمول بازگشت کردند. با وجود این، می‌دانیم که فرعون آخن‌آتون (حدود ۱۳۷۰ پ.م.) و رهبر مصری یا عبرانیِ این قبایل یهودی، یعنی موسی (حدود ۱۲۰۰ پ.م.)، به شکلی از یکتاپرستی پایبند بودند که بر محور یک ایزدِ آسمانیِ جبار و خشمگین سازمان یافته بود و جهان را هم‌چون کشوری می‌دید که این خدای یکتا، مانند فرعون، بر آن حکومت می‌کند.

استثنای دیگری که در این دوران وجود داشت، به شخصیت فرهمند و شگفتِ زرتشت مربوط می‌شود. تردیدی در این امر وجود ندارد که در روزگار باستان پیامبری در ایران شرقی ظهور کرده که به زبان اوستایی سخن می‌گفته و هم‌زمان چند نوآوری تکان‌دهنده و چشمگیر در تاریخ ادیان را به انجام رسانده است. زرتشت نظامی دینی را تأسیس کرد که تمام متغیرهای اصلیِ ادیان جهانگیر بعدی را به شکلی یک‌جا و بی‌سابقه در خود داشت: ایزدی یگانه و یکسره نیک که با اهریمنی بدخواه در نبرد است، بقای روح، پیوند دین و اخلاق، دوره‌های زمانی سرنوشت‌ساز و هزاره‌گرایی، قیامت، شکلی از عرفان و امکان وحدت با خداوند، نظامی از فرشتگان و دیوان، و داوری اخروی و بهشت و دوزخ در چارچوبی منسجم در این دین وجود دارند. نکته‌ی تکان‌دهنده آن است که اشعار خودِ زرتشت (*گاهان*) تا روزگار ما باقی مانده و بر مبنای آن می‌دانیم که زرتشت در جامعه‌ای بسیار ابتدایی و کوچ‌گرد زندگی می‌کرده و بی‌تردید منش‌های دینی تمدن‌های یکجانشین و کهن‌سال‌ترِ ایران غربی را لمس نکرده است. من در کتاب *زند گاهان* نشان داده‌ام که این منظومه‌ی شگفت از نوآوری‌های دینی، که در ضمن با طرد و مخالفت با تمام اشکال رایج از پرستش خدایان همراه بود، از دستگاهی فلسفی برخاسته که شالوده‌اش در *گاهان* نمایان است و اراده‌گرایی،

انسان‌محوری، و تصویری انسان- خدامدارانه، که «منِ» اخلاقی در کانون هستی‌شناختی‌اش قرار دارد، زیربنای این نوآوری‌ها بوده است.

داده‌های بازمانده از جهان باستان نشان می‌دهد که ایرانیان از دیرزمانی پیش از هخامنشیان تا دیرزمانی پس از ایشان، هم دین زرتشت را داشته‌اند و هم نظام کهن‌ترِ ایزدانی آریایی را دارا بوده‌اند. منابع درونیِ اوستایی و پارسی باستان، به همراه آثار بازمانده از اقوام درونِ ایران‌زمین – کتیبه‌های ایلامی و اکدی و عبری – و هم‌چنین گزارش منابع یونانی و لاتین نشان می‌دهند که دین ایرانیان باستان نیز در همان چارچوب چندخدایی می‌گنجیده است و با وجود این، تفاوت‌هایی با سایر ادیان داشته است.

نخست آن که، از همان ابتدا هیچ ردپایی از قربانی انسان در ادیان ایرانی کهن دیده نمی‌شود، در حالی که به ویژه در سرزمین‌های غربی و در میان فنیقی‌ها، کلدانی‌ها، کنعانی‌ها، یونانیان، رومیان، و بعدتر ژرمن‌ها و سلت‌ها و آنگلوساکسون‌ها، رسم قربانی انسان برای خدایان رایج بوده است. دوم آن که، دست‌کم از قرون ششم و هفتم پ.م. که قدرت ماد و پارس بر صحنه ظاهر شد، ایرانیان معبد و بت و بتخانه و آیین‌های مربوط به ایزدی تجسم‌یافته در قالبی مادی نداشته‌اند و این به نظر من از تأثیر آیین زرتشتی بر دین ایزدان کهن ناشی می‌شود و یکی از دلایلی است که قدمت زیاد این پیامبر را نشان می‌دهد. هرودوت، که در عصر اردشیر اول و داریوش دوم می‌زیست، در توصیف دین پارس‌ها نوشته:

(پارس‌ها) تصویری از ایزدان نمی‌سازند و معبد و مذبح ندارند و استفاده از آنها را نشانه‌ی حماقت می‌دانند. گمان می‌کنم این از آن‌جا ناشی می‌شود که اعتقاد دارند خدایان ماهیتی همسانِ آدمیان ندارند و این بر خلاف اعتقاد

یونانیان است. با وجود این، برای زئوس (اهورامزدا) قربانی‌های باشکوه می‌گذارند و این مراسم را در بلندترین کوه‌ها اجرا می‌کنند. آنان کل گنبد آسمان را زئوس می‌نامند.[1]

گذشته از این تفاوت‌ها، قبایل ایرانی‌زبانی که زرتشتی نبودند به دینی چندخدایی شبیه به دیگران باور داشتند و به همین دلیل هم وام‌گیری‌هایی گسترده در میان آیین‌ها رواج داشته و به همانندسازی‌هایی میان خدایانِ اقوام گوناگون دست می‌یافته‌اند. گزارش‌هایی از این دینِ ایرانی غیرزرتشتی در آثار یونانی‌ها باقی مانده است. مثلاً هرودوت می‌گوید:

پارس‌ها برای خورشید، ماه، زمین، آتش، آب و باد قربانی می‌گذارند. این‌ها تنها ایزدانی هستند که پرستش‌شان از دوران‌های کهن گذشته برای ایشان باقی مانده است. آنان در زمانی متأخرتر پرستش آسمان (آفرودیته اورانیا) را پذیرفتند و آن را از عرب‌ها و آشوری‌ها وام گرفتند. آشوری‌ها این ایزدبانو را با نام مولیّتا می‌شناسند و اعراب او را آلّیتا می‌خوانند. پارس‌ها او را به نام میترا می‌شناسند، شیوه‌ی قربانی کردن‌شان هم چنین است که نه مذبح برمی‌افرازند و نه آتش برمی‌افروزند و نه قربانی خوراکی نثار می‌کنند و نه نی و آلات موسیقی را به کار می‌گیرند و نه به خدایان غذا می‌دهند. بلکه وقتی مردی می‌خواهد برای ایزدی قربانی کند، جانورِ قربانی را به جای خلوتی می‌برد و تاجی از برگ غار را دورادور کلاه نمدی‌اش می‌نهد و آن ایزد را به نام می‌خواند. اما تنها برای خود دعا نمی‌کند، بلکه برای شاه و تمام پارسی‌ها چیزهایی نیکو درخواست می‌کند. به این ترتیب، خودش هم در میان ایشان شامل لطف آن ایزد خواهد شد. آن‌گاه قربانی را می‌کشد و تکه‌های تنش را می‌جوشاند و آنها را به ترتیب بر بستری که از علف تازه فراهم

---

[1] هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۳۱.

کرده می‌گستراند. طبق قانون باید حتماً مغی هم در این مراسم حضور داشته باشد و او بر قربانی سرودهای مقدسی درباره‌ی زایش خدایان را می‌خواند. در میان تمام روزها، (پارسی‌ها) مهم‌ترین روز را آن روزی می‌دانند که فرد در آن زاده شده است و این را نیکو می‌دانند که در آن جشن بگیرند. در این روز توانگران یک گاو یا اسب یا شتر یا خر را درسته کباب می‌کنند و دیگران را به آن مهمان می‌کنند و درویشان نیز با جانورانی کوچک همین مهمانی را بر پا می‌کنند.[1]

۳. پیش از ورود به بحث پویایی دین در عصر هخامنشی، نخست باید تکلیف خود را با زمان و زادگاه زندگی زرتشت روشن کنیم. چون دوران زندگی او و فاصله‌ی زمانی میان شکل آغازین دین زرتشتی و شاهان هخامنشی عاملی تعیین‌کننده در فهم پویایی دین زرتشتی محسوب می‌شود، و در این نکته هم تردیدی وجود ندارد که دین زرتشتی در هزاره‌ی نخست پ.م. مؤثرترین و مهم‌ترین نیروی دینی در جهان بوده است.

من در کتاب *زند گاهان* برداشت‌های مرسوم در مورد تاریخ‌گذاری دوران زرتشت را جمع‌بندی کرده‌ام و بنابراین در این‌جا تنها به چند نکته‌ی کوچک می‌پردازم که به طور خاص به فاصله‌ی زمانی زرتشت و کوروش مربوط می‌شود. در کل دو دیدگاه در این مورد وجود دارد. بیشتر پژوهش‌گران و نویسندگان امروزین به این توافق رسیده‌اند که زمان ظهور زرتشت میان سال‌های ۱۰۰۰–۱۴۰۰ پ.م. بوده است و من هم به همین اردوگاه تعلق دارم و به دلایلی که خواهم گفت، حدود ۱۱۰۰ پ.م. را درست می‌دانم. از میان هواداران این دیدگاه می‌توان از مری بویس و نیولیِ

[1] هرودوت، کتاب نخست، بندهای ۱۳۳–۱۳۱.

متقدم یاد کرد. نیولی در کتابی عالی که در این زمینه نوشته، بعد از شرحی گسترده و دقیق بر آرای موجود در باب زمان و زادگاه زرتشت، تاریخ ظهور دین وی را در ابتدای هزاره‌ی نخست پ.م. قرار داد.[۱]

دیدگاه دیگر، که شماری اندک از نویسندگان معاصر هوادارش هستند، زرتشت را هم دورانِ کوروش بزرگ قرار می‌دهد یا فاصله‌ی زمانی میان‌شان را به یک نسل محدود می‌سازد. از میان هواداران این نگرش می‌توان از آلتهایم یاد کرد که زمان زایش زرتشت را در ۵۹۹/۸ پ.م. قرار داده و نوشته که در ٥٦٩/٨ پ.م. برای نخستین بار به وی وحی شد. آن‌گاه او به نزد گشتاسپ هخامنشی در گرگان رفت و او را به دین خود گرواند.[۲] زنر هم دوران زندگی زرتشت را سال‌های ٥٥١–٦٢٨ پ.م. دانسته است و به این ترتیب او را هم‌زمان با کوروش دانسته است.[۳] این دیدگاه دوم با وجود شواهد فراوانی که بر نادرستی‌اش وجود دارد، هم‌چنان در ایران شهرت بیشتری دارد و این شاید به دلیل بیشتر ترجمه شدنِ آثار هواداران آن به زبان فارسی باشد. گرایشی که شاید در تمایل ایرانیان برای هم‌زمان دانستنِ کوروش و زرتشت در سال‌های اخیر و زرتشتی پنداشتن وی ناشی شده باشد.

در میان نویسندگان ایرانی‌ای که زمانی متأخر را برای زرتشت پذیرفته‌اند، افراطی‌ترین و جدیدترین دیدگاه به ابوالعلاء سودآور تعلق دارد و من نیز بحث را با نقد آرای وی آغاز می‌کنم. سودآور در مورد ارتباط هخامنشیان و زرتشتی‌گری به تأثیری واژگونه‌ی باور عمومی معتقد است. یعنی از دید او این ایدئولوژی سیاسی هخامنشیان بود که

---

[1] نیولی، ۱۳۸۷: ۲۳۲–۲۰۷.

[2] آلتهایم، ۱۳۸۲: ٣٦.

[3] زنر، ۱۳۷۵: ۳۷.

به ظهور دین زرتشتی دامن زد و نه برعکس. او برای این که این سخن را به کرسی بنشاند با استناد به تاریخ سنتی مورد قبول زرتشتیان که بیرونی هزار سال پیش قید کرده، زمان زندگی زرتشت را آخر قرن هفتم پ.م. و تقریباً هم‌زمان با کوروش بزرگ دانسته است.

طبق روایت بیرونی در *آثارالباقیه*، دین زرتشتی ۲۵۸ سال پیش از آمدن اسکندر به ایران تأسیس شد. این ظهور دین را معمولاً با برانگیخته شدن زرتشت به پیامبری برابر گرفته‌اند که زمان تولد وی را در حدود سال ٦١٨ پ.م. قرار می‌دهد. پس طبق تقویم *زاتسپرم*، که عمر زرتشت را ۷۷ سال می‌داند، باید سال درگذشت وی را ٥٤٠ پ.م. بدانیم،[1] یعنی تقریباً هم‌زمان با ورود پارس‌ها به بابل و تکمیل فتح ایران‌زمین به دست کوروش.

عددی که بیرونی نقل کرده، سخت مورد علاقه‌ی کسانی است که تمایل دارند تاریخ ظهور دین زرتشتی را نزدیک به هخامنشیان یا در حد امکان متأخر قلمداد کنند. این نویسندگان معمولا به خاطر پیش‌داشتها و گرایشهای فکری‌شان چنین تاریخی را برای زرتشت می‌پسندند. برخی از ایشان به سنت دینی زرتشتیان راست‌کیش دلبستگی دارند، و برخی دیگر ایدئولوژی سیاسی هخامنشیان را با رویکردی دینی می‌ستایند. گروه دیگری هم هستند که از سر دشمنی با هویت ایرانی یا تقلید ناآگاهانه از دشمنان این مفهوم، می‌کوشند زرتشت را متاخرتر بدانند تا نوآوری دینی‌اش را منکر شوند و یکتاپرستی او را متاثر از تورات بدانند.

اما تاریخی چنین دیرگاه برای زندگی زرتشت را به نظرم با سه دلیل می‌توان مردود دانست. نخست، فاصله‌ی زیاد زمانی میان بیرونی، که تنها منبع مهم‌مان است، و زمانِ مورد بحث. و این که چنین عددی پیش از آن در دو هزار

---

[1] Gnoli, 2000: 156.

سال تاریخ دین زرتشتی یا تاریخ سیاسی ایران ذکر نشده است. دوم، غیاب ردپای زرتشت و نبودن نام وی در اسناد دوران هخامنشی، که در صورت همزمانی‌اش با ایشان توجیهی ندارد. سوم، برابر بودن عددِ مورد نظر بیرونی با فاصله‌ی زمانی تاریخی دیگری که بعید نیست به خاطره‌ای اساطیری تبدیل شده باشد.

اگر تمام منابع موجود در مورد زرتشت را کنار هم بگذاریم، تاریخ ذکرشده توسط بیرونی را که دو هزار سال فاصله‌ی زمانی و دست‌کم دو دوره‌ی فرهنگی تفاوت معنایی را تحمل کرده، نامعتبرتر از روایت‌های یونانیانی خواهیم یافت که در عصر هخامنشی به زمان زایش زرتشت اشاره کرده‌اند. اگر زرتشت به راستی به عصر کوروش مربوط باشد، این که چرا افلاطون و ارسطو و هرودوت و نویسندگان یونانی دیگر که به فاصله‌ی چند دهه پس از او می‌زیستند، دوران او را به شش‌صد تا شش هزار سال قبل مربوط دانسته‌اند، معمایی حل ناشدنی جلوه خواهد کرد. برخی از نویسندگان گفته‌اند که نویسندگان یونانی اسطوره‌ی زمان کرانمند و تاریخ پیدایش هستی در روایت‌های زرتشتی را با زمان زایش خود زرتشت اشتباه گرفته‌اند. این دیدگاه به نظرم توضیح خوبی برای فهم عدد شش هزار سال در منابع یونانی به دست می‌دهد، اما این را توجیه نمی‌کند که چطور ممکن است یونانیان کسی را که پنجاه شصت سال با خودشان فاصله داشته و هم دوره‌ی پدربزرگ‌شان بوده به شش هزار سال قبل مربوط بدانند؟ جالب آن است که اگر سیر تاریخ‌گذاری در مورد زرتشت را مرور کنیم، می‌بینیم هر چه در اسناد تاریخی جلوتر می‌آییم اقلیتی از تاریخ‌نویسان وی را به زمان‌هایی جدیدتر و جدیدتر منسوب می‌کنند، و البته اقلیت دیگری دوران او را عقب‌تر و عقب‌تر می‌برند، تا حدی که برخی از عوام همان شش هزار سالِ راویان یونانی را در ذهن دارند!

اگر چنان که موبدان زرتشتی در قرون میانی باور داشتند، زایش زرتشت ۲۵۸ سال پیش از اسکندر رخ داده بود، او در زمان زندگی کوروش رسالت خود را آغاز می‌کرد و ویشتاسپ اوستایی هم لابد باید همان ویشتاسپ پدر

داریوش بوده باشد. این تصویری رنگین از ارتباط میان اشخاص مشهور باستانی در ایران‌زمین است، اما بسیار بعید است راست بوده باشد. اگر زرتشت به راستی در دوران کوروش فعال بود، انتظار می‌داشتیم اسناد دینی زرتشتیان را به زبان پارسی باستان داشته باشیم و نه اوستایی. جغرافیای اوستا مربوط به ایران شرقی است و زرتشت نیز بی‌تردید بومی این منطقه بوده است. اما در ابتدای زمان کوروش بزرگ، که از آرای زرتشتی متأثر بوده و مضمون‌های گاهانی مانند سوشیانس را می‌شناخته، دولت هخامنشی بر ایران غربی فرمان می‌راند و اگر قرار بود ادبیات دینی زرتشتی در این هنگام تدوین شوند، قاعدتاً می‌بایست به زبان مسلط سیاسی یعنی پارسی باستان صورت‌بندی شوند و نه اوستایی. هم‌چنین اگر زرتشت در دورانی نزدیک به هخامنشیان می‌زیست می‌بایست سفری به شهرهای مهم ایران غربی، که در آن هنگام از نظر سیاسی غالب بودند، داشته باشد.

تاریخ سنتی مورد نظر بیرونی زمان زایش زرتشت را در اواخر دوران اقتدار مادها قرار می‌دهد و این دولتی بوده که در ایران شرقی نیز صاحب نفوذ بوده و بسیار غریب است که هیچ اشاره‌ای به پایتخت این دولت – هگمتانه – در منابع اوستایی وجود ندارد. در حالی که اشاره‌های مشابه به نام این شهر در اسناد عبرانی که آنها هم در حدود همین زمانِ ظهور کوروش تدوین شدند، بسیار است. این بی‌توجهی و غیابِ ارجاع دو طرفه است و در منابع پارسی باستان هم هیچ اشاره‌ای به نام زرتشت وجود ندارد. به خصوص در نبشته‌ی بیستون که داریوش از اهورامزدا نام برده و کلیدواژگانی زرتشتی را تبلیغ کرده، می‌بایست نام زرتشت را می‌دیدیم، به‌ویژه اگر که این مرد دوست و مشاور پدر داریوش و احتمالاً استاد وی می‌بود.

استوارترین معیار برای ارزیابی زمان زندگی زرتشت، وارسی زبان *اوستا*ست. تردیدی نداریم که کهن‌ترین بخش از *اوستا* که *گاهان* باشد، سروده‌های خود زرتشت را در بر می‌گیرد. زبان اوستاییِ گاهانی با آنچه در یسنای

هفت هات می‌بینیم کمابیش یکسان است و به دو گویش متفاوت از یک زبان تعلق دارد. اما میان این زبان و آنچه در اوستای نو می‌بینیم تفاوتی جدی دیده می‌شود. زبان اوستای نو به تخمین کلنز دست‌کم چهار قرن جدیدتر از اوستایی گاهانی است.[۱] هر چند در نوشتاری فاصله‌ی دو قرن را هم ممکن دانسته است.[۲] تحلیل کلنز نشان می‌دهد که بندهایی از *اوستای نو* با تقلید از *اوستای کهن* و در غیابِ درکی درست از دستور زبان اوستایی نوشته شده‌اند.[۳] بنابراین تدوین نهایی این متن در زمانی انجام گرفته که زبان اوستایی رو به انقراض داشته و جز گروهی اندک از موبدان به شکلی ناقص با آن آشنایی نداشته‌اند و توانایی تولید متن در آن را به تدریج از دست می‌دادند. این را هم می‌دانیم که جایگزینی زبان‌های ایران شرقی میانه (پارتی و سغدی) به جای اوستایی در زمان هخامنشی رخ داده است. به زودی نشان خواهم داد که محتمل‌ترین زمان برای تدوین نهایی *اوستای نو* فاصله‌ی داریوش دوم تا اردشیر دوم هخامنشی (۴۲۰–۴۳۰ پ.م.) بوده است. بنابراین *گاهان* و *اوستای کهن* و در نتیجه زرتشت نمی‌تواند جدیدتر از قرن نهم پ.م. باشد. این تاریخ حد نزدیک زندگی زرتشت را نشان می‌دهد و کران دورتر آن روشن نیست. یعنی زرتشت، با توجه به زبانی که در *گاهان* به کار برده، نمی‌توانسته از حدود ۸۵۰ پ.م. زودتر زیسته باشد، هر چند این که به واقع چه زمانی پیش از آن می‌زیسته از این محاسبه برنمی‌آید.

توصیف *گاهان* از بافت زندگی مردم نیز به جامعه‌ای کوچ‌گرد و ابتدایی مربوط می‌شود و ردپای باورها و عقاید شمنی را در آن می‌توان دید. اگر این را با متن‌هایی مانند آبان‌یشت و مهریشت که قدمتی همانند دارند کنار هم

---

[1] Kellens, 1987: 135-139.
[2] Kellens, 1991: 14.
[3] Kellens, 1987: 139.

بگذاریم، به وصف جامعه‌ای دست می‌یابیم که رمه و به ویژه اسب در آن اهمیت دارد و امیران و سرکردگان قبیله‌ای مدام به نبرد با هم مشغول‌اند. این مردم فلز را به درستی نمی‌شناخته‌اند و عناصر اصلی زندگی یکجانشینانه – نویسایی، خط، پول، سلسله‌مراتب دینی، معبد و... – در میان‌شان وجود نداشته است. گردونه‌ی جنگی پیشرفته‌ترین سلاح‌شان محسوب می‌شود[۱] و در فن گردونه‌رانی سرآمد بوده‌اند. به طوری که در آبان‌یشت به گردونه‌ی چهار اسبه‌ی ایزدبانو اشاره شده است. در حالی که در *ایلیاد*، که قرن‌ها بعد از آبان‌یشت در آناتولی نوشته شد، تنها به ارابه‌ی دواسبه اشاره شده است. اما در *ریگ ودا* اشاره به ارابه‌ی چهاراسبه را نیز می‌بینیم و معلوم است که این فن‌آوری به زمینه‌ی هند و ایرانی محدود بوده است.[۲]

ابوالعلاء سودآور این نکته را خاطرنشان کرده که گروهی از مردم حتا امروز هم در منطقه‌ی ایران شرقی به سبک متحرک و کوچ‌گرد روزگار می‌گذرانند، و در نتیجه فرض کرده که تدوین متنی با چنین مضمونی می‌توانسته در هر زمانی صورت گرفته باشد. این استدلال به نظر من نادرست است. این که ارجاعی به این عناصر وجود داشته باشد مسأله نیست، مسأله غیابِ ارجاع به چیزی جز این عناصر است. تصویر جامعه‌ی اوستایی کهن از آن رو ابتدایی و دیرینه است که هیچ ارجاعی به مالیات‌گیری، حصارِ شهرها، سلسله‌مراتب کهانت، دیوان‌سالاری، پول و طبقات اجتماعی در آن دیده نمی‌شود. این البته مستقل از *اوستای نو* و افزوده‌های زرتشتیِ جدیدتر به یشت‌های کهن است که دقیقاً به دلیل همین ارجاع‌ها، که با زبانی متفاوت و ناسَخته بیان شده، از بخش‌های کهن‌ترِ متن متمایز است. گذشته از این، سخن سودآور در مورد شرایط مادی ایل‌های ایرانی در دوران معاصر در بهترین حالت نادرست است. هر کس

---

[1] Fussman, 2005: 221.
[2] Swennen, 2004: 89.

که زمان اندکی در میان ایل‌های کوچ‌گرد این ناحیه زیسته باشد درمی‌یابد که این مردم با وجود سبک زندگی متحرک‌شان به هیچ عنوان بدوی یا ابتدایی نیستند. ایشان تمام مظاهر تمدن مادی را از شهرهای همسایه‌شان وام می‌گیرند، از ابزارهای مدرن – و به ویژه از سلاح‌های مدرن مانند تفنگ – بهره می‌جویند و به هیچ عنوان نسبت به جهان پیرامون‌شان بی‌خبر و ناآگاه نیستند.

در *زند گاهان* نشان داده‌ام که آرای فلسفی زرتشت بسیار پخته و نوآورانه بوده و ارجاع‌های مکررش به نام امیران و شاهان محلی آریایی نشان می‌دهد که در طبقه‌ی اشراف و شاهان محلی ایران شرقی نفوذ و جایگاهی داشته است. می‌دانیم که قبایل آریایی هند و ایرانی، که از گوشه‌ی شمال شرقی ایران‌زمین به جنوب و غرب می‌کوچیدند، بر سر راه خود تمدنی شکوفا و بزرگ را در منطقه‌ی سغد و خوارزم پدید آوردند که امروز با نام مجموعه‌ی باستان‌شناختیِ مرو – بلخ (BMAC)[1] شهرت یافته است. قدمت بقایای این تمدن به هزاره‌ی دوم پ.م. می‌رسد و دست کم از اواخر این هزاره شهرهای بزرگ و پرجمعیتی مانند بلخ و مرو و مرکند (سمرقند) و چاچ (خوارزم) در این منطقه وجود داشته‌اند که هر یک دولت‌شهری بزرگ و نیرومند بودند و احتمالاً نخستین مرکز ترویج آیین زرتشتی هم محسوب می‌شدند.[2]

ناگفته نماند که لهراسپ و گشتاسپ کیانی نیز در سنت اساطیر پهلوانی به بلخ منسوب‌اند و زرتشت هم در همین شهر کشته شد و سروِ مشهور خود را هم در کاشمر در نزدیکی مرو کاشت. نام مکان‌های ذکرشده در *اوستای کهن*، و به ویژه بخش‌های کهن‌تر یشت‌ها که قدمتی همتای *گاهان* دارند، نیز به این منطقه ارجاع می‌دهند. بنابراین

[1] Bactria-Margiana Archeological Complex
[2] Parpola, 2002: 246-247.

تمام شواهد در این مورد همگرا هستند که زرتشت در اواخر هزاره‌ی دوم پ.م. در ایران شرقی زندگی می‌کرده و *اوستا* نیز در همین منطقه تدوین شده است.[۱]

پارپولا یکتاپرست بودنِ زرتشت را ناشی از تأثیر دین آشور در دولت آشور می‌داند و با توجه به پیوند جغرافیاییِ وی با تمدن مرو- بلخ، فرض کرده که زرتشت در حدود سال ۸۰۰ پ.م. می‌زیسته است.[۲] دلیل اصلی او هم آن است که در قرن هشتم پ.م. شروکین دوم آشوری به تاخت‌وتاز در ایران‌زمین پرداخت و به روایتی تا نزدیکی ری نیز پیش آمد و او این را لحظه‌ی تماس فرهنگ آشوری و فرهنگ بلخ- مرو می‌داند. این برداشت به نظرم نادرست است. از سویی آشوریان یکتاپرست نبودند و شباهت خدای‌شان با اسوره‌های هند و ایرانیِ جنگاور و غیراخلاقی بیشتر است تا با اهورامزدای یگانه‌ی اخلاق‌مدار.

در تأثیر دین آشوری بر تمدن بلخ- مرو نیز باید تردید کرد. بی‌تردید شبکه‌ای از راه‌های تجاری در سراسر ایران‌زمین وجود داشته که جمعیت و کالا و باورهای گوناگون را در این پهنه منتقل می‌کرده است، اما محتوای فلسفی و پختگی دین زرتشتی بسیار فراتر از دین سنتی آشور است و تماس نظامی یاد شده نیز که دست بالا چند ماه در غرب ری با مردم ساکن دامنه‌ی دماوند صورت گرفته، دلیلی کافی برای وام‌گیری بلخیان و مرویان از دین آشور محسوب نمی‌شود.

شاهد دیگری که معمولاً به نفع فرضیه‌ی «تأثیر آشور» مورد استفاده قرار می‌گیرد، آن است که در میان الواح تخت‌جمشید اسنادی یافت شده که نشان می‌دهد مردم این منطقه مراسمی برای بزرگداشت سپندارمذ، که یکی از

---

[1] Grenet, 2005: 29-51.
[2] Kellens, 1987: 135-139.

امشاسپندان است، برگزار می‌کرده‌اند و دولت هخامنشی هم هزینه‌ی آن را پرداخت می‌کرده است.[1] سودآور سپندارمذ را یک ایزدبانوی کهن‌سال ایرانی دانسته و فرض کرده که بومیِ ماد بوده و زرتشت وی را از این ناحیه وام گرفته است. این فرض، هم با نام اوستاییِ این ایزدبانو ناهمخوان است هم با معنای انتزاعی و دو بخشی بودن نامش که ویژگی کلیدواژگان زرتشتی است. دلیلی هم بر این که این فروزه‌ی زرتشتی از ماد برخاسته وجود ندارد. در *گاهان*، که برای نخستین بار نام این نیرو ذکر می‌شود، هیچ اشاره‌ای به ماد یا آشور و یا عناصر فرهنگی رایج در این سرزمین‌ها وجود ندارد. سپندارمذ اتفاقاً به خوبی به شکلی انتزاعی‌شده و فلسفی‌شده از آناهیتا شباهت دارد که او نیز در ابتدای کار ایزدبانویی در جنوب شرقی ایران‌زمین بوده و وام‌گیری از آیینش در دین زرتشتی اولیه معقول می‌نماید.

پژوهشگر دیگری که به تازگی شرحی هوادارانه از روایت بیرونی را به دست داده و هم‌زمانی زرتشت و هخامنشیانِ آغازین را پذیرفته، همان نیولی مشهور است که در نوشتاری تازه از عقاید قبلی خود برگشته است. کرینبروک در نقدی که بر او نوشته، سه پرسش طرح کرده است:

– نخست این که چرا هخامنشیان دینی مانند زرتشتی‌گری را پذیرفتند و نه دینی شهرنشینانه‌تر و پیچیده‌تر را؟

– دوم آن که اگر زرتشتیان به راستی زمانِ ظهور دین خود را با این دقت محاسبه می‌کرده‌اند، چرا مبداء تاریخ‌شان در مدت کوتاهی پس از ظهور زرتشت، آمدن اسکندر به ایران بوده و نه خودِ زایش یا برانگیختگی زرتشت؟

– و سوم این که چگونه ممکن است یونانیان داده‌ی ساده‌ای مثل زمان زایش زرتشت را با اسطوره‌ای دینی و زرتشتی مانند زمان خلق فَرَوَشی زرتشت در ابتدای زمان کرانمند اشتباه بگیرند؟

---

[1] Skjaervo, 2005: 53.

این سه پرسش به نظرم گره‌گاه‌های عمده‌ای هستند که هر نظریه‌ی قایل به «زرتشتِ هخامنشی» باید به آن پاسخ بدهد. اگر زرتشت هم‌زمان با هخامنشیان بوده باشد، دینش باید فرقه‌ای در میان قبایل بدوی‌ترِ ساکن ایران‌زمین قلمداد شود، وگرنه غیاب ارجاع به شهرنشینی و پول و دیوان‌سالاری در منابع اوستایی توجیه نمی‌شود. در این حالت باید فرض کرد هم‌زمان با جوامعی مانند ایلام و میان‌رودان و بلخ و مرو و ری، که شهرنشینی پیشرفته داشته‌اند، قبایلی کوچ‌گرد با سبک زندگی بسیار ابتدایی در ایران شرقی زندگی می‌کرده‌اند و زرتشت به ایشان وابسته بوده است. نخستین پرسش آن است که چرا تمدنی جهانگیر و دولتی نیرومند و جهانی مانند هخامنشیان که در زمینه‌های گوناگون پیشرو بود، و مراکز دینی بابل و مصر و ایلام را نیز در اختیار داشت، باید دینی چنین ابتدایی را برگزیند؟ اصولاً چگونه ممکن است قبیله‌ای چنین ابتدایی در آن دوران در همسایگی مراکز نویسا و شهرنشین کهن‌سال وجود داشته باشد و مسیر وام‌گیری از قبایل اوستایی به میان‌رودان و ایلام بوده باشد و نه برعکس؟ و چرا هیچ نشانی از این مراکز پیشرفته‌ترِ تمدنی در منابع اوستایی منعکس نشده است؟

اما به هر صورت باید عددِ ۲۵۸ سالِ *آثارالباقیه* به شکلی توضیح داده شود. بیرونی و مسعودی، که حدود یک قرن با هم فاصله دارند، این عدد را به یک شکل ثبت کرده‌اند و معلوم است در دوران ایشان در میان زرتشتیان ایرانی چنین تصوری در مورد زمان زرتشت وجود داشته است. با وجود این، باید به این نکته توجه کرد که این تاریخ سنتیِ رایج در میان زرتشتیان هم بسیار متأخر است و هم سابقه‌ای در منابع کهن‌تر ندارد. گذشته از این با عددی تاریخی–اساطیری هم‌خوانی دارد که می‌توان مسیر پیدایش و رواج آن را نشان دهد. ۲۵۸ سالی که بیرونی در *آثارالباقیه* بدان اشاره کرده، دقیقاً برابر است با فاصله‌ی میان ورود صلح‌جویانه‌ی کوروش به بابل و تأسیس دولت ایران (۵۳۹ پ.م.)

و فتح بابل به دست آنتیوخوس سلوکی و ویرانی این شهر (۲۸۱–۲۸۰ پ.م.). به عبارت دیگر، ۲۵۸ سال دوران فرّ و شکوه بابل در عصر هخامنشیان را در بر می‌گیرد.

اگر فرض کنیم تاریخی که با مضمونِ «دوران اسکندر» در عصر بیرونی در یادها مانده بوده، به ویرانگریِ جانشین اسکندر – آنتیوخوس– مربوط می‌شده، دلیل ماندگاری این عدد روشن می‌شود. باید توجه داشت که بین بیرونی و زمانِ اسکندر حدود دو هزار سال فاصله است و فرهیختگان زرتشتی در این مدت طولانی احتمالاً عددی را که به نظرشان از همه مهم‌تر بوده به خاطر سپرده‌اند. مهم‌ترین اتفاق در حدود «زمان اسکندر» عبارت است از کشتار حدود صد هزار تن از مردم بلخ – که احتمالاً در آن زمان بزرگ‌ترین شهر مقدس زرتشتی بوده – و ویرانی این شهر به دست اسکندر، و کشتار مردم بابل – که آن هم بی‌تردید یک مرکز دینی مهم ایرانی محسوب می‌شده – و ویرانی این شهر به دست جانشین‌اش، آنتیوخوس. این دو اتفاق تنها سی سال با هم فاصله دارند و مهم‌ترین و اثرگذارترین فعالیت مقدونی‌ها در ایران غربی و شرقی محسوب می‌شوند.

با توجه به این که بابل یک مرکز دینی بسیار مهم و دیرینه در جهان باستان بوده، و تاریخ نابودی‌اش درست همین مقدارِ – ۲۵۸ سال – با رخداد مهم دیگری – تأسیس کشور ایران به دست کوروش – فاصله دارد، حدسم آن است که این فاصله در یادها مانده است. بعدها ورود کوروش به بابل یعنی رخداد مهمِ خوبِ پیش از اسکندر را به رخداد مهم خوب دیگری مانند زایش زرتشت تحریف کرده‌اند، به ویژه که کوروش ادعای نجات‌بخشی هم داشته و دست‌کم تبلیغات سیاسی خویش را در درون سرمشقی زرتشتی انجام می‌داده است.

گرشویچ سابقه‌ی این تاریخ‌گذاری را از دوران اسلامی عقب‌تر برده و فرض کرده که این عدد در دوران ساسانی نیز وجود داشته است. از دید او این حرکت شگفت‌انگیز و جسورانه‌ی اردشیر بابکان که تاریخ اشکانیان را

فشرده و کوتاه کرد، به چنین باوری مربوط می‌شود. بر مبنای سخن مسعودی و نشانه‌هایی در آثار پهلوی می‌دانیم که اردشیر بابکان در حدود سال ۲۲۴ م. که بر تخت سلطنت استوار شد، فرمان به بازنویسی تقویم داد و مغان به امر او دوران زمامداری اشکانیان را ۲٦٦ سال قلمداد کردند که ۲۰٦ سال کمتر از واقع بود. این نکته به صورت رازی در میان مغان باقی ماند تا آن که هفتصد سال بعد یکی از ایشان آن را برای مسعودی افشا کرد.

گرشویچ معتقد است که این کارِ شگفتِ اردشیر که با سانسور کردنِ دو قرن از تاریخ اشکانیان همراه بود، نشانه‌ی آن است که عددِ یادشده در ابتدای عصر ساسانی وجود داشته و محترم شمرده می‌شده است. استدلال او برای این سخن آن است که از دید او اردشیر می‌خواسته تاریخ سلطنت خود را بر حسب تقویم سلوکی حفظ کند. اردشیر بر مبنای مبدا تاریخ سلوکی در سال ۵۳۸ بر تخت نشست. از دید گرشویچ اردشیر به ۲۵۸ سال (از زرتشت تا اسکندر) اعتقادی قلبی داشته، و این عدد را به ۱٤ سال (دوران سلطنت اسکندر) افزوده و بعد باقی‌مانده‌ی آن از ۵۳۸ سال (۲۰٦ سال) را برابر با طول سلطنت اشکانیان قلمداد کرده است.

گرشویچ در این بحث این سه فرض را درست می‌پندارد: نخست آن که اردشیر بابکان در فارس، تاریخ بر تخت نشستن خود را بر مبنای گاه‌شماری سلوکی اندازه می‌گرفته است. برداشتی که با توجه به زمامداری کوتاه و پریشان سلوکیان و تداوم نظم اشکانی برای پنج قرن پس از آن کاملاً نامحتمل است. سلوکیان تنها هفتاد سال در کل ایران فرمان راندند و از همان ابتدا با بحران مشروعیت روبه‌رو بودند. نشانی از این که تاریخ‌گذاری سلوکی در ایران‌زمین رایج یا دیرپا بوده باشد وجود ندارد و به ویژه اقتدار فرهنگی اشکانیان که پس از ایشان نیم هزاره قدرت را در دست داشتند، مجالی برای باز ماندن آثار ایشان باقی نگذاشته است. از سوی دیگر اسکندر و مقدونیان از دید زرتشیان پلید و غاصب قلمداد می‌شدند و اردشیر بی‌شک زرتشتی و هوادار سنت‌های هخامنشی در برابر آشفتگی

ناشی از مهاجمان غربی بوده است. پس بعید است به تاریخ‌گذاری سلوکی در پانصد سال پیش از خودش دلبستگی داشته باشد.

از سوی دیگر ایرانیان برای مدت بسیار درازِ پنج قرن – که طولانی‌ترین سلسله‌ی تاریخ ایران و یکی از طولانی‌ترین‌ها در جهان است – مبداء تاریخ خود را با تاج‌گذاری ارشک اول در اشک‌آباد می‌سنجیده‌اند. بنابراین بسیار بعید است که مبداء تاریخ سلوکی در دوران ظهور ساسانیان برای اردشیر چندان مهم بوده باشد که معیار بومی و ایرانی و رایج اشکانی را به خاطرش نادیده بگیرد. گذشته از این، با استدلالی واژگون می‌توان نشان داد که انگار جدول زمانی گرشویچ بوده که بر مبنای پیش‌داشت‌هایی عددی شکل گرفته، و نه تحریفِ مغان عصر اردشیر. چون گویا در این جدول گرشویچ چهارده سال زمام‌داری اسکندر را از کم کردنِ مجموع ۲۰۶ و ۲۵۸ از سال ٥۳٦ سلوکی استخراج کرده است. پدر اسکندر فیلیپ تا ۳۳٦ پ.م. بر سریر قدرت باقی بود و بعد کشته شد. اسکندر نخستین حرکت خود را به عنوان شاه مقدونیه در ابتدای ۳۳٥ پ.م. با حمله به تراکی‌ها و بعدتر یونانی‌ها آغاز کرد. این لشگرکشی‌های او بر ضد قبایل ایلوری و تراکی و چند تا از دولت‌شهرهای یونانی انجام پذیرفت که به طور رسمی تابع ایران نبودند. نخستین حرکت تجاوزگرانه‌ی او در قلمرو هخامنشی به بهار سال ۳۳٤ پ.م. مربوط می‌شود که از رود گرانیک گذشت و با ارتش شاهنشاهی جنگید. قدرت او به عنوان یک مدعی جدی سلطنت هخامنشی وقتی تثبیت شد که بابل را در پاییز ۳۳۱ پ.م. گرفت. آن‌گاه چند سالی را صرف کشت و کشتار در ایران‌زمین و هند کرد و در نهایت به سال ۳۲۳ پ.م. در بابل درگذشت.

چنان که می‌بینیم. با هیچ ترتیبی نمی‌توان زمام‌داری اسکندر را چهارده سال دانست. او بین دوازده تا سیزده سال (۳۳٥/۳۳٦ تا ۳۲۳ پ.م.) شاه مقدونیه محسوب می‌شد. اما این تاریخ احتمالاً برای ایرانیان اهمیتی نداشته است.

زودترین تاریخی که کسانی مانند اردشیر و مغان ایرانی می‌توانستند به عنوان مبدأ تاریخ اسکندری در نظر بگیرند، ورود وی به بابل بوده است. هر چند از گفتار خودِ بیرونی می‌دانیم که زرتشیان مرگ داریوش سوم را مبنا می‌دانستند و این چند ماه تا یک سال بعد از فتح بابل رخ داد. بنابراین دوران زمام‌داری اسکندر از دید اردشیر و مغان حدود هشت سال (۳۳۱ تا ۳۲۳ پ.م.) بوده است. البته معلوم است گرشویچ چرا این اشتباه را مرتکب شده است. از دید او تقویم سلوکی مهم و نافذ بوده، و دو عددِ ۲۰۶ سال (تحریف دوره‌ی اشکانی) و ۲۵۸ سال (گزارش بیرونی در مورد زرتشت) را هم در دست داشته و بر این مبنا عدد ۱٤ را برای پر کردن فاصله‌ی میان‌شان برساخته است.

در واقع، تحریف مغان دوران ساسانی از تاریخ اشکانیان را با چارچوبی ایرانی و بدون این خطاها می‌توان توضیح داد. در سنت زرتشتی، مهم‌ترین شاگرد زرتشت پس از دوران وی مردی است به نام سینا که از ایران شرقی به ری کوچید و در این شهر حلقه‌ی بزرگ و بانفوذی از شاگردان را پرورد[1] به شکلی که بعدها ری به بزرگ‌ترین مرکز دینی زرتشتیان تبدیل شد و با بلخ و زرنگ که خاستگاه‌های کهن‌تر این دین بودند رقابت کرد. سینا آثار زرتشت را گردآوری کرد و احتمالاً نگارش یسنای هفت هات نیز در زمان او انجام شده باشد. اگر زرتشت به راستی در قرون یازدهم و دوازدهم پ.م. زیسته باشد، احتمالاً تدوین اولیه‌ی آثار او توسط شاگرد مشهورش سینا در شهر ری و در حدود سال ۱۰۰۰ پ.م. انجام پذیرفته است. چون می‌دانیم که سینا با او سه نسل فاصله داشته و این ما را به این تاریخ می‌رساند. یعنی ساختار زبانی کهن *گاهان* و غیاب عناصر شهرنشینانه در آن زمان زندگی زرتشت را به فاصله‌ی ۱۱۰۰–

[1] دکتر پرویز اذکائی در فصل نخست کتاب حکیم *رازی* شرحی دقیق و پرارجاع به داده‌های مربوط به ری و سینا آورده است که خواندنش را پیشنهاد می‌کنم.

۱۲۰۰ پ.م. می‌رساند که قبایل آریاییِ ایران شرقی در چنین سطحی از تمدن قرار داشته‌اند. آن‌گاه فاصله‌ی سه نسلی میان زرتشت و سینا، با توجه به این که ایرانیان باستان هر نسل را چهل سال فرض می‌کردند، ما را به حدود ۱۰۰۰ پ.م. برای زمام فعالیت سینا در ری می‌رساند.

زرتشتیان به احتمال زیاد روایت‌هایی نادقیق در مورد زمان زندگی زرتشت را در دست داشته‌اند و بر همین اساس دوران سینا و تدوین اوستا را مبنا گرفته‌اند. اگر چنین بوده باشد، انتظار داریم در چارچوب هزاره‌گرایانه‌ی زرتشتی، در هر هزار سال شاهد ظهور مدعیانِ نجات‌بخشی (اوشیدر، اوشیدرماه و سوشیانس) باشیم و جنبش‌های سیاسی هزاره‌گرایانه‌ای را انتظار داشته باشیم. اگر به راستی زرتشت به قرون آخر هزاره‌ی دوم پ.م. تعلق داشته باشد و مغی بزرگ به نام سینا در حدود ۱۰۰۰ پ.م. آیین‌اش را تدوین کرده باشد، انتظار داریم نخبگان دینی و حاملان فرهنگ در حلقه‌های زرتشتی در این چارچوب انتظار ظهور ناجی‌هایی را در ابتدای هر هزاره داشته باشند. بیشتر تاریخ‌نویسان و زبان‌شناسان امروز بر روی همین سال ۱۰۰۰ پ.م. برای زندگی زرتشت به توافق رسیده‌اند.[1] این تاریخِ سرراست شاید ناشی از تأثیر روایت‌هایی باشد که تاریخ صورت‌بندی این دین را در ری نشانه‌گذاری می‌کرده‌اند.

اگر تاریخ زندگی زرتشت را حدود ۱۰۰۰ پ.م. فرض کرده باشند، انتظار داریم در حدود سال ۱ م. کسی یا کسانی با ادعای نجات‌بخشی ظهور کرده باشند. نیاز به توضیح ندارد که دقیقاً در همین دوران عیسی مسیح را می‌بینیم که در قلمرو نفوذ تمدن ایرانی – سوریه و فلسطین – و به صورت رهبری دینی و نجات‌بخشی مخالف با رومیان ظهور می‌کند و به دست ایشان کشته می‌شود. با وجود این، باور به ظهور ناجی در آن تاریخ چندان رایج بوده که آیین وی

[1] بویس، ۱۳۸۸، ج. ۳: ٤۱.

ادامه یافت و در نهایت تمدن رومی را از پا درآورد. دقیقاً در همین دوران با فهرستی شگفت‌انگیز از کسانی که ادعای نجات‌بخشی و تقدس دارند روبه‌رو هستیم. کامیاب‌ترین شخصیت در این بین، اوکتاویوس آگوستوس نخستین امپراتور روم است که این دولت را به یک قدرت متمرکز جهانی تبدیل کرد. آگوستوس آشکارا ادعایی دینی داشت، ادعای خدایی کرد، معبدهایی با کاهنان مشخص برای این کیش پرستشِ امپراتور تأسیس کرد، و سازمانی را تأسیس کرد که بستری شد برای تثبیت کلیسای مسیحیِ بعدی.

غریب‌ترین چهره در این مورد، نرون امپراتور روم است که حدود پنجاه سال پس از آگوستوس به قدرت رسید و او نیز با برنامه‌های جسورانه‌اش برای اصلاح اجتماعی، ادعاهای دینی پرلاف و گزافش، و پیروانی فراوان که او را هم‌چون خدایی می‌پرستیدند شناخته می‌شود؛ در حدی که پس از مرگش دست کم چهار تن ادعا کردند که تناسخ او هستند و مدعی تاج‌وتخت روم شدند. نرون، چنان که انتظار می‌رود، سخت منفورِ پیروانِ مسیح بود و در کشتار و آزار این رقیبانِ عنوانِ سوشیانت کوشش فراوان نمود. اشاره به عددِ ٦٦٦ و منسوب شدنش به دجال به او بازمی‌گردد. چون نام نرون در حساب ابجد ٦٦٦ می‌شود و چنان که از مکاشفه‌ی یوحنا درمی‌یابیم، این عدد به دجال تعلق دارد که مدعی مسیحا بودن است اما دروغ می‌گوید. به این شکل دقیقاً در زمانی که انتظارش را داریم، در گستره‌ی جغرافیایی بزرگی، ادعای پایان هزاره و پیامدهای سیاسی دامنگیرش را می‌بینیم.

با وجود این، رخداد مهمی که انتظارش را داریم در ایران‌زمین با کمی تأخیر دیده می‌شود. اردشیر بابکان در سال ٢١٦ م، بعد از کشته شدن برادرش شاپور، به تاج‌وتختِ فارس دست یافت. او در نوروز سال ٢٢٤ م. تاج‌گذاری کرد و در مدتی کوتاه ایران را به عظمت دوران هخامنشی بازگرداند. از *کارنامه‌ی اردشیر بابکان* و تصویری که از او در روایت‌های تاریخی دوران اسلامی باقی مانده، کاملاً روشن است که ادعای او هزاره‌گرایانه بوده است. یعنی هم در

درون بافت زرتشتی تعریف می‌شده، و هم چیرگی و غلبه‌ی سیاسی با پشتوانه‌ای دینی را پیش‌گویی می‌کرده است. او بی‌درنگ پس از به قدرت رسیدن به مغان فرمان داد تا تاریخ اشکانیان را ۲۰۶ سال کاهش دهند. چرا؟ برای آن که دورانِ او در همین حدود از آخر هزاره فاصله داشته است. احتمالاً موبدانی که با ساسانیان متحد شده بودند تاریخی دقیق‌تر از مردم فلسطین و روم در اختیار داشته‌اند. بر این مبنا حدس می‌زنم در سنت مغان ایرانی، زمان زرتشت را به ۹۹۴ پ.م. مربوط می‌دانسته‌اند. به شکلی که اردشیر بابکان با حذف ۲۰۶ سال از تاریخ اشکانیان، می‌توانسته تاج‌گذاری خود را هم‌زمان با آغاز هزاره وانمود کند. دلیلی برای تأیید این تاریخ سنتی، آن که حدود هزار سال بعد از اردشیر، مهدی عباسی نیز زمانی که می‌خواست خود را ناجی‌ای آخرالزمانی قلمداد کند و به این ترتیب برای عباسیان مشروعیتی فراهم آورد، از پشتیبانی اخترشناسان و دانایان ایرانی برخوردار بود و مغان و دانشمندانی از خاندان نوبختی بودند که زمان تاج‌گذاری‌اش و وقت مناسب برای تأسیس شهر بغداد را معین کردند.

به این ترتیب، ما با سنتی تاریخی و بسیار پردامنه روبه‌رو هستیم که از سه نسل پس از دوران زرتشت آغاز می‌شود، زمان تدوین آثار وی تا حدود ۱۰۰۰ پ.م. را هم‌چون مبدأ تاریخ زرتشتی تلقی می‌کند، و سنتی یکتاپرستانه و هزاره‌گرایانه را پدید می‌آورد که بر مبنای آن شماری خیره‌کننده از شخصیت‌های بزرگ تاریخی ظهور کردند و ادعای نجات‌بخشی طرح نمودند و رخدادهایی بسیار پردامنه را رقم زدند و این نظم تا به امروز نیز ادامه یافته است. در میانه‌ی این هزاره‌ها، رخدادی بزرگ مانند ظهور هخامنشیان را داریم که در ضمن نخستین حرکت پردامنه‌ی سیاسی با چارچوبی هزاره‌گرایانه و رنگ‌وبویی زرتشتی بوده است. این باعث شده که سنتی تازه شکل بگیرد و کوروش را نشانه‌ی هزاره‌ای نو قلمداد کند. این سنت همان بوده که در دوران بیرونی و مسعودی هم‌چنان رواج داشته و عددِ پرماجرای ۲۵۸ سال را نتیجه داده است.

گفتار دوم: دین کوروش بزرگ

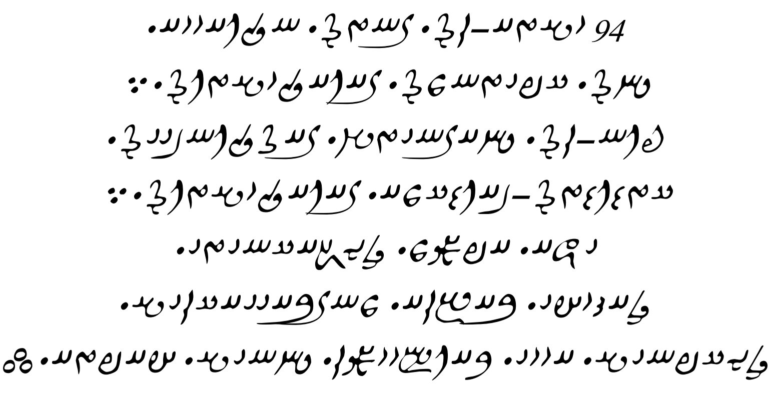
۱. اما نخستین جنبش سیاسی فراگیری که عناصر اصلی این باور هزاره‌گرایانه (ادعای نجات‌بخشی، تلاش برای فتح کل جهان، چارچوبی اخلاقی و خردمدار از اقتدار شاهی) را در خود دارد، به هزار سال پس از سینا مربوط نمی‌شود، بلکه به تنها پنج قرن بعد و زمان ظهور کوروش بزرگ تعلق دارد. کوروش در چارچوبی اخلاقی و طبق قواعدی هم‌خوان با فلسفه‌ی زرتشتی سیاست خود را تنظیم می‌کرده است. او مدعی بوده که نجات‌بخش است و برای رهاندن مردم قیام کرده، چشم‌اندازی جهانی داشته و شبکه‌ای نیرومند و فعال از مغان برایش در سرزمین‌های گوناگون تبلیغ می‌کرده‌اند. این‌ها همه بدان معناست که کوروش نخستین شخصیت مهم از این نجات‌بخش‌های اساطیری بوده است. چنان که در کتاب *کوروش بزرگ* نشان دادم، گمان نمی‌کنم خودِ کوروش و کمبوجیه زرتشتیِ راست‌کیشی بوده باشند. اما تردیدی نیست که در دوران ایشان رمزگان زرتشتی اهمیت می‌یابد و پهلوانانی با گرایش روشن زرتشتی در دوران‌شان پرورش می‌یابند که داریوش بزرگ نمونه‌ای از ایشان است.

بعید نیست که در دوران کوروش نوعی بازبینی یا تحریف در تاریخ زندگی زرتشت رخ داده باشد تا وقفه‌ی میان او را تا کوروش به هزار سال برسانند. توجه داشته باشید که تاریخ راستین زندگی وی – و نه سینا – احتمالاً هفت‌صد سال با کوروش فاصله داشته و این برای مردمان جهان باستان تفاوت زیادی با هزاره نداشته است. احتمالاً اتفاقی که رخ داده آن بوده که تاریخ‌نویسان بعدی بر مبنای تاریخ ظهور کوروش دوران زرتشت را بازسازی کرده‌اند. از تاریخ‌نویسان یونانی این گزارش را داریم که زمان زندگی زرتشت را قرن شانزدهم پ.م. (هزار سال پیش از

کوروش) یا شکلِ تحریف‌شده‌ی آن (شش هزار سال قبل از کوروش) دانسته‌اند. این که هیچ یک از منابع دوران هخامنشی به هم‌زمانی یا حتا نزدیک بودنِ دوران زرتشت و هخامنشیان اشاره نکرده معنادار است و نشان می‌دهد که این سنت دینی در همان زمان هم بسیار دیرینه بوده است.

احتمالاً در دوران‌های بعدی، اهمیت و شکوه بی‌مانندِ کوروش در ذهن‌ها چندان جایگیر شده که تا قرن دهم میلادی زرتشتیان ایران پیامبرشان را با وی هم‌زمان فرض می‌کرده‌اند. این گزارشی است که بیرونی و مسعودی ثبت کرده‌اند. گزارشی که احتمالاً در ادعای برآورده‌شده‌ی کوروش هم‌چون ناجی ریشه داشته و میراثی از هزاره‌گرایی زرتشتی بوده که به خاطر ظهور هخامنشیان گرانیگاهی عینی در تاریخ به دست آورده است. بنابراین بیرونی و مسعودی روایتی تحریف‌شده را بازگو می‌کرده‌اند که شاید در سنت دینی و سیاسی عصر کوروش ریشه داشته باشد و بعدتر با افزوده شدنِ تاریخ ویرانی بلخ و بابل به دست مقدونیان تکمیل شده باشد.

یک تأیید برای این ادعا را در خود *اوستا* می‌توان یافت. یعنی اگر *اوستا* را بنگریم، تأییدی می‌بینیم بر این که در زمان تدوین نهایی این متن، که بی‌شک در عصر هخامنشی بوده، زرتشت را به هزار سال پیش از عصر کنونی مربوط می‌دانسته‌اند. ابوالعلاء سودآور نخستین کسی است که به این بند اشاره کرده و آن را برای ارزیابی زمان زایش زرتشت سودمند دانسته است. کل بندِ یادشده را نقل می‌کنم:



95 [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

« ۹٤. خوشا به حال ما، اینک آتوربانی زاده شد: زرتشت سپیتمان.

از این پس زرتشت ما را با پیشکش کردنِ زَور و برسم گسترده بستایید.

از این پس دینِ نیک مزدا در هفت کشور گسترده می‌شود.

۹۵. از این پس مهر فراخ‌چراگاه فرمان‌روایان کشور را نیز بخشد و آشوب‌ها را فرو نشاند.

از این پس، اپام‌نپاتِ توانا، فرمان‌روای کشور را نیرو بخشد و سرکشان را لگام زند.

اینک اشونی و فروشی مدیوماه اشون، پسر آراستی را می‌ستاییم که نخستین بار به گفتار و آموزش زرتشت گوش فرا داد.»

سودآور با توجه به بند ۹٤ که از زایش زرتشت سخن می‌گوید، و نیمه‌ی نخست بند ۹۵ که از وجود آشوب و سرکشی در هفت سرزمین حرف می‌زند، فرض کرده که دومی با غلبه‌ی مادها بر آشور (٦١٢ پ.م.) و اورارتو (٦١٠ پ.م.) مربوط است و بنابراین تاریخ ٦١٨ پ.م. را برای زایش زرتشت فرض کرده است. این تفسیر به نظرم نادرست است. بند ۹٤ که به زایش زرتشت مربوط است، تنها به فراگیر شدنِ دین مزدایی در هفت سرزمین اشاره می‌کند و نه

آشوب. چیرگی ماد بر آشور و اورارتو هم از جنس درگیری دو دولتِ مقتدر بود و غلبه بر سرکشی و شورش محسوب نمی‌شود. در واقع، اگر بخواهیم این دلالت را به عصر مورد نظر تعمیم دهیم، بین بازیگران این صحنه‌ی سیاسی، مادها از همه نوآمده‌تر و شورشی‌تر محسوب می‌شدند. بنابراین بند یادشده به درگیری نظامی مادها و اورارتوها ربطی ندارد. در کل رخدادهایی سیاسی از این دست که به ایران غربی مربوط می‌شوند کاملاً در *اوستا* غایب هستند.

در کتاب *اسطوره‌شناسی آسمان شبانه* نشان داده‌ام که تقدّس عدد هفت در اخترشناسی مهرپرستان ریشه دارد و بر همین مبنا هم وارد ادبیات زرتشتی شده است. در این‌جا هم اشاره‌ای به هفت سرزمین می‌بینیم و بعد از نقش مهر و اپام‌نپات در فرو نشاندن آشوب در هفت سرزمین سخن می‌شنویم. این بندها به احتمال زیاد در دوران پیشاهخامنشی سروده شده‌اند، یعنی در زمانی که هنوز ادبیات اوستاییِ مهرپرستانه و زرتشتی با هم یکی نشده بودند چون به ویژه در مهریشت، که از کهن‌ترین یشت‌هاست، بارها از چیرگی مهر بر دروغ‌زنان در هفت کشور سخن به میان رفته است.

با وجود این، سخن سودآور در این مورد که این بند برای تعیین زمان زرتشت اهمیت دارد، پذیرفتنی است. اگر متن را دقیق بخوانیم می‌بینیم که بند ۹۵ که در آن از فرو نشاندنِ آشوب سخن به میان رفته، شخصیتی نامنتظره ستوده شده است. نام مهر و اپام‌نپات هر دو به سنت پیشازرتشتی تعلق دارند و در *اوستا* هم در ادبیاتِ مربوط به این ایزد دیده می‌شوند. آشکار است که ویراستار متن این بخش را با افزودنِ بندی زرتشتی کرده است. فروردین‌یشت، که این بندها بدان تعلق دارد، از آمیخته‌ترین یشت‌هاست. یعنی ردپای باورهای پیشازرتشتی و زرتشتیِ خالص را به شکلی آمیخته و متعادل در آن می‌توان یافت. تدوین این متن، با توجه به این آمیختگی، قاعدتاً زودتر از بقیه‌ی یشت‌ها آغاز شده و منطقی است که زمان تکمیل آن را با بقیه همسان بگیریم. بنابراین در متنی آمیخته، که برای ستایش روان نیاکان

اختصاص یافته، بندی داریم که به فرونشاندن آشوب توسط مهر و اپام‌نپات اشاره می‌کند و در آن روان کسی ستوده شده است. این شخص، بر خلاف انتظار، پهلوانی نیرومند از پیروان زرتشت – مانند اسفندیار یا زریر یا گشتاسپ – نیست، پهلوانی مهری مانند جمشید و فریدون هم نیست. بلکه مدیوماه، پسر آراستی، پسرعموی زرتشت و جانشین اوست. اما چرا در چنین بندی از مدیوماه نام برده شده در حالی که انتظار داریم نام شخصیتی سیاسی را ببینیم؟

یک تفسیر آن است که آشوب و سرکشی که در هفت سرزمین وجود دارد اصولاً امری سیاسی نیست و به دین مربوط می‌شود و برای همین هم در بند پیش از نیایش روان زرتشت و بعد از آن از پسرعمو و جانشین او یاد شده است. این حدس از آن‌جا تقویت می‌شود که بی‌درنگ پس از این بندها کرده‌ی بیست و پنجم تا سی‌ام فروردین‌یشت قرار گرفته که معمولاً در ترجمه‌های *اوستا* نشانی از آن دیده نمی‌شود. دلیلش هم آن است که در این‌جا از صدها تن نام برده که شده که تقریباً همه‌شان ناشناخته هستند و بنابراین برای مخاطبان امروزین مرور نام‌های ناآشنای‌شان لطفی ندارد. شش کرده‌ی یادشده روی هم رفته بیش از ۱٦۰۰ واژه دارند که به خودیِ خود به اندازه‌ی برخی از یشت‌های بزرگ مانند هورمزدیشت است. دکتر سودآور این بندها را ندیده، چون به گفته‌ی خودش هنگام خواندن اوستا به ترجمه‌ی دکتر جلیل دوستخواه بسنده کرده که از ترجمه‌ی این شش کرده به دلیل انبوه نام‌های خاصِ آن چشم‌پوشی کرده و این را هم در ترجمه‌اش با امانت‌داری شرح داده است.[1]

اگر اصل متن *اوستا* را بخوانیم، در ادامه‌ی بخشی که آوردیم، می‌بینیم که در این‌جا سخن از ظهور پادشاهی فرهمند و نیرومند است که وارث راستین پهلوانان و شاهان باستانی محسوب می‌شود و قرار است وظیفه‌ی چیرگی بر

---

[1] دوستخواه، ۱۳۷٤، ج. ۱: ٤۲٦.

هفت کشور و استقرار دین مزدایی را به انجام رساند. با مرور سیاهه‌ی نام‌ها در این شش کرده معلوم می‌شود که بدنه‌ی اسامی به نام‌دارانی مربوط می‌شود که به ویژه به رده‌ی جنگاوران تعلق دارند. نام‌های دینی در میان‌شان به ندرت دیده می‌شود و در مقابل از بخش عمده‌ی پهلوانان شاهنامه، که تباری اوستایی دارند، نام برده شده است. از شخصیت‌های زرتشتی، به ویژه از حامیان زرتشت و سوشیانت‌ها، یاد شده و این بدان معناست که در زمان تدوین این یشت پیوندی میان تاریخ گذشته‌ی زرتشتیان و ادعای نجات‌بخشی مربوط به سوشیانس برقرار بوده است. هم‌چنین در میان این نام‌ها به اسم جمشید، تهمورث، فریدون، اوشنر – وزیر کیکاووس، کیقباد، کیکاووس، کی‌سیاوش و کیخسرو نیز برمی‌خوریم. تمام این نام‌ها به دنبال اسم مدیوماه، که نخستین شاگرد زرتشت است، آمده‌اند و روان‌شان ستوده شده است. بنابراین در این بخشِ معمولاً نادیده انگاشته‌شده از *اوستا* با ترکیب دو سنتِ کهن ایرانی و تاریخ دینی زرتشتی روبه‌رو هستیم. فروردین‌یشت، که به ستایش روان نیاکان نیکوکار اختصاص یافته، بهترین جایی است که باید قاعدتاً چنین تلفیقی در آن انجام شود و چنین هم شده است.

در شش کرده‌ی ناخوانده‌مانده از فروردین‌یشت، با دو تبارنامه‌ی متمایز از نیاکانِ فرهمند و مقدس سر و کار داریم. یکی از آنها آشکارا پیشازرتشتی است و عناصر مهرپرستانه – به ویژه تأکید بر داستان جمشید و فریدون – در آن نمایان است. دیگری زرتشتی است و به نام‌های پهلوانان و حامیان دین زرتشتی می‌پردازد که اسم بیشترشان را در متن‌هایی کهن مانند *گاهان* نیز می‌بینیم. نقطه‌ی اتصال این دو، مدیوماه است؛ تنها شخصیت دینی مهمی که در این میان وجود دارد و آغازگرِ این فهرست دانسته شده است. چیرگی بر آشوب برخاسته از اهریمن در هفت کشور، کاری است که باید با دستیاری جنگاوران انجام پذیرد و یاد کردن از هر دو شاخه‌ی جنگجویانِ مهرپرست و زرتشتی تضمینی برای اتحاد همه‌ی جنگاوران است؛ اتحادی که با راهبری دینی شاگردان زرتشت – در این‌جا مدیوماه – ممکن می‌شود.

اشاره به اپام‌نپات و مهر نیز در این‌جا چنین معنایی را به ذهن متبادر می‌کند، چون گویی با دو شاخه‌ی دینی متمایز که به هم پیوسته‌اند سر و کار داریم. خودِ ابوالعلاء سودآور در کتاب ارزشمندی که در مورد فره ایزدی در ایران باستان نوشته،[1] شمار زیادی از مدارک را شرح داده که در آنها پیوند نمادهای اپام‌نپات و مهر در عصر هخامنشی آشکار است. سودآور در این کتاب اپام‌نپات را همتای مهرِ زاده‌شده از دل آناهیتا گرفته و به این ترتیب ترکیب نمادهای مربوط به این دو ایزد را نشانه‌ی اتحاد آیین آناهیتا و مهر در عصر هخامنشی و رمزگذاری شکوه شهریاری به کمک‌شان دانسته است. این در حالی است که مری بویس اپام‌نپات را همان وارونای باستانی می‌داند و معتقد است در سنتی پیشازرتشتی مفهوم خدای آسمانیِ بزرگ را حمل می‌کرده و این همان است که بعدتر به اهورامزدا تبدیل می‌شود. بویس حتا معتقد است که لقب بغ نیز منحصر به مهر نیست[2] و آن را لقب اپام‌نپات/ وارونا نیز دانسته است.[3] به این ترتیب، این بند از فروردین‌یشت را می‌توان هم‌چون اتحاد دو ایزدِ مهر و وارونا/ اهورامزدا نیز تفسیر کرد.

شواهد باستان‌شناختی نشان می‌دهد که ادغام مهر و اپام نپات به زمانی پیش از اواخر قرن هفتم و ابتدای قرن ششم پ.م. مربوط می‌شود. چون در این هنگام نمونه‌هایی از ترکیب گل نیلوفر (علامت اپام‌نپات/ آناهیتا) و گل آفتابگردان (نشانه‌ی مهر) را در اسناد تاریخی می‌بینیم.[4] کهن‌ترین نمونه‌های این ترکیب در قلب سرزمین ماد یافت شده‌اند؛ یکی، دهنه‌ای نقره‌ای با این نقش است که در دهه‌ی ۱۹۹۰ م. در کالکمکران لرستان کشف شد و دیگری

---

[1] سودآور، ۱۳۸٤.

[2] بویس، ۱۳۷۵، ج. ۲: ٤۱.

[3] بویس، ۱۳۷۵، ج. ۱: ۹۸-۹۵.

[4] Soudavar, :8.

آجری نقش‌دار است که در دهه‌ی ۱۹۸۰ م. در بوکان کردستان پیدا شد. والات با مقایسه‌ی آنها با ریتون‌های مشابه از این منطقه، زمان ساخت این اشیا را در حدود ۵۳۹–۵۸۹ پ.م. تخمین زده است.[۱] نقشی مشابه بر گور کوروش نیز نقش شده است.[۲] بنابراین کوروش در جامعه‌ای بالید و بزرگ شد که دین زرتشتی و آیین مهر– ناهید پیشاپیش در آن با هم درآمیخته بودند.

پس، ترکیبی که در این بند از فروردین‌یشت می‌بینیم، در نمادهای هنری ایران غربی نیز نمایان می‌شود. شش کرده‌ی انباشته از نام‌ها در فروردین به روشنی بخشی بسیار کهن‌تر از باقی متن هستند که در اصل دو فهرست زرتشتی و غیرزرتشتی از پهلوانان باستانی را شامل می‌شده‌اند. این دو سیاهه توسط ویراستاری با افزوده شدنِ نام مدیوماه با هم جمع بسته شده‌اند. این اتفاق باید در حدود میانه‌ی قرن ششم پ.م. و هم‌زمان با دوران ظهور کوروش انجام پذیرفته باشد. بنابراین هم‌زمان با ظهور کوروش، جنبشی دینی نیز آغاز شده که با دیدی تجدیدنظرگرایانه به منابع اوستایی باستانی می‌نگریسته و در پیِ تلفیق پهلوانان مهری و زرتشتی بوده است. این کار در یکی از مراکز دینی کهن که زبان اوستایی در آن رایج بوده انجام پذیرفته و کسی که این کار را کرده هنگام اتحاد این دو سلسله از جنگاوران، همدستی‌شان را پیش‌درآمدِ چیرگی نیروهای اهورایی بر هفت کشور دانسته است. این داستانِ پادشاهِ هفت کشور به سنتی مهرپرستانه تعلق دارد و برای نخستین بار در داستان کیکاووس دیده می‌شود که مانند تمام پهلوانان پیشازرتشتی در روایت‌های بعدی هم‌چون شاه–پهلوانی گناهکار بازنموده شده است.

[1] Vallat, 2000: 29.
[2] Stronach, 1971: 155-158.

بنابراین، بندِ یادشده از فروردین‌یشت، بر خلاف نظر سودآور، بافتی سیاسی ندارد و به دوران داریوش اشاره نمی‌کند. این متن دلالتی اساطیری دارد و به امکان ظهور نجات‌بخش در قالب کوروش مربوط می‌شود. مضمون آن را می‌توان با *کتاب اشعیای نبی* مقایسه کرد که به همین ترتیب ظهور پادشاهی برانگیخته‌شده توسط خداوند را نوید می‌دهد که سراسر زمین را فتح خواهد کرد. این متن با اشاره‌ی روشن به زمان زایش زرتشت، تأکید بر نام شاگرد او مدیوماه، و پافشاری بر نام سه سوشیانس، آشکارا، این شاهِ نوظهورِ دارنده‌ی پشتیبانی مهر و اپام‌نپات (هورمزد) را همان ناجیِ یادشده در سنت زرتشتی می‌داند. اشاره‌ی مورد نظر سودآور به درستی زمان تولد زرتشت را با این واقعه مربوط می‌سازد، اما اگر در کنار بقیه‌ی متن و به ویژه با توجه به نام سوشیانس‌ها خوانده شود، نشان می‌دهد که نویسنده ظهور پادشاه هفت کشور را در چارچوبی هزاره‌گرایانه می‌دیده است. بنابراین اشاره‌ی اولیه به زایش زرتشت و این که شاگردش مدیوماه وظیفه‌ی انتقال دین را بر عهده گرفته، مقدمه‌ای است بر فهم قالبی هزاره‌گرایانه از تاریخ که شاهی اهورایی قرار است در آن ظهور کند و بر آشوب چیره شود و با پشتیبانی مهر و اپام‌نپات بر هفت کشور حکمرانی نماید. این به نظرم نشانه‌ای است بر این که در زمان خودِ کوروش به هزار سال فاصله میان این پیامبر ایرانی و چیرگی این شاهنشاه پارسی قایل بوده‌اند.

۲. اما آیا به راستی کوروش زرتشتی بوده است؟ اگر چنین بوده چه دلیلی داشته که مهر نیز به همراه اپام‌نپات – که نسخه‌ای مهری از اهورای بزرگ (وارونا یا اهورامزدا) است – ستوده شود؟ و چرا سیاهه‌ی پهلوانان مهری نیز در فروردین‌یشت گنجانده شده‌اند؟ از سوی دیگر، اگر کوروش زرتشتی نباشد این نگاه هزاره‌گرایانه به او چه معنایی

دارد؟ برای آن که در مورد کوروش به نتیجه‌ای مستدل برسیم، باید نخست شواهد و داده‌های موجود را در مورد او بازبینی کنیم و بعد با توجه به کردار وی داوری نماییم.

امروز در مورد دین شاهنشاهان هخامنشی دو دیدگاه متفاوت و رقیب وجود دارد. برخی هخامنشیان را شاهنشاهانی زرتشتی دانسته‌اند و برخی دیگر ایشان را پیروانِ ایزدان باستانی ایرانی دانسته‌اند. به این ترتیب، دو قطبی مهمی وجود دارد که در یک سر آن، تمام شاهنشاهان هخامنشی زرتشتی پنداشته می‌شوند و در قطبِ دیگر همه‌شان به ادیان باستانی ایرانی پایبند می‌نمایند. پژوهشگران را می‌توان بر مبنای این که نسبت به این دو قطب چه داوری‌ای داشته باشند، بر طیفی خطی کنار هم چید. هم‌چنین دیدگاه‌ها در مورد شاهان گوناگون هخامنشی متفاوت است. یعنی بیشتر نویسندگان زرتشتی بودنِ داریوش و خشایارشا را می‌پذیرند، اما مثلاً در مورد کوروش تردید دارند.

یک راهِ نزدیک شدن به مسأله‌ی دین کوروش، آن است که از زمینه‌ی اجتماعی‌اش آغاز کنیم و بپرسیم که پارسیان و کل مردم قلمرو انشان و شوش در دوران زمامداری او چه دین و آیینی داشته‌اند؟ خوشبختانه داده‌های به نسبت زیادی از دوران هخامنشی باقی مانده که تا حدودی این تصویر را برای‌مان روشن می‌سازد. بهترین منبعی که در این مورد در دست داریم، لوح‌های تخت‌جمشید است که وضع دین مردم را در قلب قلمرو کوروش به فاصله‌ی یکی دو نسل پس از او نشان می‌دهد.

در کتیبه‌های تخت‌جمشید نام ایزدان ایلامی مانند هومبان و ناپیریشا بسیار بیشتر از اهورامزدا دیده می‌شود.[۱] در این لوح‌ها می‌بینیم که کلیدواژگان دینی پارسی باستان و ایلامی سخت با هم درآمیخته است و به طور مشترک

---

[1] داندامایف، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۳۴۰.

برای اشاره به آیین‌هایی دینی به کار گرفته می‌شود که ممکن است تباری ایلامی یا پارسی داشته باشند. در کل، دو نام برای اشاره به موبدان و روحانیان کاربرد دارد. ایشان یا مَکوریش/ مَگوش (مغ) خوانده می‌شوند و یا شَتین که لقبی ایلامی برای کاهن است. از مرور این لوح‌ها برمی‌آید که برخی از شتین‌ها نام‌هایی پارسی دارند و بیشترشان پریستارِ خدای آسمانِ ایلامی یعنی هومبان هستند. در متن‌های دو زبانه می‌بینیم که شتین به همتای اکدی‌اش ترجمه می‌شود، اما مغ مترادفی در زبان‌های آرامی و اکدی ندارد و به شکل وام‌واژه می‌آید. نکته‌ی غریب این که برخی از این مغ‌ها – مثلاً مردی به نام پیرشامردَه که انباردار و تاجر غله است – شغل‌هایی زمینی و عادی دارند.[۱]

در بسیاری از لوح‌ها فهرست خوراک‌هایی ثبت شده که برای اجرای مراسمی به نام لَن به کاهنان تحویل شده است. هم مغ‌ها و هم شتین‌ها این سهمیه را دریافت می‌کرده‌اند. با وجود این، مراسم یادشده ماهیتی زرتشتی نداشته است. لن نامی ایلامی است که «از پیش فرستادن» یا «پرستش» معنی می‌دهد و به شکلی از نذر خوراک در مراسم دینی اشاره می‌کند. در هر مراسم از این دست تنها یک قلم خوراک – آرد، غله، خرما یا شراب – پیشکش می‌شده است و شکل آن شباهتی با آیین‌های زرتشتی ندارد. در این میان به مراسم دَئوسَه هم اشاره‌هایی هست که همان مراسم زرتشتیِ زَئوتر است. مراسمی دیگری که نامش در لوح‌ها آمده، بَکَه‌دَئوش است که همان بَگَه‌دَئوشیَه در پارسی باستان است و یعنی «نذر کردن برای شفاعت بغان»[۲].

---

[1] بویس، ۱۳۷۵، ج. ۱: ۲۰۰–۱۹۶.

[2] بویس، ۱۳۷۵، ج. ۱: ۲۰۳–۲۰۰.

بیشترین ارجاع به نام خدایان در لوح‌های تخت‌جمشید به اهورامزدا مربوط نمی‌شود، بلکه به هومبان ایلامی و عداد کنعانی تعلق دارد. هر دو این ایزدان در این الواح با لقبِ خدای بزرگ ستوده شده‌اند. در این میان نام اهورامزدا هم دیده می‌شود ولی معمولاً همراه با ایزدان دیگر آریایی از او یاد شده است. مثلاً می‌بینیم که کسی به نام اَپریکاشتین ۱۶ ماریش شراب دریافت کرد و آن را برای مراسم اهورامزدا و میترابغ و شیموت و آریارمنه مصرف کرد.[1] در این میان نام برخی از خدایان ناشناخته باقی مانده است. مثلاً ارجاع‌هایی به ایزدی به نام «تورما» وجود دارد که ممکن است همان «دوروا»ی اوستایی، یعنی زروان، باشد یا نباشد.[2]

در عین حال در لوح‌های تخت‌جمشید به نام‌های زیادی هم برمی‌خوریم که با عناصری زرتشتی مانند اَرتَه، وهومنه و خشتره ساخته شده‌اند، اما در عین حال نام‌هایی مانند رشن‌داد (رَشنوداتَه) و رامن و دامی‌داد (دامیداتَه) نیز وجود دارند.[3] با مرور نام‌های هخامنشیان می‌توان به تصویری از درون دربار پارس‌ها نیز دست یافت. می‌دانیم که ویشتاسپ در حدود سال ۵۸۰ پ.م. زاده شده است و نامی زرتشتی دارد، یعنی به احتمال زیاد نامش را به یاد آن شاهِ مقدسِ حامی زرتشت برگزیده‌اند. فرزند او داریوش که در ۵۵۲ پ.م. متولد شد نامی غیرزرتشتی دارد. اما داریوش در حدود ۵۱۰ پ.م. نام یکی از فرزندانش را ویشتاسپ گذاشت که زرتشتی بود و او نیز در حدود سال ۴۹۰ پ.م. به نوبه‌ی خود نام زرتشتی پشوتن را برای پسرش (نوه‌ی داریوش) برگزید.

[1] بویس، ۱۳۷۵، ج. ۱: ۲۰۴.

[2] بویس، ۱۳۷۵، ج. ۱: ۲۰۵.

[3] بویس، ۱۳۷۵، ج. ۱: ۲۰۸.

از سوی دیگر کوروش – هم‌چون داریوش – نام نخستین فرزندش را بنا بر سنت آریایی کهن انتخاب کرد. نام کمبوجیه که بر پسر بزرگ و پدر کوروش نهاده بودند، هم‌چون خودِ کوروش، نام یکی از قبیله‌های بزرگ و مقتدر ایرانی‌زبان است که رد پایش را در گوشه‌ی جنوب شرقی ایران‌زمین و نواحی شمالی هند می‌بینیم. به همین ترتیب، نام فرزند بزرگ داریوش از آتوسا خشایارشا است که نامی سلطنتی و وابسته به سنت نام‌گذاری مادها به شمار می‌رود. در عین حال کوروش نام فرزندان بعدی‌اش را در چارچوبی زرتشتی انتخاب کرد. نام دختران کوروش، یعنی آتوسا و ارته‌ستونَه (یعنی ستون راستی)، نام‌هایی زرتشتی هستند که اولی به نخستین گرونده‌ی درباری به زرتشت و دومی به مهم‌ترین ارزش اخلاقی زرتشتی (ارته/ اشه) اشاره می‌کند. اگر نام راستین بردیا اسپندداد بوده باشد، وی را نیز باید به این مجموعه افزود و این فرزندان همه باید در دهه‌ی ۵۵۰ پ.م. زاده شده باشند.

بر مبنای این داده‌ها روشن می‌شود که بزرگ‌زادگانِ پارسی، گویی از سنتی پیروی می‌کرده‌اند که طبق آن نام پسر بزرگ‌شان می‌بایست از فهرستی سنتی و درباری برگزیده شود. کوروش نام کمبوجیه و داریوش نام خشایارشا را در رعایت این سنت برگزیده‌اند و نامِ خود داریوش و کوروش نیز قاعدتاً در همین چارچوب انتخاب شده است. اما نام سایر فرزندان می‌توانسته آزادانه انتخاب شود. در خاندان هخامنشیان گرایشی روشن وجود دارد تا نام‌های این فرزندان دیگر را با نگاه به سنت زرتشتی انتخاب کنند. این گرایش به طور مشخص در دهه‌ی ۵۵۰ پ.م. نمایان می‌شود و از دوران زمامداری داریوش به بعد قوت می‌گیرد. بر این اساس می‌توان حدس زد که آشنایی و محبوبیت آیین زرتشت در میان پارس‌ها در اواسط قرن ششم پ.م. آغاز شده است. با وجود این، از مدارک تخت‌جمشید برمی‌آید که بدنه‌ی مردم هنوز در دوران داریوش زرتشتی نبوده‌اند و این شاهِ پیرو اهورامزدا نیز با رواداری کامل از برگزاری آیین‌های متنوع‌شان پشتیبانی می‌کرده است.

اگر چنین باشد، خودِ این نکته به تنهایی نشانگر آن است که زرتشت نمی‌توانسته به سده‌های ششم و هفتم پ.م. مربوط باشد. چون در مورد زادگاه و اقلیم زندگی او – ایران شرقی – تردیدی نداریم و در جهان باستان ناممکن بوده دینی که در میان قبایل کوچ‌گرد اوستایی‌زبانِ خوارزم یا سیستان ظاهر می‌شود، بی‌درنگ به ایران غربی منتقل شود و در عرض چند سال علاقه‌ی طبقه‌ی اشرافی پارسی را به خود جلب کند. این را می‌توان با آیین درباریِ پرستش مهر و ناهید که توسط اردشیر دوم تأسیس شد مقایسه کرد. این آیین که در زمانی بسیار دیرتر پدید آمده بود و پشتیبانی دربار هخامنشی و قدرت متمرکز سیاسی و نظام ارتباطات پیشرفته‌ی پارس‌ها را هم در پشت خود داشت، تنها پس از صد سال از شوش و بابل و هگمتانه به افسوس و سارد رسید و در آن‌جا باب شد. به همین ترتیب، دین یهودی سازماندهی‌شده توسط داریوش و زروبابل نزدیک به ۱۵۰ سال زمان نیاز داشت تا با پشتیبانی تمام این متغیرها در اورشلیم جایگیر شود و در عصر اردشیر دوم به عنصر دینی نیرومندی در منطقه تبدیل شود. باز در همین راستا می‌توان گسترش کیش مسیحیت در دوران امپراتوری روم را مثال زد که برای انتقال از فلسطین و سوریه به رم و جایگیر شدن در میان طبقه‌ی نخبه‌ی سیاسی به سیصد سال زمان نیاز داشت. فاصله‌ی بابل تا سارد یا اورشلیم تا رم از فاصله‌ی بلخ یا زرنگ تا انشان کمتر است و در میانه‌ی راه دوم کویر بزرگ ایران هم وجود دارد که از دیرباز اختلالی در ترابری جمعیت‌های انسانی محسوب می‌شده است. با توجه به این داده‌ها، اگر وضع ارتباطات و شیوه‌های ترابری عصر پیشاهخامنشی را در نظر بگیریم، به این نتیجه می‌رسیم که دین زرتشتی برای انتقال از ایران شرقی به ایران غربی و جایگیر شدن در میان نخبگان پارسی به دست کم سه تا چهار قرن زمان نیاز داشته است.

بسیاری از نویسندگان، زرتشتی شدن پارس‌ها را به تأثیر مادها منسوب ساخته‌اند. اما شواهد بازمانده از سیر تحول آیین زرتشت نشان می‌دهد که این آیین ابتدا در ایران شرقی (بلخ و خوارزم و سیستان) شکل گرفته و بعد در

اوایل هزاره‌ی نخست پ.م. در ری پایگاهی دینی و مرکزی تبلیغی به دست آورده و تنها پس از آن به ایران غربی منتقل شده است. شواهد بسیاری در دست است که نشان می‌دهد مادها در عصر هخامنشی هم‌چنان به ترکیبی از دین باستانی آریایی‌ها و ادیان محلی گوتی و ایلامی پایبند بوده‌اند و به ویژه دین مهر در میان‌شان رواجی تمام داشته است. به شکلی که بعدتر هم تمام ادیان مسلط را با رنگ‌وبویی مهرپرستانه در میان خود بازتولید کردند و این را حتا در آیین اهل حق و باورهای یزیدیان امروزین نیز می‌توان بازجست. از این رو، این که پارس‌ها زرتشتی‌گری را از ایشان دریافت کرده باشند بسیار بعید است. از سوی دیگر، بویس به درستی اشاره کرده که پارس‌ها با مردم رخج و زرنگ (سیستان و بلوچستان) پیوندی نزدیک داشته‌اند و این منطقه احتمالاً به همراه شهرهای بلخ و ری نخستین مراکز جمعیتی جهان بوده که دین زرتشتی را به طور گسترده پذیرفته است.

شواهدی هم در دست داریم که نشان می‌دهد دین زرتشتی پیش از ظهور کوروش در دایره‌ای وسیع گسترش می‌یافته و تا آناتولی نیز رفته بوده است. از کسانتوس لیدیایی نقل شده که وقتی کرزوس، شاه لودیه، هنگام شکست خوردن از کوروش تصمیم گرفت خودکشی کند و بر فراز هیمه‌ای رفت و دستور داد تا آن را آتش بزنند، «*مردم دچار هراس‌های خرافی شدند... چون در آن هنگام سخنان زرتشت به یادشان آمد... که به قول ایرانیان آلودن آتش یا سوزاندن مردگان را ممنوع ساخته بود*»[1]. اگر این گزارش درست باشد نشان می‌دهد که در دوران کرزوس نه تنها قبیله‌های ایرانی مانند اسپرده‌ها در آناتولی مستقر شده بودند، که جمعیت بزرگی از ایشان به دین زرتشت نیز گرویده بوده‌اند. اما این نفوذ باورهای ایرانی تنها به دین زرتشتی محدود نبوده است، چنان که کتیبه‌ای تدفینی در شهر آچی‌پایام

[1] Clemen, 1920: 30-31.

در ترکیه یافت شده که به یونانی برای گور مردی یونانی نوشته شده و در آن کسانی که به این گور آسیب برسانند «به حکم خدایان یونانی و پارسی» (Θεοι Ελληνων και Περσων) نفرین شده‌اند.[1]

داده‌هایی دیگر نیز وجود دارد که نشان می‌دهد جمعیت بزرگی از پارسیان در دوران هخامنشی هم‌چنان به ادیان باستانی پایبند بوده‌اند. مثلاً یونانیان گزارش کرده‌اند که پارسیان هنگام مرگ شاه یا درگذشت یکی از بزرگان‌شان زاری و گریه می‌کردند و گیسو و ریش خود را می‌بریدند و موی دم اسبان را کوتاه می‌کردند و لباس عزا بر تن می‌کردند،[2] و این‌ها همه با رسوم زرتشتی در تضاد است. در عین حال رسم خاموش کردن و برافروختن مجدد آتش به هنگام مرگ شاه و فریادِ «شاه مرد» که برمی‌آوردند،[3] احتمالاً بازمانده‌ای از نوعی آیین پرستش نیاکان و فروهرها بوده است.

از سوی دیگر نام ماه‌های پارسی باستان به ایزدانی ارجاع می‌دهد که زرتشتی نیستند، و بنابراین دست‌کم در زمانی که داریوش بیستون را می‌نوشت، بخش عمده‌ی جمعیت آریایی ایران غربی هم‌چنان به دین ایزدان باستانی پایبند بوده‌اند. نام ماه‌ها در این تقویم نشان می‌دهد که با گاه‌شماری خورشیدی و ماه‌هایی شمسی سر و کار داریم، اما اسم این ماه‌ها هیچ تأثیری از دین زرتشتی نپذیرفته است. در این تقویم، مهرماه به نام بغ (لقب مهر) خوانده می‌شود و ماه آذر هم به افتخار آتور (ایزد آتش) نام‌گذاری شده است. دی ماه احتمالاً به خاطر نحس بودنِ ایزدِ متولی آن اَنامَک (بی‌نام) خوانده می‌شود و هیچ نشانی از امشاسپندان یا نام خودِ اهورامزدا در ماه‌ها به چشم نمی‌خورد.

---

[1] Robert, 1978: 277-286.

[2] هرودوت، کتاب سوم، بند ٦٥؛ کتاب نهم، بند ٢٤ و پلوتارک، اسکندر، ٧٢، ٢.

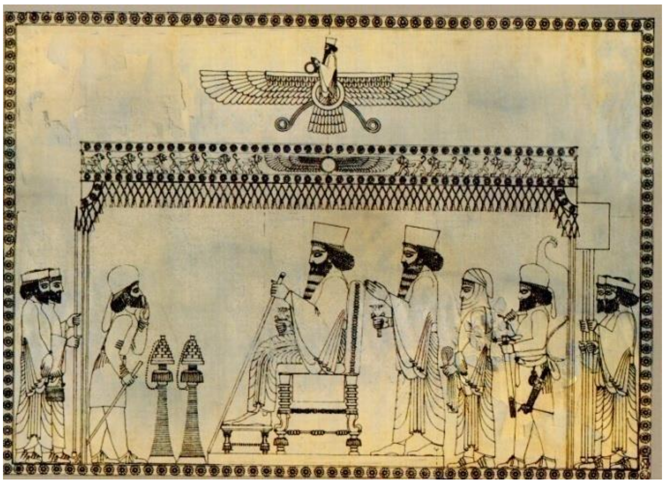
[3] Diodor, 17, 114.

از جمع بستن تمام این داده‌ها می‌توان دریافت که در زمان ظهور کوروش، دین زرتشتی سابقه‌ای چند قرنی داشته است، در حدی که می‌شده برای تبلیغاتی سیاسی و هزاره‌گرایانه تاریخ زندگی وی را به هزار سال پیش از کوروش منسوب دانست. این دین در دوران یادشده در قلمرو وسیعی از ایران شرقی تا آناتولی گسترش می‌یافته، اما بیشتر در میان طبقه‌ی نخبه‌ی پارسی و قبیله‌ها و گروه‌هایی خاص نفوذ داشته است. بخش بزرگی از مردم ساکن فارس و خوزستان هم‌چنان خدایان کهن خود را می‌پرستیدند و تا چند قرن بعد نیز به همین حال باقی ماندند. احتمالاً اوضاع در سایر بخش‌های ایران‌زمین نیز چنین بوده است. یعنی پیروان دین زرتشت به شکلی مسالمت‌آمیز در میان پیروان سایر ادیان می‌زیسته‌اند و منش‌هایی را به ایشان آموزانده و منش‌هایی دیگر را از آنها وام می‌گرفته‌اند.

در این زمینه، می‌توان پرسش از دین کوروش را بار دیگر طرح کرد. این که کوروش با سنت زرتشتی آشنا بوده و این دین را می‌شناخته، به سادگی با توجه به نام فرزندانش، ادعای سیاسی‌اش مبنی بر نجات‌بخشی و برقراری داد و اشه، و گزارش‌های فراوان در مورد همکاری‌اش با مغان اثبات می‌شود. اما پرسش ما آن است که خودِ کوروش، گذشته از آشنایی و بهره‌مند شدن از منش‌های زرتشتی، به این دین پایبند بوده یا نه؟

در میان پژوهشگران معاصر این گرایش وجود دارد که کوروش را زرتشتی بدانند. زنر که زرتشت را هم‌زمان با کوروش می‌داند، تمام شاهنشاهان هخامنشی را زرتشتی فرض کرده است. دلیل او آن است که تعبیرهایی که به خودانگاره‌ی یک زرتشتی مربوط می‌شوند با القاب منسوب به شاهان هخامنشی سازگاری دارند. مثلاً او صفتِ اهورَه–تْکَئیشَه (اهورا–کیش) را درباره‌ی داریوش و ویدیوَه (ضد دیو) را درباره‌ی خشایارشا با توجه به کتیبه‌های‌شان روا

می‌داند؛[1] سخنی که فاقد سند مستقیم در نبشته‌های پارسی باستان است و از سوی دیگر غیاب صفت‌های مشهور دیگری مانند مزدیسن (مزداپرست) و زَرَتوشْتری (زرتشتی) را در اسناد هخامنشی توضیح نمی‌دهد.



نقش اهورامزدا بر فراز سر داریوش بزرگ

پرشورترین مبلغ جدی این نظریه مری بویس است که می‌گوید تمام شاهان هخامنشی از جمله کوروش بزرگ زرتشتی بوده‌اند.[2] دلایلی که برای زرتشتی پنداشتن کوروش در دست داریم عبارت‌اند از: ابداع و رواج احتمالیِ آتشدان در پاسارگاد، رواج نام‌های زرتشتی در خاندان وی، و استفاده‌ی ماهرانه‌اش از اسطوره‌ی نجات‌بخش در جریان‌های سیاسی، و حضور شبکه‌ای نیرومند از مغان مبلغ که به نفع او فعالیت می‌کرده‌اند.

در این میان نشانه‌های باستان‌شناختیِ دال بر نفوذ آیین زرتشت در دوران کوروش اندک هستند. مهم‌ترین شاهد به سه آتشدان سنگی مربوط می‌شود که در پاسارگاد پیدا شده‌اند و از نظر طرح و شکل دقیقاً همان‌هایی هستند

---

[1] زنر، ۱۳۷۵: ۲۲۸.

[2] بویس، ۱۳۷۵، ج.۱: ۷۸-۶۷.

که بر گور داریوش در نقش‌رستم می‌بینیم. بویس به درستی این آتشدان‌های دایمی را، که در ضمن نقش عودسوز را هم داشته‌اند و برای نخستین بار در دوران هخامنشیان ابداع شدند، به عنوان نمادی از باورها و آیین‌های زرتشتی در نظر گرفته است.[1] اما این که آتشدان‌هایی زرتشتی در پاسارگاد ساخته شده و مورد استفاده بوده، بدان معنا نیست که کوروش زرتشتی بوده است. این آتشدان‌ها می‌تواند به جمعیت زرتشتی این شهر مربوط باشد یا توسط ایشان به دربار راه یافته باشد، بی‌آن‌که بر اعتقاد قلبی کوروش به این دین دلالت کنند.

در مقابل، داده‌های متنی فراوانی وجود دارد که پشتیبانی کوروش از اصول دینی زرتشتی را نشان می‌دهد و به ویژه بیان می‌دارد که مبلغان و هواداران او در سرزمین‌های گوناگون در چارچوبی زرتشتی به جهان می‌نگریسته‌اند. چنان که در کتاب *تاریخ کوروش هخامنشی* نشان داده‌ام، ادعای سیاسی کوروش و افق بلندپروازی‌اش کاملاً با آنچه تا آن زمان در ادبیات سیاسی وجود داشته، متفاوت بوده است. دلیل این ادعا اتفاقاً کتیبه‌ی حقوق بشر کوروش نیست که البته بسیار جالب توجه و مهم است، اما در امتداد دیگر متن‌های میان‌رودانی قرار دارد. سند اصلی در این زمینه به انعکاس تصویر وی در متن‌های دینی و تاریخی اقوام تابع مربوط می‌شود. در این منابع کوروش هم‌چون مردی مقدس بازنموده شده که توسط خداوندی بزرگ (و ترجیحاً یکتا) برگزیده شده تا نظم و آرامش و دادگری را بر کل جهان برقرار سازد. این که تصویری مشابه را در منابع یونانی، بابلی، عبرانی و احتمالاً اوستایی می‌بینیم، تصادفی نیست و به حضور و کارآیی شبکه‌ای نیرومند از مبلغان و هواداران فرهیخته‌ی کوروش در میان اقوام گوناگون دلالت دارد که تصویری پرداخته و رسالتی نیرومند و بی‌سابقه را به وی منسوب می‌کرده‌اند.

---

[1] بویس، ۱۳۷۵، ج.۱: ۸۴-۸۳.

درخشش چهره‌ی کوروش در منابع دینی احتمالاً بدان خاطر بوده که شکلی از بازسازی دین زرتشتی در عصر او آغاز شده است. مسیر اصلی این بازسازی دینی احتمالاً به ماهیت و صفات خداوند مربوط می‌شده است. کمابیش از دوران اوست که می‌بینیم در ایران شرقی خداوند را با نام یزدان یا ایزد می‌شناختند که مشتقی از یَز/ یَد است و پریستاری و قربانی کردن را می‌رساند. اما در ایران غربی نام بغ رواج بیشتری داشت[۱] که با بخشش و بخت در زبان امروزین هم ریشه است و ایزدی قدرقدرت و دهنده‌ی نعمت‌ها و تعیین‌کننده‌ی سرنوشت را بازمی‌نمایاند.

تردیدی در این نکته نیست که بدنه‌ی این بازسازی دینی ماهیتی یکتاپرستانه داشته است و فلسفه‌ی زرتشتی را در خود بازمی‌تاباند. مثلاً یکی از این مبلغان اشعیای نبی است که آثارش در کتاب مقدس یهودیان به یادگار مانده و برای نخستین بار در عهد عتیق از ایزدی یکتا و قدرقدرت یاد می‌کند که گرانیگاه هستی و آفریننده‌ی همه چیز است. در واقع، تا پیش از اشعیاء، یهوه هم‌چنان خدایی حسود و سختگیر در زمینه‌ای چند خدایی است که هم حضور و وجود ایزدان دیگر را به رسمیت می‌شناسد و هم از این که قوم برگزیده‌اش ایشان را بپرستند برآشفته می‌شود. تازه در *کتاب اشعیاء* است که این خدا از مرتبه‌ی مهم‌ترین و ارجمندترین ایزد در میان خدایان برکنده می‌شود و به مرتبه‌ی ایزدی یگانه دست می‌یابد. برای دیدنِ این تحول به این بندها بنگرید:

و خداوند به موسی خطاب کرد و گفت: به بنی‌اسرائیل بگو هر کس از بنی‌اسرائیل یا از بیگانگانی که در اسرائیل مسکن گزیده‌اند، از فرزندان خود (قربانی) به (ایزدِ بعل) مولوک بدهد، البته باید کشته شود و قوم زمین او را

---

[1] لوکوک، ۱۳۸۶: ۱۶۹–۱۶۸.

با سنگ سنگسار کنند. و من روی خود را به ضد آن شخص برخواهم گرداند و او را از میان قومش منقطع خواهم کرد، زیرا که از ذریت خود به مولوک داده است تا مکان مقدس مرا نجس سازد و نام مرا بی‌حرمت سازد.[1]

و یهوه بعد از ساخته شدن معبد اورشلیم به سلیمان چنین می‌گوید: « *اما اگر شما و پسران شما از متابعت من روی برگردانید و اوامر و فرایضی را که به پدران شما دادم نگه ندارید و رفته خدایان دیگر را عبادت کنید و سجده‌شان نمایید، آن‌گاه اسرائیل را از روی زمینی که به ایشان دادم منقطع خواهم ساخت...* »[2].

این را مقایسه کنید با سخن اشعیای نبی: « *من یهوه هستم که رقیبی ندارم، پدیدآورنده‌ی نور و آفریننده‌ی ظلمت، آفریدگار نیکبختی و بدبختی‌ام. من، یهوه، آفریننده‌ی همه‌ی این چیزها هستم* »[3].

روشن است که در دوران کوروش در ادبیات عبرانی چرخشی معنایی رخ داده و این همان است که پس از سه نسل به تدوین و استانده شدنِ منابع مقدس دین یهود می‌انجامد.

با وجود این، نباید نمونه‌ی دین یهود را بیش از حد مهم دانست و آن را نشانه‌ی کوروشی دانست که مبلغ دینی زرتشتی بوده است. دین یهود در ابتدای کار شاخه‌ای از یکتاپرستی مصری و آیین آتون بود، اما در عصر هخامنشی هم‌چون زیرمجموعه‌ای از باورهای وابسته به فلسفه‌ی زرتشتی تدوین شد و به شکل امروزین درآمد. از این رو، شباهت محتوای الاهیاتی *تورات* و *اوستا* به تأثیر پارسیان و یهودیانِ همکارشان مربوط می‌شود که تدوین *تورات* را

---

[1] *سفر لاویان*، باب ۲۰، آیه‌های ٤–۱.

[2] *کتاب اول پادشاهان*، باب ۹، آیه‌های ٦ و ۷.

[3] *کتاب اشعیاء نبی*، باب ٤۵، آیه‌ی ۷.

پشتیبانی و راهبری کردند و آن را بر اساس الگوی اوستایی ویراستند. این نکته را نباید از یاد برد که دین یهود با وجود یگانه‌انگار نبودن و باور به ایزدانِ رقیب، از همان ابتدای کار یکتاپرست بوده است. یعنی مرجع تقدس و پرستش را تنها یک خدا می‌دانسته است. آیین یهود با وجود ماهیت کاملاً متفاوتِ خدای یکتایی که در آن تصویر می‌شد، از برخی جنبه‌ها آمادگی جذب عناصر زرتشتی را داشته است. شواهدی هست که نشان می‌دهد تأثیر کوروش بر زمینه‌های غیریکتاپرست، که آمادگی و سابقه‌ی این باورها را نداشته‌اند، چندان هم زرتشتی نبوده است.

به عنوان نمونه در روایتی که کسنوفون از کوروش به دست داده، نشانی از یکتاپرستی زرتشتی یا نام اهورامزدا دیده نمی‌شود. با وجود این، از ایزدانی نام برده شده که ایرانی هستند یا همتاهایی ایرانی دارند. به عنوان مثال در این کتاب با هشت لقب متفاوت از زئوس یاد شده که احتمالاً منظور همان اهورامزداست. یک بار ارتباز به مهر سوگند می‌خورد[1] و به آتش مقدسی که در آتشدان می‌سوزد اشاره‌هایی وجود دارد.[2]

علاوه بر این، داده‌هایی که در مورد کردار کوروش و مراسم جاری در دربارش در دست داریم نشان می‌دهد که زرتشتیِ دین‌داری نبوده است. پیش از همه و مهم‌تر از همه این که سیاست کوروش و در کل هخامنشیان بر اساس کنترل نهادهای دینی و محدود ساختن ایشان استوار شده بود. این سیاستی بود که تا پیش از آن هنگام سابقه نداشت. یعنی هیچ دولتی در عصر پیشاهخامنشی را نمی‌شناسیم که به شکلی سازمان‌یافته در کار معبدها دخالت کرده و روندهای مالی‌شان را مورد حسابرسی قرار داده و در مواردی محدودشان کرده باشد.

---

[1] کسنوفون، *کوروپدیا*، کتاب هفتم، ۵، ۵۳.

[2] کسنوفون، *کوروپدیا*، کتاب نخست، ٦، ۱ و کتاب هفتم، ۵، ۵۷.

از همان ابتدای ورود پارس‌ها به بابل، با نوعی سیطره‌ی دیوان‌سالاری هخامنشیان بر نظام معابد روبه‌رو هستیم. پرستش‌گاه‌های بابلی که تا آن هنگام قرن‌ها بود هم‌چون نهادی مستقل از دربار و نظام حکومتی بابل وجود داشتند، زیر نظارت شهربان پارسی قرار گرفتند. در دوران کوروش شهربان بابل گوباروی پارسی بود و معبدها ناگزیر بودند به طور منظم در مورد شمار کارکنانِ درگذشته‌ی معبد و بردگان فراری به او گزارش دهند و در شرایطی که کسی از اموال معبد می‌دزدید یا در روند مصرف هدایا اختلاس می‌کرد، این گوبارو بود که کار دادرسی را به انجام می‌رساند. از دوران زمام‌داریِ داریوش بزرگ سندی در دست داریم که طبق آن فرمانداری پارسی به نام اوشتانو در اسفند سال ۵۲۱ (مارس ۵۲۰) پ.م. شرایط اجاره‌ی زمین‌های معبد را به کاهن اعظم معبد شهر سیپار و رئیس پرستشگاه ِابابار در این منطقه دیکته کرده است.[1]

در سراسر دوران هخامنشی این مداخله‌ی دربار در امور دینی را می‌بینیم. مداخله‌ای که معمولاً از جنس سازماندهی و حمایت بوده، اما چنان که به زودی خواهیم دید، گاه نقشی محدودکننده و حتا گاه مخالفت‌آمیز با برخی آیین‌ها هم پیدا می‌کرده است. این را باید در کنار این حقیقت دید که ادبیات و هنر درباری هخامنشیان و به همین ترتیب ایدئولوژی سیاسی‌شان به شکلی شگفت‌انگیز دین‌زدایی‌شده است و انبوه اشاره‌های دینی که تا پیش از کوروش در تمام فرهنگ‌ها باب بوده در این دوران غایب است. حتا در تخت‌جمشید که به دست زرتشتی‌ترینِ شاهنشاهان ساخته شده هم این اصل مصداق دارد. در کل، معماری هخامنشی نخستین نظام رمزگذاری فضای سیاسی در جهان باستان است که کاملاً از دلالت‌های دینی عاری است. گذشته از نقش فروهر و شاید آتشدان هیچ نماد دینی دیگری

---

[1] بوشارلا، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۳۳۳.

در سراسر نگاره‌ها و معماری‌های هخامنشیان دیده نمی‌شود. هیچ نمایشی از خداوند یا خدایان و نمادهای ایشان – که تا پیش از کوروش رواجی جهانی داشتند – در این آثار یافت نمی‌شوند و اگر از ایستادنِ شاهنشاه در برابر آتشدان بگذریم، حتا یک مغ یا روحانی و یک صحنه‌ی نیایش را در سراسر این آثار بازنمی‌یابیم. این‌ها همه بدان معناست که کوروش و جانشینانش با وجود حمایت از ادیان گوناگون و به راه انداختن جریان‌های دینی یکتاپرستانه، خود را در زمینه‌ی یک دین خاص محدود نمی‌دیده‌اند یا دست‌کم بر آن تأکید نداشته‌اند.

هخامنشیان، گذشته از کنترل و محدود ساختن قدرت معبدها، خودِ جریان معنایی ادیان را نیز هدایت و سازماندهی می‌کرده‌اند. این تلفیقِ ادیانِ هم‌خوان از بیرون، توسط خودِ کوروش آغاز شده است و مشهورترین موردش ترکیب مناسک و آیین‌ها و اساطیر دین یهود با فلسفه و هستی‌شناسی اخلاقی زرتشتی است. با وجود این، حدس من آن است که شکل دیگری از این ترکیب نیز در زمان کوروش آغاز شده، و آن به درآمیختن آیین مهر و دین زرتشتی مربوط می‌شده است. این فرآیندی بوده که احتمالاً از چند نسل پیش از کوروش در ایران شرقی آغاز شده و به تدوین منابع اوستای نو و به ویژه بازنویسی یشت‌ها انجامیده است. در دوران کوروش بوده که این تلفیق نیز به سرانجام رسید.

این بیرونی بودنِ موقعیت کوروش نسبت به ادیان، از سویی به او توانایی دستکاری و تلفیق و ترکیب منش‌های گوناگون را می‌داده و از سوی دیگر وی را به چهره‌ای مرجع و شخصیتی مقدس در بیشتر این ادیان تبدیل کرده است. با وجود این، به نظر من مهم‌ترین دلیل بر زرتشتی نبودنِ کوروش، باقی نماندن نام او در خاطره‌ی تاریخی موبدان راست‌کیش است. این نکته که کوروش و سایر شاهنشاهان هخامنشی در دین یهودی شخصیت‌هایی مقدس و تقریباً پیامبرگونه هستند، با توجه به مداخله‌ی اداری و حمایت عادی و ساده‌شان از دین یهود، و البته صورت‌بندی و تکوین

دین یهودِ یگانه‌پرست در دوران‌شان قابل توجیه است. به همین ترتیب، این حقیقت که نام اردشیر و زرتشت در اسناد مهرپرستان باقی مانده و مهرپرستان رومی این دو شخصیت را مقدس می‌دانستند، با توجه به تأثیر دینی دومی و نقش سیاسی اولی معقول می‌نماید. اما مطلقاً قابل توجیه نیست که شاهنشاهانی چنین بزرگ و تأثیرگذار، در فرآیند تکوین دین زرتشتی نقشی ایفا کرده باشند و بعد هیچ ردپایی از ایشان باقی نمانده باشد.

این در حالی است که اتفاقاً سنت دینی زرتشتی در حفظ تاریخ این دین و شرح رخدادهای سیاسی مربوط بدان بسیار خوب و دقیق عمل کرده است. یعنی از دوران کیانیان و بعدتر عصر ساسانی نشانه‌های زیادی باز مانده که نشان می‌دهد مغان نسبت به پیشینه و رخدادهای تاریخی مؤثر بر دین خود حساس بوده و آن را ثبت می‌کرده‌اند. این را می‌دانیم که یکی پنداشتنِ کی‌گشتاسپ کیانی با گشتاسپ پارسی، پدر داریوش، ناشی از نظیره‌سازی‌ای سطحی و ساده‌انگارانه بوده است. از این رو، نام امیرانی محلی مانند گشتاسپ و شاهانی متأخر مانند داریوش و اسکندر و بعدتر بلاش اشکانی و اردشیر بابکان در سنت زرتشتی با دقت حفظ شده است، و تنها در این میان نام کوروش است که غایب است. این غیاب را می‌توان به این شکل تفسیر کرد که دین زرتشتی در عصر هخامنشیان – مانند سایر دین‌های قلمرو شاهنشاهی هخامنشی – به شکلی مستقل و خودبنیاد مسیر رشد و توسعه‌اش را طی می‌کرده و با وجود آن که دربار هخامنشی را تحت تأثیر داده و برای کردارهای سیاسی کوروش منبع الهام بوده، چندان از آن تأثیر نپذیرفته است. گذشته از این استدلال‌های تاریخی، شواهد و مستنداتی هم در دست داریم که دست‌کم در مورد کوروش و فرزندش کمبوجیه غیرزرتشتی بودن‌شان را نشان می‌دهد. یک نمونه از آن، مراسم تدفین شاهِ درگذشته و تاج‌گذاری شاه جدید است.

شاه نو می‌بایست طی مراسمی باشکوه جسد شاه پیشین را تا گور همراهی کند. این کار چندان مهم بوده که جانشین شاه درگذشته را در جایگاه خویش تثبیت می‌کرده است. چنان که اسکندر نیز پس از مرگ داریوش سوم آن را با شکوه تمام برایش برگزار کرد و پیکرش را تا گور همراهی کرد و به این ترتیب، ادعای جانشینی خود را به ضرر اردشیر چهارم که در بلخ مدعی تاج‌وتخت بود به کرسی نشاند. گذشته از این، مراسمی سالانه برای بزرگ‌داشت شاهِ درگذشته انجام می‌شده که با قربانی جانوران همراه بوده و احتمالاً بازمانده‌ای از آیین پرستش نیاکان محسوب می‌شده است.

مراسمی که کمبوجیه برای بزرگ‌داشت کوروش در پاسارگاد انجام داد، در دوران جانشینانش بی‌تغییر باقی ماند و تا زمان ورود اسکندر به ایران‌زمین هم‌چنان اجرا می‌شد. در این مراسم جانورانی مانند گاو و اسب قربانی می‌شدند و از این رو بیشتر با آیین مهرپرستی مربوط بودند تا زرتشتی‌گری.[1] مری بویس اشاره کرده که قربانی کردن جانوران در آیین زرتشت امری پذیرفته‌شده بود و در میان زرتشتیان تا قرن نوزدهم میلادی نیز ادامه داشته است.[2] شواهدی در مورد باب شدنِ قربانی جانوری در آیین زرتشتیِ دوران ساسانی نیز وجود دارد. با وجود این، این که در آیین زرتشتی متأخر رسمی باب بوده، بدان معنا نیست که می‌توان آن را به هزار سال پیش از آن نیز تعمیم داد. توجه به این نکته اهمیت دارد که در تمام آثار دینی بازمانده از شاهانِ هخامنشی که گرایش زرتشتی نمایانی دارند – به ویژه داریوش و خشایارشا – هیچ نشانی از قربانی جانوری دیده نمی‌شود و در نگاره‌های کاخ‌های ساخته‌شده توسط این

[1] Arrian, Anabasis, VI, 29, 1, 4.

[2] بویس، ۱۳۸۸، ج. ۳: ۵۷–۵٦.

دو تن نیز تنها سوزاندن عود و برافروختن آتش در آتشدان را بازنموده‌اند که اتفاقاً نمونه‌ای بارز از مراسم پرستش زرتشتی است.

با تمام احترامی که برای بویس و آرای وی قایل هستم، گمان می‌کنم در مورد روا بودن قربانی جانوری در دین زرتشتی کهن اشتباه می‌کند و بدون دلیل و سند، رسمی متأخر را به دوران‌های گذشته نیز تعمیم می‌دهد.[1] اتفاقاً منابع اوستایی در تطابقی کامل با نگاره‌های تخت‌جمشید و آپادانا قرار دارند و در آنها هم هنگام شرح آیین‌های زرتشتی هیچ اشاره‌ای به قربانی جانوری دیده نمی‌شود و تنها به سوزاندن عود و کوبیدن هوم و ساختن پراهوم و خواندن سرود اشاره شده است. در مقابل، تنها در منابع اوستایی بازمانده از دوران پیشازرتشتی مانند مهریشت و آبان‌یشت و بهرام‌یشت است که به قربانی جانوری برمی‌خوریم و در این موارد نیز همواره نیایش به شیوه‌ی زرتشتی غایب است. بنابراین، گزارشی که گزاردنِ قربانی جانوری در آرامگاه کوروش را از عصر کمبوجیه تا پایان دوران هخامنشی نشان می‌دهد، در ضمن بر غیرزرتشتی بودنِ این آیین هم دلالت می‌کند.

مری بویس، به همین ترتیب، آرامگاه کوروش در پاسارگاد را نیز به خاطر این که از سنگ ساخته شده همانند دخمه‌های کنده‌شده در کوه نقش‌رستم می‌داند و آن را نیز نشانه‌ی زرتشتی بودن کوروش قلمداد می‌کند. دلیلِ این سخن که بارها و بارها در متن‌هایی گوناگون تکرار شده، آن است که از دید بویس سنگ آلودگی و پلیدی جسد را مهار می‌کند و از نشت کردن آن به بیرون و آلودن خاک جلوگیری می‌نماید. من نمی‌دانم این باور از کجا آمده که آلودگی نسو را می‌توان با دخمه یا تابوتی سنگی مهار کرد. نسو یا آلودگی مربوط به جسد در *وندیداد* – که احتمالاً

---

[1] Boyce, 1977: 157-161.

در دوران هخامنشیان تدوین شده – مهیب‌ترین پلشتی دانسته شده و برای زایل ساختن آن مراسمی پیچیده و دقیق به نام برشنوم وجود داشته که اتفاقاً ربطی به عایق‌کاری با سنگ یا هر پوشش دیگری ندارد و بیشتر با خواندن دعا و اجرای مناسک نیایش همراه است. پس این باورِ بسیار مرسوم که تابوت‌ها، گورها یا دخمه‌های سنگی در پاسارگاد و نقش‌رستم برای عایق‌سازی آلودگی جسد در چارچوبی زرتشتی نقش ایفا می‌کرده‌اند، هیچ شاهدی در درون منابع زرتشتی ندارد. به بیان دیگر، تاریخ‌نویسان اروپایی چون تمایل داشته‌اند شاهنشاهان هخامنشی را زرتشتیانی پاک‌دین به شمار آورند – و در مورد برخی از ایشان شواهدی هم برای این تمایل وجود داشته – تمام کردارهای ایشان را به نوعی تصور ساختگی از دین زرتشتی حمل کرده‌اند.

این سنن غیرزرتشتی را در مراسم تاج‌گذاری شاه نو نیز می‌توان دید. پس از تدفین شاه درگذشته، مراسم جلوس در پاسارگاد انجام می‌پذیرفت. این مراسم چنین بود که شاه به معبد ایزدبانوی جنگ (آناهیتا) می‌رفت و ردای کوروش را بر تن می‌کرد و شیرینی انجیری و دوغ می‌خورد و گیاه بنه را می‌جوید و شرابی آمیخته با شیر می‌خورد. پلوتارک که این مراسم را شرح داده، نوشته که این آیین در دوران پیشاهخامنشی وجود داشته و از زمان کوروش اجرا می‌شده است.[1] برخی از عناصر این آیین را امروز هم می‌توانیم رمزگشایی کنیم. پوشیدن ردای کوروش همان است که هم‌چنان تا امروز در قالب رسم گرفتن خرقه از استاد و پیر در سلسله‌های تصوف باقی مانده است و پوشیدن لباسِ شخصی روحانی را نشانه‌ی انتقال فره و تقدس می‌داند. خوردن شیرینی انجیری و دوغ و جویدن بنه احتمالاً اشاره‌ای است به دوران کوچ‌گردی پارس‌ها، و این نکته که تمام این مراسم در معبد آناهیتا انجام می‌شده سخت معنادار است.

---

[1] پلوتارک، *اردشیر*، ۳، ۲–۱.

چرا که در یشت‌ها نیز این آناهیتاست که با دریافت قربانی‌های جانوری کلان، پادشاهی را به پهلوانان اساطیری ایرانی ارزانی می‌دارد. شاید در این چارچوب است که هرودوت بدون اشاره به دین زرتشت نوشته که ایرانیان برای رودخانه‌ها تقدس قایل بودند،[۱] و کسنوفانس هم نوشته که انداختن آب دهان یا ریختن ادرار در رودخانه برای ایرانیان گناه محسوب می‌شده است.[۲]

پس، از آیین‌ها و مراسم درباری هخامنشیان، به ویژه بدان شکلی که در دوران کوروش بنیان نهاده شدند، زرتشتی بودن شاه نتیجه نمی‌شود. شکل این مراسم بیشتر به دین مهر–آناهیتا شباهت دارد. این که جانشینان کوروش برای مراسم بزرگ‌داشت او اسب قربانی می‌کردند[۳] با این سخن داریوش سازگار است که در کتیبه‌ای به بغداد (گاداتاس) گفته که پیشینیانش مهر و خورشید را می‌پرستیدند.[٤] این گزارش را هم در کنار این داده‌ها داریم که سرداران کوروش برای مهر و ناهید پرستشگاه‌هایی بنا کردند.[۵] بنابراین کوروش و کمبوجیه، اگر از بیرون نگریسته می‌شدند و بر مبنای مراسم و آیین‌های درباری‌شان مورد داوری واقع می‌شدند، به پارسیانی مهرپرست و پایبند به دین باستانی آریایی‌ها شبیه بوده‌اند. با وجود این، هسته‌ی مرکزی سیاست‌شان، فلسفه‌ی حاکم بر اخلاق و آرمان‌های‌شان، و الگوی کلی کردارشان سخت متأثر از سرمشق زرتشتی بوده است. کوروش، به عنوان بنیادگذار نخستین دولت جهانی، کسی

---

[1] هرودوت، کتاب نخست، ۱۳۸.

[2] کسنوفون، *کوروپدیا*، کتاب نخست، ۲، ١٦.

[3] Briant, 1996: 106-108.

[4] Soudavar, 2003: 108-111.

[5] Strabo, XI, 8, 4.; Bivar, 1998: 12-13.

بوده که کوشیده تا ترکیبی از آیین‌های مهرپرستانه و فلسفه‌ی نیرومند زرتشتی را رعایت کند و این همان روشی بوده که باعث شده پوسته‌ای از آیین‌های مهری بر روی هسته‌ای از باورها و سیاست‌های زرتشتی باقی بماند.

این پوشش مهری چندان با تار و پود عقاید فلسفی زرتشتی درآمیخته بود که وقتی شاخه‌ای از آن به آناتولی و بعدتر روم منتقل شد، تشخیص بخش‌های زرتشتی یا مهریِ خالص در آن بسیار دشوار شده بود. یکی از نمودهای آیین مهر که در ابتدای کار ویژه‌ی جنگاوران و شهسواران پارسی بود، مرسوم شدنِ پرستش پهلوان- ایزدی به نام پرسئوس (پارسی) در مناطق یونانی‌زبان بود. در دولت‌های کوچک بازمانده از هخامنشیان که پس از تازش اسکندر هم‌چنان در آناتولی باقی بودند و شاهانی پارسی بر آنها حکومت می‌کردند، اهمیت پرستش پرسئوس و پیوندش با آیین مهر تا قرن‌ها پس از نابودی هخامنشیان باقی ماند. چنان که در شهر هیروسزار در دوران هلنی سکه‌هایی با نقش وی ضرب می‌شد و سکه‌های مهرداد پونتی هم پرسئوس را در حالی که کلاه مهری بر سر دارد نشان می‌دهد. نمادپردازی‌ای که در این سکه‌ها به کار گرفته شده تا مدت‌ها در سرزمین‌های همسایه هم‌چنان تداوم یافت، چنان که رومیان نیز بر سکه‌های‌شان پرسئوس و آرتمیس (آناهیتا) را نقش می‌کردند که بر فراز آتشدانی دست یکدیگر را می‌فشارند.[1] این ترکیبِ پرسئوسِ دارای کلاه مهری و آرتمیس آناهیتا که به رسم مهرپرستان با هم دست می‌دهند و به این ترتیب نیروهای‌شان را، در حضور آتشدانی زرتشتی، با هم درمی‌پیوندند کاملاً بافتی ایرانی دارد و در واقع همان تصویر اردشیر از اهورامزدا، مهر و آناهیتاست. به این ترتیب، رمزپردازی سکه‌های پونت و امیرنشین‌های پارسیِ آناتولی

---

[1] Robert, 1976: 23.

نشان می‌دهد که در این سرزمین شکلی از آیین مهر وجود داشته که با قهرمان‌پرستی یونانی و داستان پرسئوس گره خورده و در عین حال عناصر مهری و به ویژه پیوند وی با آناهیتا را حفظ کرده است.



راست: سکه‌ی تراکی از خرونسوس (۳۸٤–۳۳۸ پ.م.) با نقش‌های شیر و گردونه‌ی مهر که نماد میترا هستند.

چپ: سکه‌ی داتامَه، شهربان کیلیکیه، از تارسوس (۳٦۹–۳٦۲ پ.م) با نقش پرسئوس در کنار ناهید و آتشگاه.

گسترش آیین مهر پابه‌پای دین زرتشت نشانگر آن است که این دو آیین هم‌زمان با ادغام شدن در هم، در قلمروهای جغرافیایی گوناگون به اشکالی متفاوت با باورهای محلی ترکیب می‌شده‌اند. از دید بویس ایزد اولیه‌ی خورشید شمش بوده و این مغان پارسی بودند که برای مقابله با محبوبیت آیین شمش، مهر را در برابر او عَلَم کردند و صفت‌های شمش را به وی نسبت دادند.[1] این در حالی است که شمش در میان‌رودان ایزدی فروپایه‌تر از ماه (سین) بوده است و اتفاقاً صفت‌های جنگاورانه و اقتدار چشمگیرِ مهر را نداشته است. این صفت‌های مهر در میان ایزدکده‌ی

[1] بویس، ۱۳۷۵، ج. ۱: ٤٦.

فرهنگ‌های جنوب غربی ایران‌زمین به ویژگی‌های هوتران ایلامی شباهت دارد که هم جنگاور و نیرومند است و هم حامی عدل و داد و در میان ایلامیان نیز خداوندی بزرگ دانسته می‌شده است. از نظر جغرافیایی هم پذیرفتنی‌تر است که فرض کنیم مهرِ ایرانی نخست در زمان درآمیختن پارسیان و ایلامی‌ها و مادها و گوتی‌ها با این ایزد ایلامی یکی شده و بعدتر برخی از صفت‌هایش را به شمش داده است. اگر بخواهیم او را با ایزدان میان‌رودان مقایسه کنیم، بیشترین شباهت را میان او و آشور – خدای خورشیدِ شمال میان‌رودان – می‌بینیم که رگه‌های نیرومندی از عناصر آریایی را در خود حمل می‌کند و احتمالاً از خودِ آیین مهرِ باستانی، بدان شکل که در میان میتانی‌ها رواج داشته، باقی مانده است.

در هم آمیختگی کیش‌های مهر و ناهید هم یک کانون یگانه نداشته و احتمالاً در چند مرکز همسایه در ایران‌زمین تحقق یافته است. بویس معتقد است که در میان‌رودان بین دو جلوه‌ی سیاره‌ی ناهید تمایز قایل بوده‌اند و این دست‌کم با برخی از اسناد بابلی و یونانی هم‌خوانی دارد که ستاره‌ی بامدادی و شامگاهی را دو اخترِ متفاوت در نظر می‌گیرند. از دید بویس بابلی‌ها ستاره‌ی شامگاهی را مادینه و ستاره‌ی بامدادی را نرینه می‌دانسته‌اند. به این ترتیب، خطای هرودوت که میترا را با ناهید یکسان می‌داند نیز توجیه می‌شود. به گمان بویس، هرودوت هنگام ارتکاب این اشتباه به نام آشوری ناهید – مولیسّو، همتای نین‌لیل یا ایشتار – نظر داشته و آن را به شکل مولیتّا (μυλιττα) یونانی

کرده و بعد آن را با میترا درآمیخته است.[1] ناگفته نماند که مولیسو نامی عمومی برای ایشتار یا ناهید بوده و در سراسر نواحی غرب زاگرس رواج داشته است.[2]

این روند تلفیق و در هم آمیختن تنها به کیش مهر منحصر نبوده که در مورد سایر ایزدان باستانی ایرانی مانند تیشتر نیز دیده می‌شود. در میان‌رودان ایزدبانوی نانا همسرِ ایزدی بود به نام «نابو» که فرزند مردوک دانسته می‌شد و حامی کاتبان و آورنده‌ی خط و نوشتار محسوب می‌شد. این ایزد از این نظر با توتِ مصری و هرمسِ بعدیِ یونانی شباهتی داشت. مدارک تاریخی نشان می‌دهد که نابو در ایلام نیز پرستیده می‌شده است و چنین انگاره‌ای از او وجود داشته است. در اواخر قرن ششم پ.م، که پارسیان بر سپهر ایلام غلبه یافتند، کاتبان ایلامی‌نویسِ پارسی‌شده نابو را با ایزد تیر یا تیری همتا گرفتند. از این روست که در اسناد تخت‌جمشید بارها به نام تیرداد برمی‌خوریم و بخش بزرگی از این افراد تباری ایلامی دارند.[3]

منابع یونانی و عبرانی به روشنی نشان می‌دهند که در دوران نخستین شاهان هخامنشی نوعی دین درباریِ متمایز از دین‌های دیگران وجود داشته است. هرودوت به خدایان خاندان سلطنتی (تِئوی باسیلِئیوی/ θεοι βασιλειοι) اشاره کرده[4] و این تعبیر برای خدایان دولتی ایرانی در آثار پلوتارک[5] و یوستینوس[6] نیز دیده می‌شوند. بنابراین می‌توان

[1] بویس، ۱۳۷۵، ج. ۱: ٤٧.
[2] بویس، ۱۳۷۵، ج. ۱: ٤٨.
[3] بویس، ۱۳۷۵، ج. ۱: ٤٩.
[4] هرودوت، کتاب سوم، ٦٥ و کتاب پنجم، ۱۰٦.
[5] Plutarch, Ethics, 338.
[6] Justin, XI, 15.

پذیرفت که کوروش و جانشینانش، موازی با تأسیس دولتی جهانی و سازماندهی و مدیریت آن، در اندیشه‌ی تأسیس دینی فراگیر و عمومی نیز بوده‌اند که از تلفیق و ترکیب عناصرِ نیرومندِ تمام ادیان مهم ناشی شده باشد. این سیاست به ظهور ادیان چند رگه و وام‌گیری‌هایی گسترده در سپهر فرهنگی منتهی شد که مهم‌ترین و پایدارترین دستاوردش پیکربندی مجدد دین زرتشتی، دین یهودی و احتمالاً دین بودایی بود.

۳. کمبوجیه، به عنوان فرزند خلف کوروش، دقیقاً همین سیاست را ادامه داده است. کوتاه بودنِ دوران زمام‌داری او باعث شده که نتوانیم برداشتی دقیق در مورد عقاید دینی‌اش داشته باشیم. اما نشانه‌هایی از او در دست داریم که همگی در امتداد سیاست کوروش قرار دارد. او هنگام حمله به مصر از هوادارای نخبه‌ترین دانشمندان و کاهنان مصری برخوردار بود و پس از ورود به مصر مانند دانشجویی رازهای این دین را از وجاهورسنه آموخت، آشتی و دوستی میان ادیان متفاوت را برقرار ساخت و از بی‌احترامی به خدایان مصری جلوگیری کرد و با وجود این، دایره‌ی قدرت پرستش‌گاه‌های مصری را محدود ساخت و کنترلی شبیه به سایر استان‌ها را بر معابد این قلمرو تحمیل کرد.

چنان که گذشت، تردیدی در این مورد وجود ندارد که کمبوجیه در مصر هم‌چون فرعونی مشروع و نیکوکار رفتار کرد و از چنان پایگاه مردمی و محبوبیتی برخوردار بود که بتواند بی‌درنگ پس از فتح مصر به کشورگشایی و گسترش دادن مرزهای این سرزمین بپردازد. او گاو آپیس را بنا بر سنت مصری دفن کرد، با کاهنان مصری رای‌زنی

می‌کرد،[1] اندرزهای وجاهورسنه را برای احترام به معابد مصری پذیرفت، و ترتیبی داد تا سربازان ایرانی به حریم پرستش‌گاه‌ها تجاوز نکنند. دقت و همراهی او با سنن مصری بود که باعث شد بعدها هرودوت فرض کند که به رسم مصریان با خواهرش ازدواج کرده است، و داستان پیوند خونی او با فرعون‌های باشکوه پیشین را بازگو نماید.[2]

با وجود این، شواهدی هست که نشان می‌دهد کمبوجیه در مصر جهان‌گشایی بیگانه نبوده که برای همسان‌سازی با فرعون‌های پیشین بکوشد. برعکس، برخی از رفتارهای او نشان می‌دهد که از درون چارچوب اخلاقی و شاید دینی خاصی به امور می‌نگریسته و ارتباط خویش با معبدهای مصری را بر این اساس تنظیم کرده است. ساخت قدرت از دیرباز در مصر بر اساس سه رکنِ معبد، ارتش مصر و فرعون سازمان می‌یافت. معبدهای ایزدان گوناگون با الگویی سلسله‌مراتبی با هم مربوط بودند و همگی زیر نظارت و حمایت فرعون قرار می‌گرفتند که خود ایزدی زنده و تجسم‌یافته در کالبدی مادی پنداشته می‌شد. فرعون، در مقابل پشتیبانی همه‌جانبه‌ی ایدئولوژیک از معابد، وظیفه داشت تا با دستیاری ارتش به تاخت‌وتازهای فصلی در سرزمین‌های همسایه بپردازد و با برده‌گیری و غارت مردم همسایه منابع مادی و نیروی کار مورد نیاز معابد را فراهم آورد.

با ورود کمبوجیه به صحنه، برای نخستین بار در تاریخ مصر، فرعونی غیرمصری بر این سرزمین حاکم شد که هم ارتباطی اندام‌وار با خدایان مصری برقرار نمی‌کرد و هم به حضور ارتشی غیرمصری پشتگرم بود. تردیدی در این حقیقت وجود ندارد که کمبوجیه پیوندهای اصلی میان فرعون و معبد را حفظ کرده و بر آن تأکید داشته است. با

---

[1] هرودوت، کتاب سوم، بند ٦٤.

[2] هرودوت، کتاب سوم، بند ٢.

وجود این، او بر خلاف فراعنه‌ی لیبیایی یا نوبه‌ایِ قدیمی، مصری نشد و به آیین مصریان نگروید و در دل بافتار باورهای این سرزمین حل نشد. او و جانشینانش همواره به صورت پارسیانی بازنموده شده‌اند که به مصریان احترام می‌گذارند و دوستدارشان هستند، اما ایزدی متفاوت – از عصر داریوش به بعد، اهورامزدا – را می‌پرستند و مرکز اقتدارشان در شوش – و نه ممفیس– قرار دارد.

تاخت‌وتاز کمبوجیه در مرزهای جنوبی و غربی مصر نشان می‌دهد که بدنه‌ی مردم مصر و در نتیجه ارتش مصری، این فرعون بیگانه و نوآمده را به رسمیت پذیرفته بوده‌اند. چون عملیات نظامی یادشده بدون همراهی ارتش مصر انجام‌شدنی نبوده است. با این همه، چنین می‌نماید که معبدهای مصری به این سادگی این فرعون جدید را نپذیرفته باشند. چنان که نشان دادم، شواهد زیادی وجود دارد که در هنگام حمله‌ی کمبوجیه به مصر تبلیغات سیاسی و دینی شدیدی به نفع او در این سرزمین انجام می‌شده است. مبلغان او باید همان مغان و حکیمان دوره‌گردی بوده باشند که از دوران کوروش در مصر فعال بوده‌اند. با وجود این، رنگ‌وبوی بسیاری از این روایت‌ها مصری می‌نماید و معلوم است که پارسیان موفق شده بودند در آستانه‌ی حمله به مصر بخشی از معبدهای بومی را با خود همراه سازند. وقتی کمبوجیه مصر را گشود، سنت عمومی رفتار فرعون‌های مصری را رعایت کرد و به معبدها احترام گذاشت و مراسم مهم را سرپرستی کرد و حتا چندان در آموختن راز و رمز انباشته‌شده در نظام کاهنان مصری کوشید که وجاهورسنه او را هم‌چون شاگردی مستعد در این زمینه قلمداد کرد. با وجود این، احتمالاً کمبوجیه با برخی از سنن مصری سر ناسازگاری داشته است.

صد سال پس از فتح مصر، پادگان ایرانی مستقر در الفانتین، که از یهودیان تشکیل شده بود، در اسناد خود به این نکته اشاره کردند که کمبوجیه برخی از معبدهای مصری را تعطیل کرده بود و دیودوروس[۱] و استرابو[۲] نوشته‌اند که او به حساب و کتاب درآمد معبدها رسیدگی کرد و برخی از عایدات‌شان را محدود ساخت. همین منابع گفته‌اند که کمبوجیه سه معبد مهم در شهرهای هلیوپلیس تِب و ممفیس را تعطیل کرد و اموال‌شان را مصادره نمود.

شواهد باستان‌شناختی بازمانده از تِب نشان می‌دهد که در این‌جا تخریب و ویرانی‌ای در معبدهای عصر کمبوجیه رخ نداده و بنابراین گزارشِ غارت و درهم شکسته شدن آنها توسط پارسیان دروغ است. اما احتمالاً کمبوجیه با برخی از معبدهای مصری اختلافی داشته است که بعدتر به این داستان‌ها دامن زده است. دست‌کم یک سند به زبان دموتیک از دوران کمبوجیه پیدا شده که در آن شاهنشاه هخامنشی دستور داده سهمیه‌ی الوار و هیزمی که طبق سنت به معابد ایزدان مصری داده می‌شد به طور مستقیم به آنها داده نشود و ابتدا به اداره‌ای در مصر بالا تحویل شود و بعد از حسابرسی از این مرکز در میان معبدها پخش شود.[۳] این سند به خودی خود نشانگر محدود ساختن درآمد معبدها نیست، اما سازماندهی و حسابرسی‌شان را نشان می‌دهد. این را هم باید در نظر داشت که اصولاً سیاست هخامنشیان محدود ساختنِ اقتدار بی‌حدوحصر مراکز دینی و ترکیب کردن نفوذ و حضور آیین‌های رقیب در یک نظام حقوقی یک‌دست و بافت مدنیِ مدیریت‌شده بود. امری که به ویژه در مورد معبدهای دیرینه و بسیار مقتدر مصری می‌بایست

[1] Diodor, I, 46, 4; 95, 4.
[2] Strabo, XVII, 1, 27.

[3] لوید، ۱۳۸۸، ج. ۳: ۱۰۹–۱۰۸.

با مقاومت کاهنان مواجه شده باشد. خاطره‌ی ناخوشایند بازمانده از کمبوجیه که در منابع یونانی انعکاس یافته نیز باید توسط همین کاهنان ثبت و منتقل شده باشد.

با این همه، کمبوجیه را می‌توان نماینده‌ی گرایش دینی روادار، تلفیق‌گرا و در عین حال محدودکننده‌ی قدرت معابد دانست که کوروش بنیان‌گذارش بود. پس از او برادرش بردیا و خویشاوندش داریوش از این مسیرِ تأسیس‌شده توسط کوروش خارج شدند. داده‌های مربوط به مهرپرست بودنِ بردیا را پیش از این هنگام شرح کشمکش او و داریوش ذکر کردم. رویارویی بردیا و داریوش را شاید بتوان درگیری دو جناح تندرو و دو قطب مقابل هم در این طیفِ دینیِ نوظهور قلمداد کرد. اشاره‌ی داریوش در مورد اختلاف نظر کمبوجیه با برادرش بردیا شاید ماهیتی دینی داشته باشد، و این می‌تواند بدبینی داریوش نسبت به سرورش کمبوجیه را نیز توجیه کند. بردیا و داریوش که به نسلی جوان‌تر از پارس‌های اصیل‌زاده تعلق داشتند، دیدگاهی دین‌مدارتر از کوروش و کمبوجیه را در ذهن می‌پختند. بردیا احتمالاً به سرِ مهرپرست این دینِ تلفیقیِ سلطنتی تعلق داشته و داریوش نماینده‌ی قطبِ زرتشتی‌اش محسوب می‌شده است. جنگ میان این دو، گذشته از کشمکش میان دو سیاست اقتصادی و سیاسی متمایز، نبردی دینی هم بوده است و از این روست که داریوش تا این پایه بر نقش دروغ در این جنگ‌ها پافشاری می‌کند.

گفتار سوم: دین داریوش بزرگ

۱. هر چند داریوش در ابتدای کار شوری دینی را از خود ظاهر می‌ساخت و به ویژه در نبشته‌ی بیستون در ظاهر یک زرتشتی تمام‌عیار ظاهر شده بود، اما به تدریج در دوران سلطنتش دگرگونی‌هایی را از سر گذراند و به سرعت به همان جایگاهی بازگشت که کوروش بنیان نهاده و کمبوجیه حفظ کرده بود.

برای این که سیر تحول دین درباری در عصر داریوش را دریابیم، نخست باید به بیستون بنگریم. نبشته‌ی بیستون متنی بسیار مهم و تعیین‌کننده است که شیوه‌ی برخوردمان با آن، در تفسیر نهایی‌مان از کردارها و دستاوردهای داریوش تأثیری به سزا بر جای می‌گذارد. نویسندگان گوناگون به اشکال متفاوت با این متن برخورد کرده‌اند. مثلاً برخی – به نظرم با بی‌دقتی و دانشی اندک – آن را روایتی حماسی و نسخه‌ای رونویسی‌شده از جنگ‌نامه‌های هند و ایرانی کهن دانسته‌اند.[1] جریان اصلی تاریخ معاصر آن را هم‌چون سندی تاریخی و متنی دقیق مورد توجه قرار داده و چنان که در همین کتاب نشان دادم، بی‌تردید این متن از نظر دقت ثبت رخدادها بی‌سابقه و بی‌نظیر است و داده‌هایی بسیار گران‌بها را در مورد حکومت بردیا و جریان‌های منتهی به تاج‌گذاری داریوش در اختیارمان می‌گذارد.

در این میان، یک نگاه دیگر به بیستون، بازخوانی آن در مقام متنی دینی و آیینی است. برخی از نویسندگان مانند ویندفور به این متن هم‌چون سندی دینی و رمزنگاری‌ای نجومی و گاه‌شمارانه نگریسته‌اند و آن را طوری تفسیر

---

[1] بالسر، ۱۳۸۸: ۳۹۷–۳۸۵.

کرده‌اند که گویی تمام رخدادهای آن بر مبنای داده‌هایی اسطوره‌شناختی تدوین شده است.[1] این برداشت که محتوای تاریخی متن را نادیده می‌انگارد و آن را به باورهایی نجومی یا دینی فرو می‌کاهد، به نظرم افراطی و نادرست است. چرا که به قیمت نادیده گرفتن برخی از داده‌ها، نظم‌هایی نجومی را از برخی دیگر استنتاج کرده و آن‌گاه با انکار اهمیت بخش‌های نادیده انگاشته‌شده، کل متن را به رمزگانی نجومی فرو می‌کاهد. اما وجود این نگاه افراطی، نباید باعث شود که رمزگان دینی و نجومی بیستون را نادیده بگیریم.

این را می‌دانیم که صخره‌ی بیستون که این نبشته بر آن حک شده، از دیرباز و احتمالاً از عصر ایلامی‌ها کوهی مقدس بوده است. نام پارسی آن – بغستان – نشانگر آن است که آریایی‌ها آن را با بغ یا مهر مربوط می‌دانسته‌اند و این که کوه یادشده در مرز سرزمین ماد – کانون آیین مهر در جهان باستان – قرار دارد نیز معنادار است. این که داریوش در این کوه متن خود را نگاشته، معنادار است. پیش از این نشان دادم که به احتمال زیاد بردیا پسر کوروش رهبری دینی و شاید پیامبری با گرایش مهرپرستانه بوده که به دست داریوش در روز جشن مهرگان کشته شده است. هم داریوش او را مادی نامیده و هم پس از مرگش مردم ماد بیشترین مقاومت را در پذیرش حاکمیت داریوش از خود نشان دادند.

شواهد زیادی هست که نشان می‌دهد سرزمین ماد در این هنگام از مراکز مهم مهرپرستی بوده و چه بسا که بخشی از مقاومت مادها در برابر داریوشِ زرتشتی، انگیزه‌ای دینی داشته باشد. حدس من آن است که داریوش در این متن تثبیت چیرگی خویش بر مادها – و در ضمن با شیوه‌ای کوروشی – هم‌رنگ شدن با ایشان را آماج قرار داده باشد.

---

[1] ویندفور، ۱۳۸۸: ۴۲۳–۳۹۹.

این را از آن‌جا درمی‌یابیم که داریوش در کتیبه‌ی بیستون اشاره‌های فراوان و عیانی به نمادهای مهری دارد. جنگاوری که قاعدتاً باید پس از کشتن شاهی با گرایش مهری و سپاس‌گزاری از اهورامزدا، با نمادهای ایزدِ مهر دشمنی بورزد، هم کتیبه‌ی مهم خود را بر صخره‌ی بغستان نوشته، هم بارها و بارها در متن به تقدس عدد هفت – که سنتی مهرپرستانه است – اشاره کرده، و چنان که از روایت هرودوت برمی‌آید، جشن تاج‌گذاری خود را هم‌زمان با مهرگان برگزار می‌کرده است.

گذشته از این موارد بیرونی، در درون متن هم اشاره‌های مهری اندک نیستند. داریوش پهلوانی است که در روز مهرگان دروغ را با دست خود می‌کشد. این مردِ جنگاور بر دشمنی غلبه می‌کند که گوماتا (گاو– اندیش) نام دارد. این تصویر ما را به یاد مهرِ گاوکش می‌اندازد. داریوش با شش پهلوان همراه است و دسته‌ای را رهبری می‌کند که شمارشان در نهایت به هفت تن می‌رسد. در کتاب *اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی* نشان داده‌ام که این الگوی هفت‌تایی از باور به تقدس عدد هفت برخاسته که خاستگاهی مهری دارد. این سنت که هفتمین ماه سال و هفتمین روز ماه به مهر تعلق داشته باشد نیز قاعدتاً از همین سنت برخاسته است. ترتیبی که در مورد نام‌گذاری ماه هنوز برقرار است و در مورد روز به خاطر افزوده شدن نُه عنصر زرتشتی به ابتدای ماه، به روز شانزدهم ماه جا به جا شده است.

در بیستون هم‌چنین بازی‌هایی با اعداد دیده می‌شود که تنها در سنت مهرپرستانه‌ی تقدس اعداد و سنت خویشاوندِ زرتشتی سابقه داشته است. روایت اولیه‌ی بیستون ٦٧ بند را در بر می‌گیرد که دقیقاً ٣٦٥/٢٥ سطر درازا دارد. نتیجه‌گیری در این بخش از بند ٥٢ آغاز می‌شود که شمار هفته‌ها در سال را نشان می‌دهد. در این بندها ٦٧ بار نام اهورامزدا آمده است. روایت متأخرتر که تا بند ٧٦ ادامه می‌یابد هم ٧٦ بار نام اهورامزدا و ٧٦ بار نام داریوش را در خود دارند. در متن هم‌چنین عدد ٩ بارها تکرار شده است، در حالی که در مورد تقدس این عدد در جهان باستان

برگه‌های زیادی در دست نداریم. اما در بیستون می‌خوانیم که شمار شورشیان نُه تن بوده که به دست نه سردار وفادار به داریوش شکست یافتند. نگاره‌ی نه تن از اسیران در بیستون نموده شده و شمار استان‌های شورشی نیز نه تا ذکر شده است. در حالی که یکی از آنها – مصر – اصولاً از دایره‌ی نبردها بیرون بوده و در روایت‌های تاریخی هیچ نشانی از نافرمانی در آن دیده نمی‌شود. به احتمال زیاد در مصر هم درگیری محلی کوچکی رخ داده و داریوش برای این که قرینه‌سازی با عدد ۹ کامل شود نام آن را نیز به هشت استان شورشی در دل ایرانشهر افزوده است.

دلالت بخش مهمی از این اعداد و قرینه‌سازی‌ها امروز برای ما ناشناختنی است. با وجود این، دو گزاره را در مورد کتیبه‌ی بیستون می‌توان پذیرفت. نخست آن که نویسندگان این متن از رمزگانی عددی و علایمی نجومی و گاه‌شمارانه برای تنظیم متن استفاده کرده و به این ترتیب نوعی متن جادویی را پدید آورده بودند که ترتیب و نظم خاصی از نام‌ها و شمارها را در خود جای داده است. چارچوب عمومی این نظم بر اساس باورهای نجومی و عددشناسانه‌ی مهرپرستان تدوین می‌شده است و به این ترتیب، گویی ارج نهادنِ صریح به اهورامزدا در این میان تلطیف شده و چه بسا که به نوعی همسان‌سازی اهورامزدا و مهر نیز اشاره می‌کرده است. دومین نکته، آن که نباید این اشاره‌ها و دلالت‌ها را بیش از حد بزرگ دانست و کل بیستون را متنی آیینی در نظر گرفت. این متنی است که دقیق‌ترین و روشن‌ترین و بی‌طرفانه‌ترین گزارش از بزرگ‌ترین و سرنوشت‌سازترین جنگ جهان باستان را به دست می‌دهد. این که نویسندگانش در تدوین آن قواعدی آیینی و رازورزانه را رعایت کرده‌اند، نباید باعث شود تا محتوای نبشته ناخوانده باقی بماند. رمزگان یادشده از همان ابتدا تنها برای گروهی اندک از دانایان به اسرار دینی و دانشمندان اخترشناسی و ریاضی‌دان روشن بوده است.

این که هدف اصلی از نگارش بیستون آیینی نبوده را از غیاب برخی از نمادها در آن می‌توان استنتاج کرد. مثلاً این نبشته بر صخره‌ای نقش شده که در جهت غربی- شرقی قرار گرفته است. اما داریوش در آن رو به باختر دارد. در حالی که در تمام آیین‌های مهرپرستانه و مشتق‌های زرتشتی و مانوی و مسیحیِ پس از آن جهت طلوعِ خورشید مقدس دانسته می‌شود و محراب و نمازگاه نیز در آن سو ساخته می‌شود. نگارندگان بیستون اگر تنها در پیِ ثبت اثری دینی بودند می‌بایست قاعدتاً تصویر آیینه‌ایِ بیستونِ کنونی را ترسیم کنند و داریوش را در حالی نشان دهند که رو به شرق دارد. بنابراین مثلاً این که صخره‌ی بیستون با افق خاور ۱۰ درجه انحراف جهت دارد، هیچ اهمیتی ندارد و نمی‌توان آن را نشانه‌ی «روز دهم از ماه بگیادی» دانست.[1] از سوی دیگر این تفسیر تا حدودی پذیرفتنی است که جهتِ واقعی قرارگیری پیکره‌ی داریوش بیشتر به سوی جنوب است و چهره‌ی اهورامزدا در برابرش به سوی شمال متوجه است و این شاید نشانه‌ی تقدس جهت جنوب و نحس بودن شمال در آیین زرتشتی باشد.

گذشته از این ویژگی‌های نمادین که با رمزگان مهرپرستانه هم‌خوانی دارد، محتوای معنایی بیستون بیشتر با آیین زرتشتی هم‌خوان است. تأکید بر نام اهورامزدا و اشاره به این که او بزرگ‌ترین ایزد است، به همراه پیوند روشن و عیانی که میان او و داریوش برقرار شده نشان می‌دهد که شخصِ داریوش خدای بزرگی به نام اهورامزدا را برتر از همه می‌دانسته و او را با کلیدواژگانی نزدیک به متن‌های اوستایی خالق زمین و آسمان و مردمان می‌دانسته است. از این رو، متن بیستون سندی است که زرتشتی بودنِ داریوش را اثبات می‌کند، هر چند نشان نمی‌دهد که به چه نسخه‌ای از این دین پایبند بوده است.

---

[1] ویندفور، ۱۳۸۸: ٤٢١.

تأکید داریوش بر رعایت اصول اخلاقی، دشمنی‌اش با دروغ و الگوی جغرافیایی جنگ‌هایش نشان می‌دهد که هوادارانش از شبکه‌ای گسترده از هواداران دینی مشابه در دل ایران‌شهر تشکیل شده بودند. غیابِ معنادارِ نقشِ خداوند و بی‌تأثیر بودنِ کنش او در سیر رخدادها نیز به اراده‌گرایی افراطی و انسان‌مداری‌ای می‌ماند که از آیین زرتشت استخراج‌شدنی است، هر چند در نسخه‌های بعدی روایت غالب از این دین نبوده است. این نکته که اعتقاد به اراده‌ی انسانی و خودمختاری رفتار بشری باوری زرتشتی بوده و از مجرای این دین در ایران‌زمین جایگیر شده را هم پژوهندگان استخوان‌دارِ ابتدای قرن بیستم[1] و هم نویسندگان امروزین[2] مورد تأکید قرار داده‌اند. در بیستون هم‌چنین تأکیدی بر اراده‌ی آزاد انسانی و نادیده انگاشتن دخالت نیروهای آسمانی در جریان‌های تاریخی دیده می‌شود. در این متن، بر خلاف نبشته‌های شاهان پیشین، خودِ اهورامزدا دست به هیچ کاری نمی‌زند و از مرتبه‌ی ایزدی فعال و کنشگر عزل شده و به مرتبه‌ی اصلی اخلاقی یا نیرویی فرارونده برکشیده شده است که تنها از داریوش پشتیبانی می‌کند و با کردارهای او موافقت دارد.

این برداشت اتفاقاً با آنچه در آیین زرتشتی کهن می‌بینیم هم‌خوان است و با روایت گاهانی از سیر امور گیتی شبیه است. بر این مبنا می‌توان با اطمینان داریوش را، هم در صورت (پرستش اهورامزدا) و هم در گوهر (باور به انسان‌خدامداریِ فلسفیِ زرتشتی)، پیرو این شخصیت فرهمند دانست. از همین جا نادرستی برخی از برداشت‌های شرق‌شناسان روشن می‌شود. مثلاً هوفمان ابتدا بدون دلیل یکی از رقیبان داریوش یعنی بهترداد را زرتشتی فرض کرده و بعد پیوند هواداران پارسی او با سیستان را نشانه‌ی رواج آیین زرتشتی در این دو مرکز دانسته و فرض کرده که

---

[1] Jackson,1928: 224.
[2] Schomp, 2009: 24.

پیروان وی از جرگه‌ی زرتشتیان این منطقه بوده‌اند. نیولی هم، با توجه به آن که زادگاه زرتشت را سیستان می‌داند، همین دیدگاه را نقل کرده و با آن موافقت کرده است.[1] در حالی که در مورد دین بهترداد هیچ سند دقیقی وجود ندارد و هواداران او در پارس و سیستان با هواداران داریوش در همین مناطق می‌جنگیده‌اند. یعنی همان طور که در بخش‌های پیشین نشان دادم هم پیروان داریوش و هم پشتیبانان بهترداد در سرزمین‌هایی که به جنگ مشغول بودند، از پیش مستقر بودند و چه بسا که بومی آن ناحیه محسوب می‌شده‌اند. از این رو، الگوی توسعه‌ی نبرد با بهترداد تنها نشانگر وجود پیوند جمعیتی میان سیستان و پارس است و نه چیزی بیشتر. یعنی از خودِ این داده‌ها نمی‌توان زرتشتی بودن بهترداد یا مردم سیستان را نتیجه گرفت. بگذریم که شواهد دیگری وجود دارند که سیستان را به عنوان یکی از مراکز آیین زرتشت معتبر می‌دانند و خودِ این گزاره را می‌توان پذیرفت، هر چند ربطی به بیستون و بهترداد ندارد. اتفاقاً همدلی بهترداد با بردیا و ادعای این که بردیاست، بیشتر نشانگر آن است که هم‌چون او به طیفِ مهرپرستانه‌ی تلفیق نوی عصر کوروش تعلق خاطر داشته است.

در بیستون تنها کشمکشی که احتمالاً ماهیتی دینی دارد به نبرد تن به تن داریوش و بردیا مربوط می‌شود، و شورش‌هایی که پیروان وی در ماد برانگیختند. مهرپرست بودن مردم ماد، ریشه‌دار بودن شورش در این ناحیه، و این که شورش ایشان دو نسل از رهبران را پوشش می‌دهد نشانگر آن است که رگ و ریشه‌ی اصلاحات بردیا از آن‌جا مایه می‌گرفته است. بر این مبنا می‌توان تنها جبهه‌ی دینی ملموس در بیستون را به مرز میان داریوش و سرسپردگان

[1] نیولی، ۱۳۸۷: ۱۸۰-۱۷۲.

اهورامزدا در برابر پیروان مادی بردیا مربوط دانست، هر چند شاید پیروان مشابهی در پارس و سیستان نیز وجود داشته باشند.

رمزگان به کار گرفته شده در بیستون نشان می‌دهد که داریوش در همان گرماگرم پیروزی‌هایش بر رقیبان، مدعی متحد کردن دوباره‌ی دو جناح دینیِ هوادار مهر و هوادار هورمزد در جنبش دینی معاصرش بوده است. در بیستون رمزگان مربوط به آیین مهر ماهیتی جاافتاده و استوار دارند و معلوم است که از سابقه و پیشینه‌ای شناخته‌شده برخوردارند. تقدس عدد هفت، صخره‌ی بغستان و بازی داریوش با مفهوم گوماتا/ گاو نشانگر آن هستند که باورهای مهرپرستانه و نمادهایش در این هنگام جا افتاده و تثبیت‌شده بوده‌اند. با وجود این، رمزگان مربوط به آیین زرتشت در این نبشته نوآورانه و تازه می‌نمایند. چنان که گفته شد، محتوای معنایی و چارچوب فلسفیِ زرتشتی در شکلی پخته و تکامل‌یافته در بیستون دیده می‌شود، اما چنین می‌نماید که در دوران داریوش این دین بخش مهمی از رمزگان و علایم مادّی بعدی خود را کم داشته است.

از این روست که داریوش در تصویر کردنِ نقش خود و خدای خود بر صخره‌ی بیستون، از سنت‌های محلی گوناگونی کمک گرفت که اتفاقاً بیشترشان به منطقه‌ی زاگرس تا قفقاز تعلق داشتند و دقیقاً بر ستون فقرات جغرافیایی مهرپرستان قرار می‌گرفتند. با وجود این، داریوش نمادها و رمزگان رایج در این منطقه را برگرفت و از آن برای بازنمودن اهورامزدا و علایم زرتشتی بهره جست.

با وجود اهمیت چشمگیر رمزگان مهرپرستانه و جهان‌بینی زرتشتی در متن بیستون، تأثیر دیگری که به ویژه در رمزپردازی دینی بیستون به روشنی دیده می‌شود، به سنتی هنری مربوط می‌شود که با دین مردم گوتیوم باستان و آشوری‌ها پیوند داشته است. داریوش در بیستون در حالتی بازنموده شده است که دقیقاً با آنچه در سرپل زهاب می‌بینیم

همسان است. کتیبه‌ی سر پل زهاب به شاهی گوتی به نام آنوبانینی مربوط می‌شود که در قرن بیست و چهارم پ.م. بر بخش عمده‌ی گوتیوم (مادِ بعدی) فرمان می‌راند و از آن‌جا به میان‌رودان تاخت و آن‌جا را فتح کرد. از این رو، موقعیت او تا حدودی به داریوش شباهت داشت که بر شورش ماد چیره شده بود و طغیان بابل را هم فرو نشانده بود. در این کتیبه، آنوبانینی که در دستی کمان و در دستی گرز دارد در برابر صفی از دشمنانش قرار گرفته و در برابرش ایزدبانوی ایشتار ایستاده است. این حقیقت که داریوش این صحنه را به عنوان قالب اصلی نبشته‌ی بیستون برگزیده، نشانگر تداوم سنتی فرهنگی در ناحیه‌ی گوتیوم- ماد است و خودآگاهی تاریخی پارسیان و تسلط‌شان بر تاریخ گذشته‌ی منطقه را نشان می‌دهد.



بالا: داریوش در نقش‌برجسته‌ی بیستون، پایین: آنوبانینی در نقش‌برجسته‌ی سر پل ذهاب

در هر دو تصویر عناصر مشابهی به چشم می‌خورند: شاهِ مسلح به کمان و ایستاده که یک پایش را پیش نهاده، دشمن اصلی شاه که زیر پای او افتاده، ردیف اسیران که دستان‌شان بسته شده، نماد ایزد یا ایزدبانو که در برابر شاه و بر فراز سر اسیران قرار دارد، و حلقه‌ای که در دست خداست و به سوی شاه برافراشته شده است.

با وجود این، تفاوت‌هایی معنادار هم در این دو نقش‌برجسته دیده می‌شود. مهم‌تر از همه این که در نگاره‌ی داریوش خداوند هم‌چون انسان بازنموده نشده و به نقش موجودی بالدار دگردیسی یافته است. به همین ترتیب، بر خلاف ایشتار که بندِ دو اسیر را در دست گرفته و آنها را نزد آنوبانینی می‌آورد نماد اهورامزدا در نبشته‌ی بیستون هیچ کاری انجام نمی‌دهد. تفاوت‌های دیگر هم اهمیت دارند: داریوش تنها نیست و به همراه نیزه‌دار و ترکش‌برش بازنموده شده است؛ او تنها در یک دست کمان دارد و دست دیگری که در نقش آنوبانینی به شکلی تهدیدکننده با گرزی مسلح شده، در او به حالت بخشش سرکشان یا احترام به خدا نیمه‌افراشته است؛ اسیران، بر خلاف نقش سر پل زهاب، برهنه و کوتوله نیستند هر چند از داریوش کوچک‌تر نموده شده‌اند؛ دست‌های اسیران را به شکلی دردناک از پشت و از آرنج به هم نبسته‌اند و دماغ‌شان سوراخ نشده و بندی از آن رد نشده است؛ بر خلاف نقش شاه گوتی، مدعیان سلطنت در بیستون زیرپای داریوش نیستند، بلکه در برابرش صف کشیده‌اند و لباس کامل و حتا کفش بر پا دارند؛ برعکسِ نقش گوتی که در آن اسیران برهنه کلاه بر سر دارند، در بیستون همه‌شان جز اسکونخای سکا سربرهنه هستند و این احتمالاً علامت آن بوده که قدرت از ایشان ستانده شده است؛ در کل دیدن نقش سر پل زهاب حسی از تحقیر و تمسخر شکست‌خوردگان و ابراز خشونت نسبت به ایشان را در ذهن متبادر می‌کند، اما نقش بیستون متین و آرام است و صحنه‌ی خشنی در آن وجود ندارد.

تأثیر فرهنگی مهم دیگری که معمولاً در مورد آثار داریوش نادیده انگاشته شده، به تمدن اورارتویی مربوط می‌شود. دولت اورارتو در ارمنستان و قفقاز کنونی قرار داشت و دایره‌ی نفوذش تا دریاچه‌ی اورمیه و دولت مانا – یعنی نیمه‌ی شمالی قلمرو مادها – امتداد داشت. این دولت در دو قرن نخستِ هزاره‌ی اول پ.م. مهم‌ترین نیروی سیاسی گوشه‌ی شمال غربی ایران‌زمین بود و رقیب دولت آشور محسوب می‌شد. بر مبنای آنچه از زبان و نام خدایان اورارتویی باقی مانده، می‌دانیم که این مردم تباری هوری و قفقازی داشته و آریایی نبوده‌اند. با وجود این، چنین می‌نماید که هم‌چون آشوری‌ها زیر تأثیر موج نخست کوچک آریایی‌ها به این منطقه قرار گرفته باشند چون عناصری از باورهای دینی آریایی در میان‌شان دیده می‌شود. هر چند این نشانه‌ها کمتر از آنچه در آشور می‌بینیم چشمگیر است.

چنین می‌نماید که بخش مهمی از نمادهای دینی و سیاسی هخامنشیان از اورارتوها وام‌گیری شده باشد. این امر چندان هم دور از انتظار نیست، چون مادها در واقع جانشینان اورارتوها بودند و قلمرو قفقاز را در اختیار داشتند و پیوند میان پارس‌ها و مادها هم که نیاز به توضیح ندارد. وام‌گیری‌های شاخص هخامنشیان از اورارتوها – با یا بی‌واسطه‌ی مادها – چند شاخه‌ی اصلی را در بر می‌گیرد. از سویی عبارتِ «چنین می‌گوید ... شاه» که در بیستون قالب ادبی پایه را تشکیل می‌دهد، به همراه عبارت‌های دیگری مانند «با حمایت...» – در عبارت‌های ارجاع‌دهنده به اهورامزدا – و هم‌چنین لقب «شاه شاهان»[1] و «شاه سرزمین‌ها»[2] خاستگاهی اورارتویی دارد. از سوی دیگر، ساختار معماری

[1] Szemerenyi, 1975:325.
[2] Wilhelm, 1986: 106-113.

نقش‌رستم از غار–گوری کنده‌کاری شده در کوه هُرهُر وام‌گیری شده است.[1] از همه مهم‌تر این که معبدهای برج‌مانندی مثل کعبه‌ی زرتشت و زندان سلیمان به احتمال زیاد از الگوی معبدهای این منطقه تأثیر پذیرفته‌اند.[2]

هم‌چنین نمادهای دینی کاملاً ایرانی مانند استفاده از شاخه‌ی برسم،[3] که در سنت زرتشتی پیشینه‌ای دیرینه دارد، و رسمِ بردن گردونه‌ای خالی، که حامل خدای بزرگ پنداشته می‌شده و یونانیان در رژه‌های پارس‌ها بدان اشاره کرده‌اند، در سنت‌های دینی اورارتویی پیشینه دارد. در دیوارنگاره‌ای از قفقاز نقش گردونه‌ای دواسبه که خالی از سرنشین است نقش شده که بر جسد دشمنان پیش می‌رود و کتیبه‌نگار آن را گردونه‌ی خَلدی – خدای بزرگ اورارتوها – دانسته است.[4] کالمایر که این شباهت‌ها را کشف کرده، چنین نتیجه گرفته که اقوام آریایی کوچنده به قفقاز و ماد و پارس با خویشاوندان‌شان در ایران شرقی اشتراکی دینی داشته‌اند و این شباهت‌ها نشانگر تبار مشترک است و نه وام‌گیری‌های بعدی، و این برداشت با توجه به الگوی گسترش جمعیت‌هایی آریایی در ابتدای هزاره‌ی نخست پ.م. و قدمت این عناصر دینی در ایران شرقی درست می‌نماید.

۲. اما مهم‌ترین عنصر دینی در بیستون، نقش موجود بالداری است که در برابر داریوش می‌بینیم. بویس این نماد را که امروز فَرْوَهَر خوانده می‌شود، نمادی از فرّه کیانی و قدرت شهریاری می‌داند و آن را با اهورامزدا بی‌ارتباط

---

1 زایدل، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۱۸۰.

2 Stronach, 1967: 278-288.

3 Calmeyer, 1975: 11-15.

4 Calmeyer, 1974: 49-77.

می‌بیند. دلیلش هم آن است که بال این نماد به شاهین شباهت دارد که همان پرنده‌ی وارغن است و در بهرام‌یشت نماد فره دانسته شده است.[1] برداشتی مشابه را در آثار ابوالعلاء سودآور نیز می‌توان دید. هم‌چنین کتاب‌های عمومی تاریخ ادیان نیز به تازگی این تعبیر را بیشتر به کار می‌برند.[2]

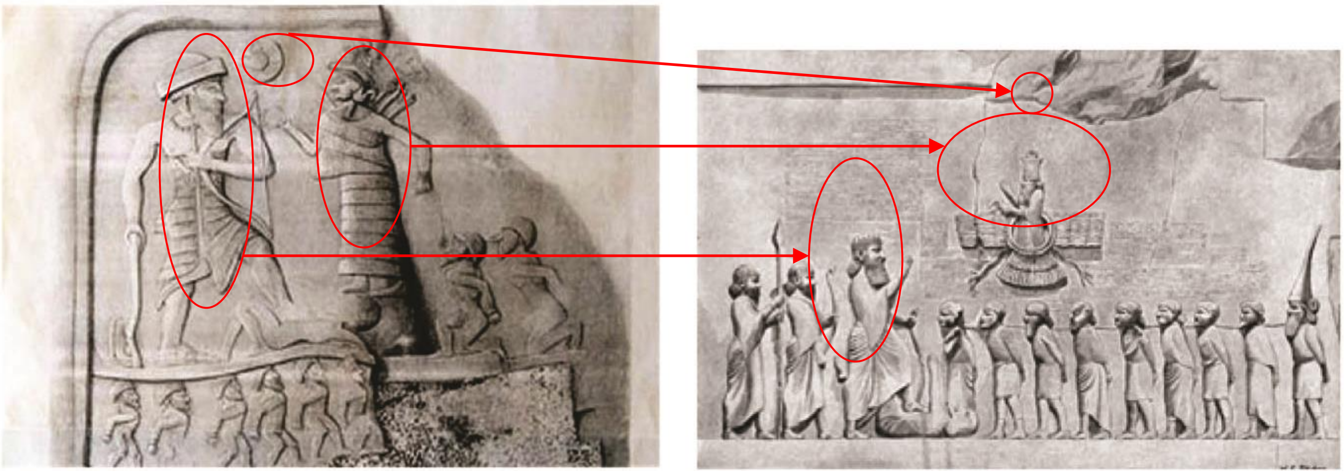
به گمان من تردیدی وجود ندارد که نقش فروهر نماینده‌ی مفهوم اهورامزداست. جایگاه تصویری او با جایگاهش در متن کاملاً سازگار است. او در متن همواره حضور دارد، بی‌آن‌که کاری انجام دهد، و تنها به خاطر پشتیبانی و همراهی‌اش با داریوش و پیمانی که با راستی دارد مورد اشاره است. نقش بالدار بیستون هم دقیقاً چنین است. دور از بقیه و بالای سرشان تصویر شده و حلقه‌ی پیمان و دستی اشارت‌گر را به سوی داریوش بالا گرفته است. این نقش با همین حالت در دیوارنگاره‌های ساسانی نیز دیده می‌شود و در آنها نیز با همین شکل حلقه را به دست شاه می‌دهد. بسیار بعید است که ساسانیان که خود را وارث هخامنشیان می‌دانستند و وارث سنت سیاسی‌شان بودند معنای این نماد را از یاد برده باشند و چیزی دیگر را جایگزینش ساخته باشند.

گذشته از این، با مقایسه‌ی نگاره‌ی بیستون و سرپل زهاب به سادگی درمی‌یابیم که نقش فروهر دقیقاً در همین جایی کشیده شده که در کتیبه‌ی گوتی به ایزدبانوی ایشتار اختصاص داشته است. حتا نقش ستاره‌ی ایشتار که نماد ایزدبانوست و در برابرش ترسیم شده نیز به صورت آرایه‌ای به تاج فروهر افزوده شده است.

---

[1] بویس، ۱۳۷۵، ج. ۱: ۱۵٤–۱۵۳.

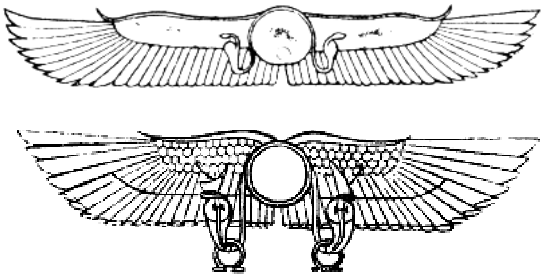
[2] Johnston, 2004: 612.



مقایسه‌ی نگاره‌های بیستون و سرپل زهاب

گذشته از این، کافی است سابقه‌ی نقش فروهر را در جهان باستان دنبال کنیم تا به این که آن را نماد خداوند می‌دانسته‌اند آگاه شویم. نیای باستانی این نماد در اصل نقش‌مایه‌ای مصری است که در اواخر هزاره‌ی سوم پ.م. در این سرزمین ظاهر شد و ایزدی خورشیدی را هم‌چون قرصی بالدار باز می‌نمود. شکل نخستین این نماد احتمالاً تقدس اقتدار فرعون و پیوند وی با خدای خورشید را بازنمایی می‌کرده است. کهن‌ترین نمونه از این نماد به عصر فرعون سنفرو در قرن ۲٦ پ.م. تعلق دارد. خاستگاه این نماد احتمالاً شهر اِدفو بوده است. در این شهر خدای شاهین‌گونه‌ی خورشید، یعنی هوروس، را به شکل گوی بالداری تجسم می‌کردند و بعدتر همین نماد را نشانه‌ی خدای بزرگ خورشید، یعنی رع- هاراختِه، دانستند.[1] بر همین مبنا، برخی از نویسندگان این علامت را بِهِدِتی[2] می‌نامند که از اسم‌های هوروس بوده است.

[1] Mayer, 1984: 189-236.
[2] Behedeti






بالا: شکل ساده‌ی خورشید بالدار؛ پایین چپ: شکل سلطنتی خورشید بالدار که در آن مارها تاج دارند و حلقه‌ی قدرت را حمل می‌کنند؛ پایین راست: نقش‌های معبد یی‌نِپی

این نماد از قرصی با بال گنجشک تشکیل شده که دو مارِ کبرای موسوم به اورئوس[1] از دو سوی آن آویخته بودند. این مارها گاه تاج بر سر داشتند و نماد پادشاهی در مصر بالا بودند. معمولاً دو شاخ بز از دو سوی این قرص بیرون زده بود و تمام این نمادها – مار، گنجشک و بز – در مصر برای بازنمودن ایزد خورشید کاربرد داشته‌اند.[2] ترکیب این نمادها در یک شکل انتزاعی چنان متعادل و از نظر زیبایی‌شناسی خوشایند بود که مصریان به سرعت از این

[1] uræus
[2] d'Alviella, 1894: 204.

علامت برای نمادگذاری معابد خود بهره جستند. محبوبیت این علامت چندان بود که آن را به نشانه‌ی چیرگی نور بر ظلمت بر دروازه‌ی معبد همه‌ی خدایان نقش می‌کردند و معتقد بودند خودِ ایزد توت آن را ابداع کرده است.[۱]

این نماد، بعد از عصر امپراتوری و دست‌اندازی مصریان به سوریه و فلسطین، از ابتدای هزاره‌ی دوم پ.م. در این منطقه‌ها نیز رواج یافت. آن‌گاه تا پانصد سال بعد در آناتولی و میان‌رودان گسترش یافت و به ویژه در میان نخبگان آریاییِ دولت هیتی و میتانی که آناتولی و شمال میان‌رودان را در اختیار داشتند، محبوبیت زیادی به دست آورد. در اسناد درباری هیتی، این نماد برای نمودن خدای خورشید به کار می‌رود و در یک مورد هم برای اشاره به پادشاه در مقام «خورشیدِ من» (SOL SUUS) کاربرد یافت که تقریباً «اعلی‌حضرت» معنی می‌داده است.[۲] قرص بالدار بعدتر برای آشوریان، که سنن دولت میتانی را به ارث برده بودند، باقی ماند اما در بابل هرگز رواج نیافت. مهرهایی از یهودیه‌ی سده‌های ششم و هفتم پ.م. به دست آمده که علامتی شبیه به این قرص بالدار را بر خود دارد و معمولاً با صلیبِ آنخ همراه است و نفوذ هنر مصری در فلسطین را نشان می‌دهد.[۳]







بالا چپ: نقش خورشید بالدار فنیقی با دو مار؛ راست: همین نقش به همراه درخت حیات؛ میان: نقش مشابهی از آناتولی؛ پایین: نقش قرص بالدار آشوری [۴]

---

[1] BRUGSCH, 1868–1869: 209.
[2] Parayre, 1987: 319-360.
[3] Parayre, 1990: 269-314.
[4] d'Alviella, 1894: 209.



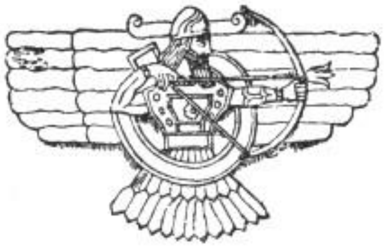
قرص بالدار نوهیتی از کاخ کاپارا (قرن نهم پ.م.) از تل حلف و شکل بازسازی‌شده‌ی آن

سیر تحول این نماد در فنیقیه به آن‌جا رسید که گاه قرص خورشید را تنها با بال، و گاه تنها با مارها و شاخ تصویر می‌کردند، هر چند نقش ترکیبی مصری نیز در این منطقه رایج بوده است.

از عصر توکولتی نینورتای دوم (۸۹۰–۸۸٤ پ.م.) این قرص بالدار دستخوش دگردیسی شد و نقش بالاتنه‌ی مردی ریش‌دار به میانه‌ی آن افزوده شد. شعاع‌های ظریفی که بر قرص نقش شده، تردیدی باقی نمی‌گذارد که این نیم‌تنه علامت ایزدِ خورشید بوده است و شاخِ بلند این مرد نیز نوعی نشانه‌ی خدایی محسوب می‌شود. در این تصویر اولیه، مرد دامنی بر تن داشت که از دو سوی آن پارچه‌ای چین‌دار آویخته بود. این پارچه در هزاره‌ی نخست پ.م. تنها برای نمایاندن پوشاک خدایان کاربرد داشت و کاربردش در میان مردم منسوخ شده بود. از دوران آشورنصیرپال دوم (حدود ۸٦۰ پ.م.) به بعد این نقش را همواره در نزدیکی شاه آشور می‌بینیم. تغییر دیگری هم در این میان رخ داده و آن هم این که دامن مرد ریش‌دار به دم پرنده تبدیل شده و آن دو آرایه‌ی آویخته از جامه‌اش حذف شده‌اند. این نقش‌مایه هم‌زمان با آشور در اورارتو هم رواج یافت و بعید نیست که مجرای ورودش به قفقاز وام‌گیری از سنن آشوری بوده باشد. در نمونه‌های اورارتویی دو افزوده‌ی کناری هم‌چنان باقی مانده و در دو سوی دم پرنده آویخته شده‌اند.[1]

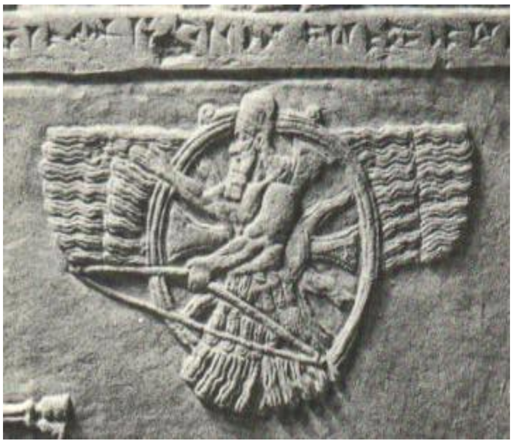
[1] زایدل، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۱۹۲–۱۸۵.






راست: نقش آشور کمانگیر (قرن ۸-۹ پ.م.)؛ چپ: نقش آشور (۸۶۵-۸۶۰ پ.م.)

نقش نمادین آشور- خورشید، به مراه ماه و ناهید از نمرود




آشورنصیرپال (۸۶۰-۸۶۵ پ.م) و ایزدان در حال نیایش درخت زندگی

این دقیقاً همان نقشی است که در بیستون می‌بینیم و پس از آن در قالب نقش مقدس مربوط به اهورامزدا در نگاره‌های هخامنشیان تکرار می‌شود.



نقش آشور بر دیوار تالار ت-۳ در کاخ آشورنصیرپال. ساخته‌شده در زمان عداد نیراری سوم (۷۸۳ -۸۱۰ پ.م.)

برخی از نویسندگان، مانند زایدل، فرض کرده‌اند که داریوش نقش یادشده را به طور مستقیم از اورارتوها وام گرفته است.[1] این در حالی است که نقش‌مایه‌ی اورارتی حدود سیصد سال با زمان داریوش فاصله‌ی زمانی دارد و از نظر جغرافیایی هم به یکی از گوشه‌های دوردست و کوهستانی و حاشیه‌ای شاهنشاهی مربوط می‌شود. این که چرا داریوش نقش‌های مشهورتر و از نظر جغرافیایی نزدیک‌ترِ آشوری را وا نهاده و این نقش خاص را برگرفته، نیاز به توضیح دارد.

در درجه‌ی نخست، بعید است آیین درباری ناشناخته‌ای که در دولتِ منقرض‌شده‌ی اورارتو با این قرص بالدار پیوند داشته، از این فاصله‌ی مکانی و زمانی به داریوش رسیده باشد. مگر آن که واسطه‌ای مانند مادها در این میان وجود داشته باشد، یا آن که خودِ پارس‌ها شکلی دیگر از آن را پیشاپیش دارا بوده باشند. رمزنگاری آنچه در بیستون و بعدتر در تخت‌جمشید می‌بینیم، از سویی تکامل گام‌به‌گامِ این مضمون تصویری در عصر داریوش را نشان می‌دهد و از سوی دیگر تفاوت‌هایی را با نسخه‌ی آشوری و اورارتویی نمایش می‌دهد که توجه به آنها ضرورت دارد.

جالب آن که ردپایی از این نماد در عربستان پیشاهخامنشی نیز کشف شده است و بعید نیست که این وام‌گیری به شکلی مستقل و مستقیماً از مصر انجام پذیرفته باشد. در این منطقه، ایزدی به نام شْلَم پرستیده می‌شده که در قالب قرصی بالدار نموده می‌شده و نماد قدرت سلطنتی بوده است. شواهدی هست که نشان می‌دهد این نماد در دوران نبونید و پیش از چیرگی هخامنشیان در منطقه رواج داشته است.[2]

---

[1] زایدل، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۱۹۵–۱۹٤.

[2] Dalley, 1985: 27-33.

در *تورات* هم اشاره‌ای به این علامت وجود دارد که نشانگر چیرگی صورت زرتشتی‌اش بر سایر دلالت‌های آن است: «*اما برای شما که از نام و نشان من می‌ترسید، خورشید دادگری طلوع خواهد کرد و بر بال‌های وی شفا خواهد بود و شما بیرون آمده هم‌چون گوساله‌هایی پروار جست‌وخیز خواهید کرد*»[۱].

جالب آن که فردوسی نیز در شاهنامه در آن هنگام که عروج جمشید بر تختی پرنده را توصیف می‌کند، منظره‌ای دقیقاً مشابه را از این بزرگ‌ترین شاه–پهلوانِ آریایی به دست می‌دهد:

به فرّ کیانی یکی تخت ساخت	چه مایه بدو گوهر اندر نشاخت
که چون خواستی دیو برداشتی	ز هامون به گردون برافراشتی
چو خورشید تابان میان هوا	نشسته برو شاه فرمان‌روا
جهان انجمن شد بر آن تخت او	شگفتی فرومانده از بخت او
به جمشید بر گوهر افشاندند	مران روز را روز نو خواندند
سر سال نو هرمز فرودین	برآسوده از رنج روی زمین[۲]

به این ترتیب، هنگام نوروز و فرشگرد که با چیرگی کامل مهر بر ظلمت همراه است، همان هنگامی است که ابرانسان (جمشید) به آسمان عروج می‌کند و با خورشید (مهر) یکی می‌شود. این اسطوره‌ی آشکارا مهرپرستانه، همان داستانِ درپیوستن و یگانه شدنِ عرفانیِ انسان و خداوند را نشان می‌دهد. جالب آن که تصویرِ ترسیم‌شده از این رخداد به صورت مردی نشسته بر تختی بالدار نموده شده است و این همان است که در نقش فروهر هم می‌بینیم. چنین

---

[1] *کتاب ملاکی نبی*، باب ٤، آیه‌ی ۲.

[2] *شاهنامه*، داستان جمشید: ۵۳– ٤۸.

می‌نماید که ما در این نقش با شکلی از مفهوم خداوند سر و کار داریم که در ضمن تجلی‌ای از مفهوم انسان کامل نیز دانسته می‌شود و وضعیتِ فرارونده و آسمانی‌شده‌ی انسان کامل (جمشید) را در زمان یکتا شدنش با خداوند (مهر) نشان می‌دهد.

از نقش‌های آشوریِ بازمانده از قرن هشتم و نهم پ.م. برمی‌آید که نقش گوی بالدار در این فرهنگ همواره با نماد ستاره‌ای در میان قرص میانی بازنموده می‌شده است و شکلِ گویِ برهنه‌ی بالدار که در هنر مصری نماد خورشید بوده و در رمزپردازی هخامنشی نیز ظاهر می‌شود، به این شکل در آشور رواج نداشته است. هم‌چنین از چند نقش‌برجسته، که کهن‌ترین‌شان به دوران عداد نیراری سوم تعلق دارد، معلوم می‌شود که آشوریان معنای نجومی روشنی را به این علامت منسوب می‌کرده‌اند. در این تصویرها، شاه آشور در حالی نموده شده که از حمایت اختران برخوردار است و با حمایت ایشان به حکم راندن مشغول است. نمادهایی که در تمام تصویرهای بالا بر فراز سر شاه دیده می‌شوند عبارت‌اند از: هفت اخترِ خوشه‌ی پروین که هم‌چون هفت دایره‌ی کنار هم دیده می‌شوند، نماد سنتی ایشتار یا ناهید که هم‌چون ستاره‌ای هشت پر در درون دایره‌ای کشیده شده، هلال ماه، و نقش گوی بالدار که علامت ستاره‌ی چهار پر – نماد خورشید – در میانه‌ی آن دیده می‌شود. در بیشتر موارد پروین و ماه و ناهید در یک‌سو و خورشیدِ بالدار در سوی مقابل آن نموده شده است و این احتمالاً به تقابل شب و روز اشاره دارد. در یک مورد که ماه و خورشید کنار هم آمده‌اند، شاید تضاد میان شدت نور این دو و سایر نمادهای ستاره‌ای منظور نظر هنرمندان آشوری بوده باشد.





عداد نیراری سوم (۷۸۳ –۸۱۰ پ.م.)
و نمادهای نجومی



کتیبه‌های نجومی بازمانده از بابل و آشور نشان می‌دهد که در سده‌های هشتم و نهم پ.م. که نقش‌های یادشده ترسیم شده‌اند، مردم میان‌رودان تنها برخی از اختران را می‌شناخته‌اند. ایشان تا این زمان خورشید و ماه و ناهید را می‌شناخته‌اند و گذشته از این «سیاره‌ها» – یعنی اخترانِ متحرک – چندین صورت فلکی را نیز تشخیص می‌داده‌اند. جالب آن است که گویی خوشه‌ی پروین را نیز در این میان هم‌چون سیاره‌ای در نظر می‌گرفته و آن را به همراه مهر و ماه و ناهید می‌آورده‌اند.

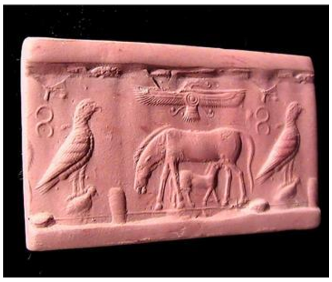
از این نقش‌ها برمی‌آید که آشوریان قرص بالدار و بنابراین مردِ نشسته درون آن را با خورشید یکی می‌دانسته‌اند و نمادی نجومی را از آن فهم می‌کرده‌اند. در کتاب *اسطوره‌شناسی آسمان شبانه* نشان داده‌ام که رمزگان نجومی مبتنی بر هفت اختر، که در ابتدای هزاره‌ی نخست پ.م. در ایران‌زمین پدیدار می‌شود، خاستگاهی مهرپرستانه دارد و نخستین نشانه‌های متنی از آن را در یشت‌های کهن اوستایی می‌بینیم. بنابراین معقول است اگر بیندیشیم که نشانه‌ی مصریِ گوی بالدار در زمینه‌ی آشوری‌اش، گذشته از ایزدِ هند و ایرانیِ آشور که احتمالاً همان میترا بوده، به صورتِ نجومی این ایزد یعنی خورشید در میان هفت اختر نیز اشاره می‌کرده است.

تا پیش از کتیبه‌ی بیستون هیچ شاهدی وجود ندارد که وام‌گیری این نماد را نزد زرتشتیان یا پارس‌ها نشان دهد. این که چه دلایلی باعث شده تا داریوش این نقش را به عنوان نشانه‌ی دینی‌اش برگزیند، تا حدودی قابل تحلیل است. دیدیم که شاخه‌ی رقیب جنبش دینیِ جاری در عصر داریوش، به مهرپرستان و هواداران تفسیری از فلسفه‌ی زرتشتی تعلق داشته که سخنان وی را در چارچوبی دو بن‌گرایانه، مادی و در پیوند با طبقه‌ی ارتشتار فهم می‌کرده‌اند. این گروه رمزپردازی غنی و پیچیده‌ای را از دین مهر باستانی به ارث برده بوده‌اند و به ویژه اندیشمندانی را در صف خود داشتند که صورت‌بندی نجوم عصر باستان به دست‌شان انجام پذیرفته است.[۱]

۳. بنابراین در دوران داریوش جناح فلسفی‌تر و مزداییِ تلفیق زرتشتی، که تا آن هنگام به خاطر ماهیت فلسفی دین‌شان از نگاشتن نقش خداوند ابا داشتند، زیر فشار رمزپردازی خلاقانه و غنیِ رقیبان مهرپرست‌شان، به وام‌گیری از فرهنگ‌های همسایه پرداختند و شکلی از تجسم شکل خداوند را ابداع کردند. ایشان برای انجام این کار به سرمشق دین آشور مراجعه کردند و این احتمالاً نخستین وام‌گیری گسترده‌ی زرتشتیان از ادیان ایران غربی بوده است. نماد اصلی وام‌گیری‌شده در این میان، ایزد آشور است که به خاطر پیوندش با قدرت شهریاری و همسانی‌اش با یک اَسورای آریایی کهن – که چه بسا همتای خودِ مهر بوده باشد – نامزد خوبی در این مورد محسوب می‌شد.

---

[1] برای بیشتر دانستن درباره‌ی نقش کلیدی مهرپرستان در صورت‌بندی نجوم عصر هخامنشی، بنگرید به کتاب *اسطوره‌شناسی آسمان شبانه* به قلم نگارنده (زیر چاپ).

راست بالا: مهر هخامنشی از حدود ۵۰۰ پ.م. و نقش گوی بالدار بر فراز سرِ مردم نیک و اسبان خوب

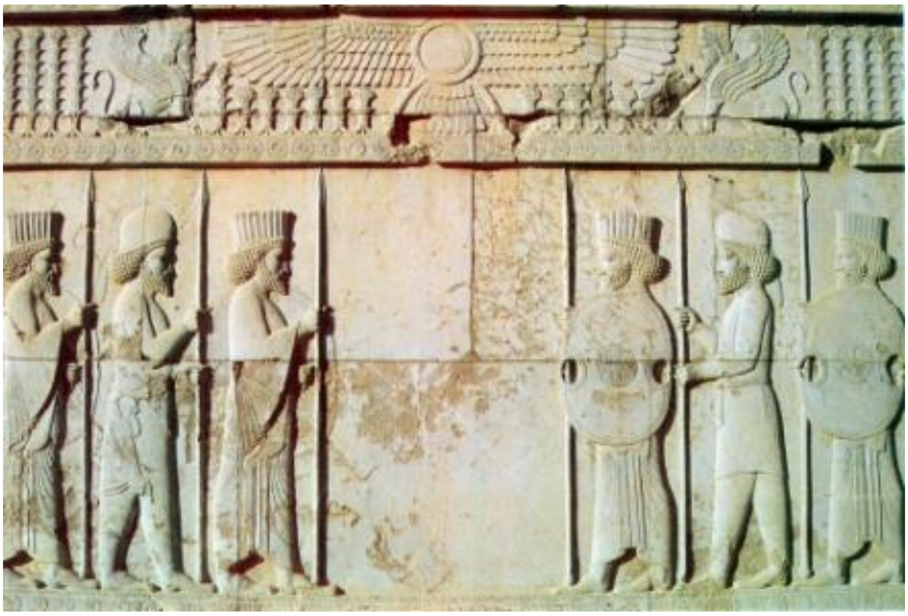
چپ بالا: گوی بالدار بر فراز درخت زندگی و کنار پارسیِ شیراوژن

مرور کاربردهای نقش مرد بالدار و گوی بالدار تا حدودی معنای این نماد و پیوند آن با اهورامزدا را نشان می‌دهد. نخست به گوی بالدار بنگریم. دیدیم که مصریان به طور خاص از این نماد برای نمایش قدرت شهریاریِ تبلوریافته در خورشید استفاده می‌کردند و این همان هوروس بود که در ضمن تجلی آسمانی فرعون هم به شمار می‌آمد. بنابراین نقش مصری گوی بالدار نشانه‌ای بوده که با قدرت الاهی شهریاری و تقدس مقام سلطنت پیوند دارد. اگر همتای این مفهوم را در ایران‌زمین بجوییم، به مفهوم کیتنِ ایلامی، مَلِّموی آشوری و خْوَرَنَه‌ی اوستایی می‌رسیم که همان فره کیانی است. از سوی دیگر، تصویر آشور را به صورت مردی نشسته در حلقه داریم که در هنر مصری رواج ندارد و به طور خاص ایزد کمانگیر و جنگاور خورشید را بازمی‌نماید. کافی است جایگاه‌های نمایش این دو نماد را مقایسه کنیم تا دریابیم که تمایزی در میان‌شان برقرار بوده است.

شکلِ به کار گیریِ نقش گوی بالدار طوری است که گویا در بافت هنر هخامنشی با طبقه‌ی جنگاوران پیوند داشته است. این فره تنها نشانه‌ی فره پادشاه نیست، بلکه انگار به مفهومی عام‌تر از قدرت سیاسی و جنبه‌ی اهوراییِ پارسیِ جنگاور دلالت می‌کند. این را از آن‌جا می‌توان دریافت که تقریباً هیچ‌گاه این نماد با نقش شاهنشاه همراه نیست

و در مقابل همواره در کنار سربازان پارسی حضور دارد. در یک نقاشی دیواری از شوش دو ابوالهولِ بالدار با سرِ مردی ریشو در زیر این نماد قرار گرفته‌اند. این موجودات اساطیری همان ایزد جنگ آشوری و بابلی یعنی نرگال هستند که با بهرام یا مهر ایرانی یکی دانسته می‌شده است و تندیس عظیم‌شان در تخت‌جمشید هم نگهبانی از دروازه‌ها را بر عهده دارد. این نکته باید مورد توجه قرار گیرد که در بیشتر موارد نقش گوی بالدار با این موجود اساطیری همراه است. بر یک لول هخامنشی این نماد را بر درخت زندگی می‌بینیم، در حالی که پارسیِ شیراوژن بر روی نقش نرگالِ بالدار و گاوسان بازنموده شده است. در تاق‌نمای تخت‌جمشید هم این نماد بر فراز سر سربازان پارسی در حالی دیده می‌شود که دو نقش شیردال در دو سویش قرار دارند. بنابراین روشن است که پیوندی میان این نماد و ایزد جنگ و مرگِ میان‌رودانی و همتای ایرانی‌اش، مهر- بهرام، برقرار بوده است. یک مورد جالب توجه را هم در یکی از مهرهای یافته‌شده در تخت‌جمشید می‌بینیم که در آن این نقش بر فراز اسبی نقش شده است. دیدن این تصاویر در کنار هم جمله‌ی «این سرزمین دارای مردم خوب و اسبان خوب است» را به یاد می‌آورد.

در میان این آثار، نقش‌هایی که پارسیان را در حال غلبه بر سکاها نشان می‌دهد اهمیت دارد. چون این تصاویر با صراحت گوی بالدار را با جنگاوران پارسی مربوط می‌سازد. یکی از آنها به ویژه جالب توجه است که دو صحنه از چیرگی سربازی پارسی بر جنگاوری با شلوار و چکمه‌ی بلند – و بنابراین سکا – را نشان می‌دهد. این نقش احتمالاً در ابتدای دوران داریوش ترسیم شده و معلوم است که هنوز نقاش در مورد رمزپردازی متمایز گوی بالدار و فروهر به قطعیتی دست نیافته است. در این نقش‌ها گوی بالدار و فرد بالدار بر فراز صحنه‌ی نبرد دیده می‌شود و در یک جا گوی بالدار با مردی که در حلقه‌ای نشسته همراه شده است.



نقش گوی بالدار بر فراز درگاه کاخ آپادانا





نبرد پارس‌ها و سکاها در پلاکی فلزی

در مقابل، نقش مردِ بالدار آشکارا با صحنه‌هایی دینی و طبقه‌ی موبدان پیوند دارد. حتا در آن هنگام که پای رخدادی تاریخی در میان است، این نقش را در همان‌جایی می‌بینیم که نبشته‌ها از یاوری اهورامزدا و کردارهای شاهنشاه برای پاس‌داشت قانون الاهی یاد می‌کند. به ویژه این نقش‌ها در صحنه‌هایی دیده می‌شوند که در آنها پارسیانی در حال نیایش در برابر آتشکده ایستاده‌اند. بر خلاف نقش‌های گوی بالدار، پارسیان مسلح نیستند و در دستان‌شان برسم یا گل نیلوفر گرفته‌اند.









بالا راست: نقش‌های فروهر بر فراز آتشدان زرتشتی

بالا چپ: مهر داریوشِ شیراوژن



روبرو: سکه‌ی نقره از تارسوس، نیمه‌ی نخست قرن چهارم پ.م.

در این میان، چشمگیرترین اثر شمایل زیبایی است که به شکل گوشواره‌ای زرین درست شده و اهورامزدا را در میان شش نماد مشابه نشان می‌دهد. این نقش‌مایه بی‌تردید اهورامزدا را در کنار شش امشاپسند نشان می‌دهد و بنابراین سندی است محکم بر این که این نقش فره کیانی یا چیزی دیگر را نشان نمی‌دهد و به طور خاص به خودِ اهورامزدا اشاره دارد.

لول دیگری از دوران هخامنشی یافت شده که نقشی بسیار تأمل‌برانگیز دارد. در این نقش، تصویر فروهر بالدار به همراه سه تن دیده می‌شود که دست یکدیگر را گرفته‌اند و یک نوجوان، یک مرد و یک پیرمرد با عصا را نشان می‌دهند. این نقش معمولاً به دو شکل دستخوش بدفهمی شده است. نخست آن که به دلیل سلیقه‌ی هنری امروزین گمان کرده‌اند نقش فروهر باید در پشت سه انسان قرار بگیرد و این همان است که در این تصویر مورد تأکید

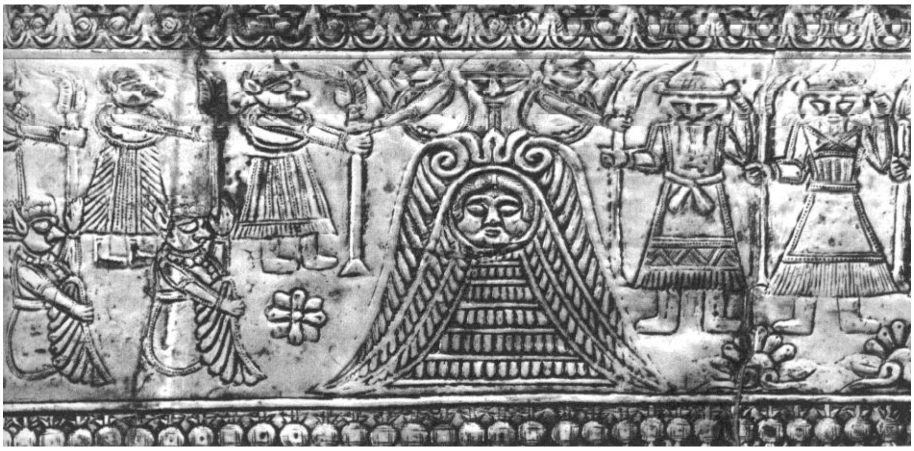
قرار گرفته است. در حالی که در مهرهای استوانه‌ای موسوم به لول، تصویرها تکرار می‌شوند و حالت دیگرِ «خواندن» این نقش آن است که تصویر فروهر را جلوی سه پیکره قرار دهیم. در تمام نقش‌های بازمانده از دوران هخامنشی این قاعده وجود دارد که پارسیان هرگز به فروهر یا نقش گوی بالدار پشت نمی‌کنند و همواره رو به آن دارند. در این میان فروهر گاه – معمولاً هنگام بخشیدن پیروزمندی – به ایشان رو می‌کند و گاه – معمولاً هنگام راهبری‌شان در جهان معنوی و اجرای آیین‌های دینی – پشت به ایشان ایستاده است. بر این مبنا می‌توان مطمئن بود که جهت اصلی این مهر چنان بوده که فروهر پیشاپیش این سه پیکره قرار می‌گرفته است.



شمایل با نقش اهورامزدا و شش امشاسپند



لول هخامنشی با نقش دگردیسی کودک به مرد، به پیرمرد، به خداوند!



پلاک زروان لرستانی

خودِ سه پیکره هم معمولاً همتای سه مغ دانسته شده‌اند.[1] در حالی که این تصویر از سه نفرِ پیوسته به هم در سنین مختلف در هنر ایران باستان سابقه دارد و همان است که گذر زمان و نسل‌های پیاپی مردمان را نشان می‌دهد. این، در واقع، همان نقشی است که در پلاک زروان لرستانی کشف شده است.

در پلاک یافت‌شده در لرستان سه ردیف سه نفری از مردانی نوجوان، بالغ و پیر را می‌بینیم که برگ، نهال و درختی را حمل می‌کنند. در میان ایشان ایزدی دو چهره (زروان) را می‌بینیم که از شانه‌اش ایزدی دوقلو (اهورامزدا و اهریمن) بیرون آمده است و دستاورد معنوی مردان را هم‌چون برسم از ایشان دریافت می‌کند. حدس من آن است که در لول هخامنشی همین منظره با جایگزینی اهورامزدا به جای زروان بازنموده شده باشد. اگر این حدس درست باشد، دو نتیجه‌ی شگفت از آن حاصل می‌آید. نخست آن که در دوران هخامنشی تلاشی برای همتا گرفتن اهورامزدا و زروان نیز انجام شده، و دیگر آن که توالی نوجوان به بالغ، به پیر، به فروهر انگار نوعی سلوک عرفانی را ترسیم کرده باشد. یعنی، گذشته از آن که معنای سرراستِ راهنماییِ خداوند در دوره‌های گوناگون زندگی را نشان می‌دهد، می‌توان آن را به این ترتیب نیز تفسیر کرد که گذر زمان و طی مراحل گوناگون زندگی، «پارسی» را به خداوند تبدیل می‌کند.

تمایز میان نخستین نگاره از اهورامزدا در بیستون (چپ) و شکلِ بعدی آن در تخت‌جمشید (راست)

[1] این تفسیر نادرست را در تارنمایی که این مُهر را به همراه چندین نمونه‌ی باستانی دیگر ارائه کرده، می‌توان دید: http://historicconnections.webs.com/seals.htm

تمایز میان نخستین نگاره از اهورامزدا در بیستون (چپ) و شکلِ بعدی آن در تخت‌جمشید (راست)

نخستین نقش فروهر در بیستون با نمونه‌های متأخرتری که در تخت‌جمشید و در دوران خود داریوش تراشیده شده‌اند، تفاوت‌هایی دارد که نشانگر تازه بودنِ استفاده از این نقش در ۵۲۱ پ.م. و تکامل تدریجی آن است. مهم‌ترین تفاوت‌ها عبارتند از: تغییر بال‌های مربع‌شکلِ مدل بیستون به بال‌های افراشته‌تر و خمیده‌ی نوع تخت‌جمشید. بال‌های زاویه‌دار نوع بیستون وام‌گیری‌ای دقیق از الگویی آشوری هستند، اما نمونه‌ی تخت‌جمشید، با وجود شباهتی که با برخی از گوی‌های بالدار مصری دارد، آفریده‌ای اصیل می‌نماید و احتمالاً اصل و نسبش به هنر بومی پارس‌ها بازمی‌گردد.

تفاوت مهم دیگر، به حذفِ ستاره‌ی روی تاج اهورامزدا مربوط می‌شود. ابوالعلاء سودآور در مقاله‌ای این احتمال را طرح کرده که این ستاره بعد از تراشیدنِ اصلِ نگاره و به دنبال نوعی بازبینی دینی به فروهر افزوده شده باشد. این حقیقت که مربعِ سنگی حامل ستاره‌ی تاج از بدنه‌ی صخره‌ی بیستون جدا شده و هم‌چون نوعی افزوده می‌نماید، حدس او را تأیید می‌کند. نمادی که به این شکل در بیستون بر تاج فروهر اهورامزدا افزوده شده، همان نشانه‌ی مشهور ایشتار یا آناهیتاست که قدمتش در میان‌رودان به هزاره‌ی سوم پ.م. باز می‌گردد. این را می‌دانیم که آیین‌های ناهید و مهر از دیرباز – و پیش از درپیوستن‌شان با دین زرتشتی – با هم ترکیب شده بودند و سنتی آمیخته را تشکیل می‌داده‌اند. از این رو، داریوش در زمان تراشیدن متن مهمش بر کوه بغستان، باید به ضرورتِ تلفیق نمادهای مهری در رویکرد دینی‌اش نظر داشته باشد و برای گنجاندن و بازتعریف کردنِ جناح مهریِ شکست‌خورده در نظم

نوینش این حرکتِ دلجویانه را انجام داده است. احتمالاً مضمون نامه‌ی داریوش به بغ‌داد (گاداتاس) نیز بر همین مبنا تنظیم شده است. در این کتیبه‌ی یونانی، او بغ‌داد را به خاطر این که از کاهنان معبد آپولون خراج گرفته و آنان را مجبور به مشارکت در فعالیت‌های عمرانی عمومی کرده، سرزنش می‌کند و ایزد خورشید را حامی پارسیان می‌داند.[۱] این به خصوص با توجه به این نکته معنادار می‌شود که خود نقش آشورِ میان‌رودانی که به عنوان نماد اهورامزدا برگزیده شده، با ایزد مهر همسان است. این ایزدِ نرینه، کمانگیر، جنگاور و پرنده که گاه حلقه‌ی پیمان را در دست دارد و با خورشید یکی دانسته می‌شده و نامش آشور بوده، با مهرِ گردونه‌رانِ حامی پیمانِ جنگاور و کمانگیری که همتای خورشید است و در وداها و *اوستا* لقبش اَسورَه/ اهورا است، شباهتی چشمگیر دارد. در واقع، اگر بخواهیم تنها بر شکل ظاهری نمادها تأکید کنیم و آشور میان‌رودانی را، با توجه به بازنمایی‌اش، با یکی از ایزدان کهن ایرانی همتا فرض کنیم باید بی‌تردید مهر و در درجه‌ی دوم بهرام را انتخاب کنیم. از این رو، افزوده شدنِ نماد ایشتار/ آناهیتا به تاج اهورامزدایی که شباهتی چشمگیر با آشور/ مهر داشته، می‌توانسته نشانه‌ی دستیابی به تلفیقی نو در دینِ زرتشتیِ عصر داریوش باشد؛ دینی که می‌بایست مورد پذیرش جناح‌ها و گرایش‌های گوناگون قرار گیرد. در ضمن صورت‌بندی شتابزده و سریعش در قالب همین نماد، نشانه‌ی دینی بودنِ ماهیت درگیری‌های سال ۵۲۲/۱ پ.م. است.

در تخت‌جمشید و آثار بعدی هخامنشی، تغییراتی در این نمادپردازی دیده می‌شود. نخست آن که ستاره‌ی ایشتار از روی تاج فروهر حذف می‌شود و دیگر آن که شاخ‌های بلند آشور که در نسخه‌ی بیستون عملاً حذف شده

---

[1] Fornara, 1977, No.35.

بود، به شکلی نمایان به تصویر بازمی‌گردد. با این تفاوت که این بار آن را بر کمر مرد بالدار و بر فراز بال‌ها می‌بینیم. جایگاهی که در نمایش مصری گوی بالدار نیز نظیرش را دیدیم.

اما آنچه در رمزپردازی فروهر اهورامزدا بسیار اهمیت دارد، تفاوت‌های آن با آشور است. اهورامزدا، بر خلاف آشور، کمان در دست ندارد و به جای آن همواره حلقه‌ای را در دست گرفته است. این حلقه چنان که در نوشتارهای اسطوره‌شناسانه‌ام در موردش بحث کرده‌ام، نشانه‌ی پیمان و عهد بستن بوده و از حلقه‌ی زر یا سیمی گرفته شده که شاهان باستانی هنگام بخشیدن تیول به سرداران و پهلوانان‌شان می‌دادند و ایشان نیز آن را هم‌چون زیوری دور گردن خود می‌آویختند، و این همان است که در دوران اسلامی به «طوق و یاره» تبدیل شده است.

بنابراین در رمزپردازی دینی هخامنشیان می‌بینیم که نمادِ مصریِ گوی بالدار برای نمایش سویه‌ی جنگاورانه‌ی خداوند – که همتای ایزد مهر است – مورد استفاده قرار گرفته و به طور هم‌زمان مرد بالدار نشسته در یک حلقه علامت سویه‌ی موبدانه و دینی خداوند – یعنی اهورامزدا – دانسته شده است.

گفتار چهارم: خشایارشا و بعل

۱. بعد از داریوش بزرگ فرزندش خشایارشا به قدرت رسید که از طرف مادری نوه‌ی کوروش بزرگ هم بود. این شاه احتمالاً به همراه کمبوجیه از شخصیت‌هایی است که بزرگ‌ترین بدفهمی‌های تاریخی در موردش بروز کرده است.

سلطه‌ی پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها در مورد خشایارشا از زمانی کوتاهی پس از مرگش در یونان آغاز شد و تا به امروز در باخترزمین هم‌چنان تداوم یافته است. این تا حدودی بدان دلیل است که مرجع رخدادهای تاریخی برای تاریخ‌نویسان غربی *تواریخ* هرودوت است و این نویسنده خشایارشای فاتح یونان را به عنوان شخصیت بدِ داستان خویش برگزیده است. اشاره‌های باستانی به خشایارشا او را هم‌چون شاهی خودکامه و تندخو تصویر می‌کند که داستانش شباهتی چشمگیر به الگوی روایی کمبوجیه دارد. او کسی است که با شکافتن کوه‌ها و حمله به یونان از حریم خود تجاوز می‌کند و به گناه غرور (هوبریس) گرفتار می‌شود. برای دستیابی به اهداف جاه‌طلبانه‌اش از تازیانه زدن بر دریا و قربانی کردن مردمان ابایی ندارد و وقتی مردم بابل شورش می‌کنند، با نابود کردن معابدشان و ذوب کردن بت مردوک انتقامش را از ایشان می‌گیرد.

در دوران نو، داوری‌های غربیان در مورد خشایارشا کمابیش همان است که دو و نیم هزاره پیش بود. با این تفاوت که شواهد تاریخی تصویری زرتشتی از او را تقویت کرده است. بسیاری از تاریخ‌نویسان که کوشیده‌اند تا تصویر زرتشتیِ برآمده از این شواهد را با روایت‌های افسانه‌آمیز هرودوتی تطبیق دهند، به مشکلات عجیب و غریب و بی‌پایه‌ای دچار آمده‌اند. مثلاً زنر ابتدا خشایارشا را زرتشتی فرض کرده و بعد با این پیش‌فرض که هر جمله‌ی

هرودوت قطعاً درست است، به سراغ *تواریخ* او رفته و به شکلی مذبوحانه کوشیده روایت هرودوت از وی را با تصویر یک زرتشتی تطبیق دهد. مثلاً این که خشایارشا دریای هلسپونت را تازیانه زده،[1] یا این که اسبی سپید[2] را برای رود استرومون قربانی کرده و این که پارسیان انسان قربانی کرده‌اند،[3] برای او به یک اندازه روایی و صحت دارد، بی‌توجه به این که ماجرای تازیانه زدن هلسپونت تعبیری ادبی و استعاره‌ای اساطیری است و قربانی انسان نزد پارسیان نیز بر اساس داده‌های بیرونی مردود است. بر این مبناست که زنر ناگزیر شده توجیه‌هایی عجیب و غریب را پیش بکشد تا به زرتشتی بودن خشایارشا لطمه‌ای وارد نشود. مثلاً گفته که چون رود هلسپونت شور بوده، و در اوستا شوری و تلخی آب‌ها امری اهریمنی دانسته شده، پس خشایارشا هلسپونت را مخلوق اهریمن می‌دانسته و آن را تازیانه زده است.[4]

در مورد قربانی کردن انسان نیز قضیه به همین شکل است. در کلّ منابع جهان باستان، هرودوت تنها نویسنده‌ی یونانی است که به وجود قربانی انسان در میان ایرانیان اشاره کرده است. او تنها دو بار به چنین رفتاری اشاره کرده و در هر دو مورد به دوران خشایارشا نظر دارد. این دو عبارت‌اند از: قربانی انسان در نُه راه (قربانی شدن چهارده پسر نوجوان اشرافی به دست آمستریس، زنِ خشایارشا، که مشغول جادوگری برای بازیافتن جوانی از دست رفته بود)[5]؛ و

---

[1] هرودوت، کتاب هفتم، بند ۳۵.

[2] هرودوت، کتاب هفتم، بند ۱۱۳.

[3] هرودوت، کتاب هفتم، بند ۱۸۰.

[4] زنر، ۱۳۷۵: ۲۳۷.

[5] هرودوت، کتاب هفتم، بندهای ۱۱٤-۱۱۳.

قربانی شدن انسانی پیش از آغاز جنگ دریایی به دست فنیقی‌ها.[1] مورد دوم هر چند به اعضای ارتش متحد ایران مربوط می‌شود، اما احتمالاً به دینی فنیقی و رسمی محلی مربوط می‌شده است، چون می‌دانیم که فنیقی‌ها هم مانند یونانیان به قربانی کردن انسان در آیین‌های دینی‌شان عادت داشته‌اند. از این رو، بعید نیست به راستی سربازانی فنیقی، پیش از آغاز جنگی، انسانی را قربانی کرده باشند.

اما در مورد نخست، تقریباً قطعی است که گزارش هرودوت نادرست است. نه نشانی از جادوی تجدید جوانی به کمک قربانی در ادیان ایرانی وجود دارد و نه نشانه‌ای مبنی بر حتا یک مورد قربانی انسان در ایران‌زمینِ باستان به دست آمده است. از این رو، باید فرض کرد هرودوت در این گزارش به سادگی مشغول داستان‌پردازی‌های شاخ‌دارش در مورد دربارِ مرموز هخامنشیان و زنان نیرومند و مقتدرِ مقیم آن بوده است. مضمونی سخت دلخواه یونانیان که، بر خلاف نظر برخی از نویسندگان ایرانی، چندان هم با هدف بدگویی از خشایارشا انجام نشده است چون یونانیان خود انسان را قربانی می‌کردند و احتمالاً هرودوت چندان این کار را ناپسند نمی‌دانسته است و شاید بدون قصد بدی دروغ می‌گفته است!

در ضمن این را هم می‌دانیم که داریوش، هنگام حمله به یونان، پذیرفتن تقاضای سرداران کارتاژی را برای این که با او متحد شوند به این شرط وابسته کرده بود که از قربانی کردن انسان برای خدایان خود دست بردارند و هامیلکار، که حاکم کارتاژ بود، برای متحد شدن با داریوش این رسم را در سرزمینش ممنوع ساخت. این پافشاری داریوش احتمالاً خاستگاهی دینی داشته است. گذشته از آن که قربانی انسان در آیین‌های ایرانی از دیرباز ناشناخته

---

[1] هرودوت، کتاب هفتم، بند ۱۸۰.

بوده، این نکته هم باید مورد توجه قرار گیرد که در آیین زرتشت هر نوع اعمال خشونت بر بدن جانداران نیکو – از جمله جانوران و چارپایان – گناه بوده و کل مراسم قربانیِ جانوری نکوهیده می‌شده است. بنابراین روشن است که در کل دوره‌ی هخامنشیان – به خاطر سابقه و بافت دینی دیرینه‌ی ایران‌زمین – و به ویژه در دوران داریوش و خشایارشا – به خاطر باورهای زرتشتی‌شان – انسانی در ایران قربانی نشده است. این البته بدان معنا نیست که تمام اقوامِ تابع هخامنشیان که برخی‌شان از دیرباز رسم قربانی انسان را داشتند نیز از این کار پرهیز می‌کرده‌اند. در مورد اقوام ساکن در کرانه‌ی مدیترانه – به ویژه فنیقی‌ها، کنعانی‌ها و یونانی‌ها – می‌دانیم که چنین مناسکی از دیرباز وجود داشته و نشانه‌هایی از اجرای آن در دوران هخامنشی نیز وجود دارد. با وجود این، چنین رسمی در درون ایران‌زمین باب نبوده و اقوام ایرانی‌زبان با آن آشنا نبوده‌اند.

پس چرا هرودوت در شرایطی که انگار همگان از غیابِ قربانی انسان در ایران‌زمین خبر داشته‌اند، چنین روایتی را به خشایارشا نسبت داده است؟ یک دلیل می‌بایست تأکید بر خشونت و سرسختی او برای دستیابی به خواست‌هایش باشد، چنان که این دو قربانی نیز برای فتح یونان و تجدید جوانی ملکه‌اش انجام شده است. با وجود این، استفاده از این مضمون در مورد خشایارشا می‌توانسته از رخدادی تاریخی نیز مایه گرفته باشد و به زودی نشان خواهم داد که چنین بوده است. یعنی هرودوت رویدادی مشهور را برگرفته و آن را واژگونه ساخته و هم‌چون دلیلی بر خشونت خشایارشا و درباریانش در چند جا تکرار کرده است.

اگر به اسناد عصر هخامنشی مراجعه کنیم، می‌بینیم که شواهدی در تأیید زرتشتی بودنِ خشایارشا وجود دارد. اما این اسناد تصویری از او به دست می‌دهند که درست هم‌چون داریوش است. بخش مهمی از رمزپردازی‌های مربوط به فروهر و گوی بالدار که شرحش گذشت در دوران سلطنت این شاه در هنگام تکمیل تخت‌جمشید در این بنا

گنجانده شده‌اند و توجه و اهمیت این ایزد زرتشتی در دربار خشایارشا را از این‌جا نیز می‌توان دریافت که در کتیبه‌های دفن‌شده در پی کاخ‌های شوش و تخت‌جمشید تنها از اهورامزدا یاد شده است.[1]

هم‌چنین از خشایارشا کتیبه‌ای به جا مانده که آن را به خاطر محتوایش «ضد دیو» می‌نامند:

شاه خشایارشا گوید: هنگامی که من شاه شدم، در میان سرزمین‌هایی که در بالا نوشته شده، (یکی از آنها) سرکشی کرد. سپس اهورامزدا مرا یاری رساند. به خواست اهورامزدا من آن سرزمین را شکست دادم و آن را سر جایش نشاندم. و در میان این سرزمین‌ها جایی بود که در آن از دیرباز دیوها پرستیده می‌شدند. پس از آن، من به خواست اهورامزدا آن دیوکده را ویران کردم و اعلام نمودم: «(دیگر) دیوان پرستیده نخواهند شد.» جایی که پیش‌تر دیوان پرستیده می‌شدند، من در آن‌جا اهورامزدا و ارته (اشه) را با احترام ستایش کردم.[2]

بر خلاف آنچه گاه از این متن فهمیده شده، خشایارشا در این کتیبه به ممنوع ساختنِ پرستش دیوها یا ایزدان دیگر و منحصر ساختن مراسم دینی به مناسک زرتشتی اشاره نمی‌کند. این متن، در واقع، بر مبنای الگوی بخش‌های متأخر نوشتار بیستون پرداخته شده است. او درست مانند پدرش به فرو نشاندن شورش و غلبه بر مخالفانی اشاره می‌کند که با دستاویزی دینی جنبش خود را آغاز کرده بودند، یا دست‌کم خشایارشا با متهم ساختن‌شان به بددینی بر ایشان چیره شد.

---

[1] داندامایف، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۳٤۰.

[2] کنت، ۱۳۸٤: ٤۸۹.

در متن کتیبه‌ی ضد دیو، خشایارشا پس از نام بردن از فهرست سرزمین‌های تابع، از سه کردار مهمش یاد می‌کند. یکی آن که بر شورشی در یک سرزمین چیره شده، دوم آن که دیوکده‌ای را در سرزمینی دیگر ویران کرده، و دیگر این عبارت مبهم که «*کار دیگری بود که بد انجام شده بود، من آن را نیک گردانیدم.*»

محتوای این کتیبه آشکارا به رخدادی خاص و واقعه‌ای منحصر به فرد اشاره می‌کند. با وجود این، اشاره به اهورامزدا و استفاده از نام دیو برای نامیدن ایزدانِ دروغین، حضور ادبیاتی زرتشتی را در این متن نشان می‌دهد و بنابراین تردیدی نیست که خشایارشا، درست مانند پدرش، به شکلی از آیین زرتشت معتقد بوده است. به همان ترتیبی که داریوش بر یک جنبش اعتراضی دینی در ایلام چیره شد و با بهانه‌ی بددینی رهبر قبایل سکای تیزخود را تغییر داد، خشایارشا نیز شورشی را در سرزمینی فرو نشاند و بددینی را در جایی از میان برد. حدس من آن است که با مرور داده‌های موجود در مورد خشایارشا بتوان به دقت جایگاه این دیوکده‌ی مورد نظرش را تعیین کرد.

۲. بیشتر نویسندگان معاصر اشاره‌ی خشایارشا به دیوکده را مربوط به بابل دانسته‌اند. این از آن‌جا برخاسته که توافقی عمومی درباره‌ی این موضوع وجود دارد که خشایارشا در ابتدای سلطنتش با شورش بابل روبه‌رو شد و آن را به شدت سرکوب کرد و بعد معبد اساگیل را در این شهر ویران ساخت. این توافق از آن‌جا برخاسته که چند منبع یونانی به ویران شدن پرستش‌گاه‌ها بعد از شورش مردم این شهر اشاره کرده‌اند. اما شواهد تاریخی نشان می‌دهد که گزارش‌های یادشده نادرست هستند و جز در زمان به قدرت رسیدن داریوش بزرگ شورش پردامنه‌ای با پیامدهای ویرانگر در این شهر رخ نداده است. هم‌چنین مدارک باستان‌شناختی با قوت تمام نشان می‌دهند که معبد اساگیل در

سراسر دوران هخامنشی فعال بوده و بت مردوک در آن‌جا باقی بوده و پرستش این ایزد رواجی تمام داشته است و گزارش یونانیان درباره‌ی ویرانی این معبد به دست خشایارشا نادرست بوده است.[1]

در واقع، بابل در زمانی که زیر فرمان هخامنشیان بود شتابنده‌ترین دوران شکوفایی علمی و فرهنگی‌اش را تجربه کرد و بخش عمده‌ی آنچه میراث تمدنیِ بابل خوانده می‌شود – اخترشناسی، طالع‌بینی و ادبیات دینی بابلی – در این دوران پدیدار شده‌اند.[2] هم‌چنین این را می‌دانیم که مرکزیت یافتن شهر اوروک در جنوب میان‌رودان و تبدیل شدنش به یک شهر دینی مهم – که پیش از این به دوران هلنی منسوب می‌شد[3]– در واقع در عصر هخامنشیان تحقق یافته است.[4]

اما در این حالت چه چیز باعث شده که خاطره‌ای از دشمنی خشایارشا و معابد بابلی باقی بماند و به برداشتِ شتابزده‌ی امروزین دامن بزند؟ طبق معمول باز همه چیز به هرودوت بازمی‌گردد.

مورخان بند ۱۸۳ از کتاب نخست *تواریخ* هرودوت را به شکلی فهم کرده‌اند که گویی در آن سخن از غارت معبد بعل مردوک در بابل رفته است و به دزدیده شدنِ بت زرین او توسط خشایارشا اشاره می‌کند. کورت و شروین‌وایت به خوبی نشان داده‌اند که در این متن هیچ اشاره‌ای به دزدیدن بت مردوک وجود ندارد. در این‌جا هرودوت می‌گوید که از معبد بابل بازدید کرده، بتِ زرین مردوک را «دیده» و خبردار شده که خشایارشا تندیس زرین دیگری را از آن‌جا برداشته است. سخن هرودوت در اصل متنِ یونانی کاملاً روشن و صریح است و از این دو تندیس با نام‌هایی متفاوت

[1] Kuhrt and Sherwin-White, 1987: 69-78.
[2] Sachs, 1952: 49-75.
[3] McEvan, 1981: 187.
[4] Oelsner, 1981: 39-44.

یاد می‌کند. آن بت زرین مردوک که هرودوت مدعی است آن را دیده، به یونانی آگالما (αγαλμα) نامیده شده و تندیس زرین دیگر «مرد» (آندریاس/ ανδριασ) خوانده شده است.[1] بنابراین برداشت جمهور تاریخ‌نویسان که خشایارشا را، بر مبنای این متن، سرکوب‌کننده‌ی شورش بابل، ویران‌کننده‌ی معبد مردوک و ذوب‌کننده‌ی بت زرین او می‌دانند کاملاً تخیلی و نامستند است و از بد خواندنِ متنی ساده و روشن ناشی شده است.

در این بخش از *تواریخ*، هرودوت طوری سخن می‌گوید که گویی خود به بابل رفته و معبد مردوک را از نزدیک دیده است. آن‌گاه توصیفی از این پرستش‌گاه به دست می‌دهد. طبق گفته‌ی او معبد مردوک از دو بت‌خانه تشکیل شده که یکی از آنها در ارتفاعی بیشتر قرار دارد و حاوی بت زرین بعل مردوک است. این بت هم‌چون مردی است که بر تختی با پایه‌های زرین نشسته و در برابرش میزی طلایی قرار گرفته است. به گفته‌ی کلدانیان در این تندیس‌ها ۲۲ تن طلا به کار برده شده بود که اگر راست باشد، ثروت عظیمی است. بیرون از بتخانه‌ی مردوک، به بتخانه‌ی دیگری اشاره شده و هم‌چنین گفته شده که در معبد بزرگ بابل دو قربانگاه وجود داشته است. یکی از آنها بزرگ‌تر است و برای قربانی کردن گوسفند کاربرد دارد و دیگری مذبحی زرین است که ویژه‌ی قربانی کردن کودکان شیرخواره است. هرودوت می‌گوید که در دوران کوروش در این بخش تندیس عظیم مردی وجود داشته که قدش به پنج متر می‌رسیده است. داریوش تصمیم داشته این بت را بردارد اما چنین نکرد، تا آن که خشایارشا جسورانه این بت را برداشت و کاهنی را که می‌کوشید از این کار جلوگیری کند به قتل رساند.[2]

---

[1] کورت و شروین وایت، ۱۳۸۸، ج. ۲: ۱۲۲–۱۰۹.

[2] هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۸۳.

از این روایت چند نکته معلوم می‌شود. نخست آن که معبد بزرگ بابل، ساختاری دوتایی داشته است. این معبد از دو بتکده، دو قربانگاه و دو سطح متفاوت تشکیل می‌شده و هرودوت نام آن را به صورت «زئوس- بِلوس» (Zευσ–Bελοσ) ثبت کرده که قاعدتاً در حالت اصلی معبد بعل- مردوک نام داشته است، چون یونانیان زئوس را با مردوک بابلی و اهورامزدای ایرانی یکی می‌گرفتند و بلوس هم ثبتِ یونانی اسم بعل است. معمولاً در این ترکیب نام بعل را به عنوان لقبی برای مردوک در نظر گرفته‌اند و فرض کرده‌اند که مردوکِ بابلی هم مانند ایزدانِ فنیقی و کارتاژی با نام عمومی بعل مشخص می‌شده است. این که عنوان بعل در کل معنای خدا و سرور می‌داده و در فنیقیه و به ویژه کارتاژ به عنوان لقبی عمومی برای خدایان کاربرد داشته، به کمک اسناد گوناگون فنیقی اثبات می‌شود. اما تعمیم دادن این قضیه به بابل و آن هم به ایزدِ مهمی مانند مردوک و قبول این که وی نیز در شهرِ زادگاهش با لقب ایزدان فروپایه‌ترِ کنعانی شناخته می‌شده، جای بحث دارد.

توصیفی که هرودوت از معبد اساگیل به دست داده با این که بعل لقب مردوک باشد تعارض دارد. او در آن‌جا دو قربانگاه و دو بتکده و ردپای دو تندیس را یافته و این بدان معناست که در معبد اصلی شهر بابل دو ایزدِ همسان انگاشته‌شده پرستیده می‌شده‌اند. یکی از آنها مردوک بوده که خدای بزرگ سنتی بابل است و بتکده‌ی بزرگ‌تر به او اختصاص داشته است. دیگری بعل بوده که مورد احترام مردم فنیقیه و فلسطین بوده، و همواره هم‌چون مردی ایستاده بازنموده می‌شده است. احتمالاً باب شدنِ پرستش بعل در این شهر پیامد تبعید مردم فلسطین در دوران نبوکدنصر و

مهاجرت کلدانی‌ها به این شهر بوده است. چنان که به روایت هرودوت وقتی داریوش در جریان شورش‌های ابتدای سلطنتش به بابل تاخت زوپیر دو دروازه را بر رویش گشود که یکی‌شان «کاسی‌ها» و دیگری «بعل» نام داشت.[۱]

این را هم می‌دانیم که بعل لقبی عمومی برای خدایان کنعانی است. آن خدایی که برایش کودک شیرخواره قربانی می‌کردند همان ایزدی است که در فنیقیه با نام بعل مولوک و در کارتاژ به اسم بعل هامون پرستیده می‌شده است.[۲] بنابراین وقتی هرودوت از دو بتخانه و دو قربانگاه و دو تندیس سخن می‌گوید، به سادگی به حضور هم‌زمان دو خدا در یک معبد اشاره می‌کند.

یکی از آنها مردوک است که هم‌چون مردی نشسته بر اورنگ پادشاهی تصویر شده و هرودوت او را آمالگا می‌نامد. این که جایگاه او فرازتر بوده نشانگر آن است که ایزد اصلی قلمداد می‌شده و قاعدتاً مذبح بزرگ‌تر نیز به او تعلق داشته است. هرودوت به روشنی گفته که این مذبح برای قربانی گوسفند و سوزاندن کندر – به روایت هرودوت سالانه دو و نیم تن! – اختصاص داشته است. در بخشی پایین‌تر، چسبیده به بتکده‌ی مردوک، محل استقرار بت بعل بوده است. او همان است که هم‌چون مردی با پنج متر قد بازنموده می‌شده و هرودوت به همین دلیل او را مرد (آندریاس) نامیده است. قربانگاه زرین قاعدتاً به او تعلق داشته و در آن به سنت مردم فنیقیه و فلسطین کودکان نوزاد را قربانی می‌کرده‌اند.[۳]

---

[1] هرودوت، کتاب دوم، بند ۱۵۸.

[2] Smith, 1975: 477-479.

[3] *سفر لاویان*، باب ۲۰، آیات ٤-۱.

گزارش هرودوت نشان می‌دهد که در زمان ورود کوروش به بابل، این بت در آن‌جا وجود داشته است. در زمان داریوش تلاش‌هایی برای منسوخ ساختن آیین این ایزد انجام پذیرفت که به نتیجه‌ی نهایی نرسید، تا آن که خشایارشا آن را برداشت و کاهنش را کشت. این که داریوش و پسرش خشایارشا – با گرایش آشکار زرتشتی‌شان – به دشمنی با بعل برخاسته بودند از سوی دیگر با همدلی ایشان با خدایِ رقیب بعل – یعنی یهوه – و نقش مهم‌شان در سازماندهی دین یهود هم‌خوانی دارد.

چنین می‌نماید که داریوش و خشایارشای زرتشتی با ایزدی خونخوار و خشمگین مانند بعل که کودکان را برایش قربانی می‌کرده‌اند سر ناسازگاری داشته‌اند و برای منسوخ ساختن دین وی در بابل زمینه‌چینی می‌کرده‌اند. خشایارشا برنامه‌ی پدرش برای از میان بردن این دین در بابل را به سرانجام رساند و نه تنها بت بعل را از این معبد برداشت، که کاهن اعظم او را – که شاید قصد برپا کردن شورشی را داشته – به قتل رساند. این حرکت آشکارا تلاشی برای منع قربانی کودکان در بابل بوده و راهی بوده تا ایزدِ بدوی و آدم‌خواری که توسط اقوام بدوی‌ترِ ساکن بابل پرستیده می‌شده، از این قلمرو رانده شود. این که بت مردوک هم‌چنان پا برجا بوده و میز زرین و دو و نیم تن کندرِ پیشکش‌شده به وی هم‌چنان در دوران هرودوت برقرار بوده را از گزارش او می‌توان دریافت. این گزارش هم با قاعده‌ی عمومی حاکم بر جهان‌بینی هخامنشیان هم‌خوانی داشته که بزرگ‌ترین ایزدِ آسمانیِ اقوام دیگر را – به شرطِ هم‌خوانی با چارچوب اخلاقی زرتشتیان – با اهورامزدا همسان می‌انگاشتند. احتمالاً از همان هنگام ورود کوروش به بابل و ستودن مردوک، همین ایزدِ ایرانی با وی همگون می‌دانسته است و این را از آن‌جا درمی‌یابیم که از همین هنگام باورِ مهرپرستانه‌ی تقدس هفت ستاره و همتا بودنِ برجیس با هورمزد در بابل هم باب می‌شود و این مردوک است که با ستاره‌ی برجیس– اهورامزدا همسان دانسته می‌شود.

بنابراین هخامنشیان و به ویژه شاهنشاهان زرتشتی هیچ دلیلی برای مخالفت با مردوک نداشته‌اند و خودِ *تواریخ* هرودوت هم نشان می‌دهد که معبد مردوک در زمان بزرگ‌ترین بدگوی یونانی درباره‌ی ایرانیان، کاملاً پر رونق بوده است. اما قضیه‌ی بعل متفاوت است. این ایزدِ بدوی و خشن که از دیرباز قربانی‌های انسانی را از پیروانش طلب می‌کرد، در عصر نوبابلی در این شهر نفوذی یافت و جالب است که تعبیرِ هرودوت در مورد کردار خشایارشا شباهتی چشمگیر دارد با سفارش کتاب مقدس برای پرهیز از قربانی کردن کودکان برای بعل. یعنی خشایارشا و داریوش که تأسیس دین یهود را پشتیبانی می‌کردند و بنابراین با اشاره‌های یکتاپرستانه و مخالفت کتاب مقدس با قربانی انسانی موافقت داشته‌اند، در ضمن همان کسانی بودند که آیین بعل و احتمالاً رسم قربانی کودکان را از بابل برانداختند. ناگفته نماند که قبایل یهودی خود بومی فلسطین بودند و از خاستگاهی مشابه با پرستندگان بعل برخوردار بودند. چنان که قربانی کردن اسحاق به دست ابراهیم در تورات امری پسندیده قلمداد شده و نشانه‌ی اطاعت محض از خداوند دانسته شده است؛ منطقی که قاعدتاً قربانگران کودکان در پیشگاه بعل نیز با آن موافق بوده‌اند. بندهای مربوط به منع قربانی انسان در تورات همگی متأخر هستند و به تدوینِ دوران هخامنشیان مربوط می‌شوند.

در تورات بندهایی وجود دارد که حدس مرا در این مورد تقویت می‌کند. در *کتاب ارمیاء* چنین می‌خوانیم:

پرچمی برافراشته و اعلام نمایید و مخفی ندارید، که بابل گرفتار شده و بعل شرمسار گشته است. مردوک خُرد شده و تندیس‌هایش رسوا گشته و بت‌هایش درهم شکسته است. زیرا که امتی از سوی شمال بر او می‌تازد و سرزمینش را ویران خواهد ساخت.[1]

---

[1] *کتاب ارمیای نبی*، باب ۵۰، آیه‌های ۲ و ۳.

این متن در دوران هخامنشیان نوشته شده و چنین می‌نماید که شرح پیشگویی ویرانی بابل به دست مهاجمان شمالی بخشی بازمانده از تبلیغات دینی یهودیان بابل در زمان حمله‌ی کوروش به این شهر بوده باشد. به هر صورت، آنچه روشن است این که در این متن بعل با مردوک تفاوت می‌کند. با ورود مهاجمان شمالی بعل شرمسار و بت‌های مردوک خرد می‌شود و به روشنی سخن از چندین تندیس و بت در میان است که انگار مردوک بر همه‌شان سروری دارد. بند دیگری در تورات وجود دارد که این تفسیر از *کتاب ارمیا* را تأیید می‌کند. در *کتاب اشعیاء*، درست پس از آن‌جا که سخن از برانگیخته شدنِ کوروش به دست یهوه و فتح بابل است، بابی وجود دارد که توصیفی کاملاً ایرانی از یهوه را به دست می‌دهد که به آمیخته‌ای از تصویر اهورامزدا و زروان و مهر می‌ماند:

و ای سرکشان در دل خود بیندیشید. آنچه را آغازین است از ازل به یاد آورید. زیرا من قادر مطلق هستم و (خدای) دیگری نیست. من خدا هستم و هیچ کس همچو من نیست. سرانجام را از سرآغاز و آنچه را واقع نشده از ازل بیان می‌کنم و می‌گویم که اراده‌ی من برقرار خواهد ماند و تمامی شادمانی خویش را به جا خواهم آورد. مرغ شکاری را از خاور و مشاور خویش را از دوردست‌ها فراز می‌خوانم. من این را بر زبان آوردم و البته آن را به جا خواهم آورد، آن را مقدر نمودم و البته به وقوع خواهمش رساند. ای سخت‌دلان که از دادگری دور هستید، سخنم را بشنوید. داد و عدل خویش را نزدیک آوردم و دور نمی‌باشد...[1]

---

[1] *کتاب اشعیای نبی*، باب ٤٦، آیه‌های ١٣-٨.

درست در میانه‌ی این بندها و باب پیشین که شرح برانگیخته شدنِ کوروش و چیرگی‌اش بر بابل است، استدلالی بر ضد بت‌پرستی آمده و بت‌ها به خاطر آن که به دست مردمان ساخته شده و گنگ و ناتوان هستند نکوهیده شده‌اند. در سرآغاز این بخش از متن چنین آمده:

بعل خم شده و نَبو خمیده گشته است. تندیس‌های آنها را بر حیوانات و چارپایان نهاده‌اند. آنهایی که شما تصاحب کرده و برمی‌داشتید، برداشته شده و بارِ حیوانات ناتوان شده است. آنها (بت‌ها) همگی خم شده و خاکسارند و نمی‌توانند آن بار را برهانند. بلکه خودشان به همراه آن به اسیری می‌روند. [1]

این بند، به توصیف دقیقی از ماجرای برداشته شدنِ بت بعل از معبد بابل شبیه است. حال و هوای انجام این کار دوران سیطره‌ی پارس‌ها بر بابل است و به طور خاص بعل است که خمیده و خاکسار شده است. هم بتِ او را برداشته و به اسیری می‌برند و هم اموال و پیشکش‌هایی که برایش نهاده می‌شد – احتمالاً کودکان نوزاد – از او ستانده شده‌اند. پس از این توصیف، شرحی در ناتوانی بت‌ها و حماقت بت‌پرستان آمده و آن‌گاه توصیفی که گفتیم از خدای یکتای بنی‌اسرائیل ارائه شده است.

می‌توان تمام این اسناد را گواه گرفت و فرض کرد که در زمان خشایارشا معبد بعل در بابل تعطیل شده و قربانی کودکان در آن منسوخ شده است. احتمالاً این کار بعد از فرو نشاندن شورش بابل انجام پذیرفته و خودِ خشایارشا در کتیبه‌ی ضد دیو بدان اشاره کرده است. ماجرا در جهان باستان چندان مهم بوده که هم در منابع یونانی

[1] *کتاب اشعیای نبی*، باب ٤٦، آیه‌های ۱ و ۲.

و هم در اسناد عبرانی بازتاب یافته است و قصه‌هایی واژگونه در پیوند با آن به روایت هرودوتی از خشایارشا راه یافته است.

با این همه، از این بحث نمی‌توان نتیجه گرفت که خشایارشا، با تعبیرهای امروزین و به سبک ساسانیان، زرتشتی راست‌کیشی بوده است. خشایارشا نیز مانند پدرش به جناح هوادار اهورامزدا از دینِ زرتشتیِ آمیخته با مهرپرستی تعلق داشته است. به همان ترتیبی که داریوش رمزگان مهری را به کار گرفت و از آن برای بازآفرینی نشانه‌های مقدس زرتشتی بهره برد، خشایارشا نیز چنین کرد. نشانه‌های جسته‌وگریخته در این مورد فراوان هستند و نشان می‌دهند که نام‌ها و نشانه‌های مربوط به آیین مهر در دوران خشایارشا نیز میان اقوام آریایی محبوب بوده‌اند. چنان که مثلاً نام‌های دارای عنصر جم/ یمه – مانند یاماکا (جَمَک) و یاماکشادا (جَمخْشَثَیَه: جمشیدشاه) – در تخت‌جمشید فراوان هستند.[1]

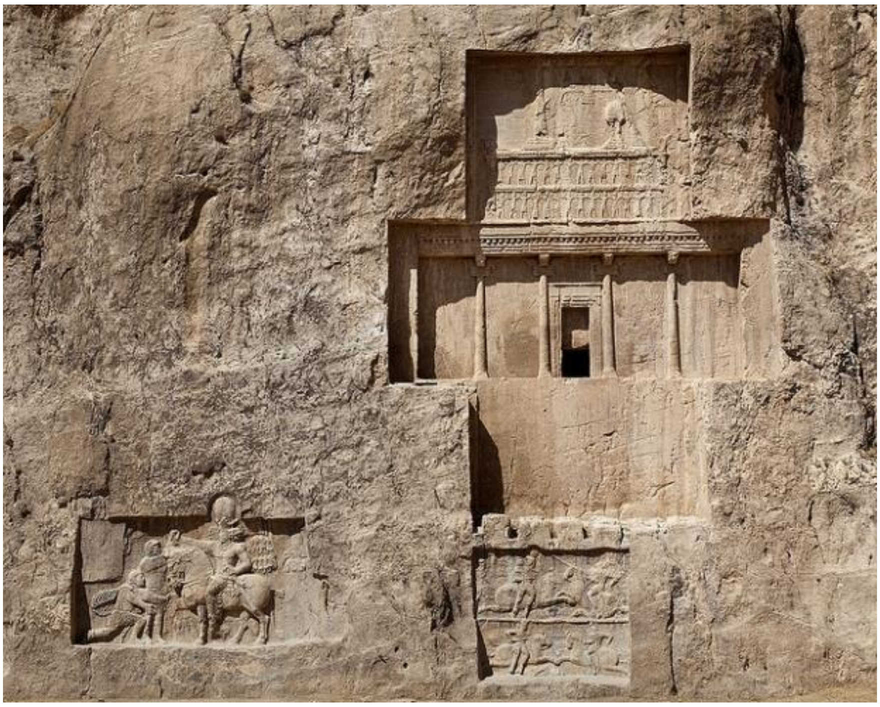
با وجود این، به نظرم بهترین دلیل برای نمایش نفوذ آیین مهر در دوران داریوش و خشایارشا و چگونگی وام‌گیری از نشانه‌های آن در زمینه‌ی فلسفه‌ی زرتشتی را می‌توان در نقش‌رستم دید.

۳. نقش‌رستم کوهی است که در دوازده کیلومتری شمال تخت‌جمشید قرار دارد. این کوه دست‌کم از سه هزار سال پیش مکانی مقدس و مهم بوده است، چون کهن‌ترین نقشی که در آن‌جا وجود دارد نگاره‌ی مردی ایلامی است که کلاهی عجیب بر سر دارد و مردم محلی آن را تصویری از رستم می‌دانند و کوه را نیز به افتخار او نام‌گذاری

---

[1] بویس، ۱۳۷۵، ج. ۲: ۳٦.







کرده‌اند. این کوه از دوران داریوش به بعد به عنوان گورستان سلطنتی هخامنشیان برگزیده شد. امروز پنج گور سنگی در آن وجود دارد که هم‌چون اتاقکی مرتفع در درون کوه تراشیده شده است. یکی از آنها بی‌تردید به داریوش نخست تعلق دارد و او نخستین کسی بود که الگوی معماری خاص این گورها را ابداع کرد. سه مقبره‌ی کامل دیگر به خشایارشا، اردشیر نخست و داریوش دوم تعلق دارند. یک گور نیمه‌کاره هم در این کوه تراشیده شده است که گروهی آن را به اردشیر سوم و برخی دیگر به داریوش سوم مربوطش می‌دانند.







نقش‌های چلیپا در ساختار آرامگاه‌های نقش رستم

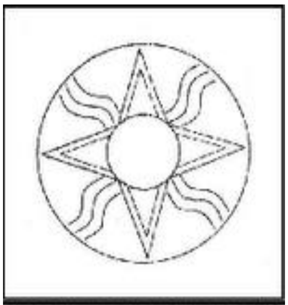
این شیوه از کندن گور در کوه، چنان که گذشت، سنتی اورارتویی است و تردیدی وجود ندارد که داریوش در سفرهای جنگی خویش در قفقاز با آن آشنا شده است. چون در کنار یکی از گورهای باستانی این منطقه کتیبه‌ای از داریوش نیز باقی مانده است. آنچه گورهای نقش‌رستم را مهم و یگانه می‌سازد، متن‌های نبشته‌شده بر آنها و رمزپردازی به کار گرفته شده در آن است. پیش از این در مورد اهمیت نبشته‌ی داریوش در نقش‌رستم و یگانه بودنش از نظر مضمون و محتوا سخن رفت، و هم‌چنین ویژگی‌های نقش‌پردازی اقوام ایرانی مورد بررسی قرار گرفت. اما یک نکته در مورد نقش‌رستم باقی مانده و آن هم به شکلِ عجیبِ گورها مربوط می‌شود. تمام گورهای این منطقه در درون علامتی چلیپاگونه و عظیم ساخته شده‌اند و این نخستین استفاده از نشانه‌ی چلیپا در جهان باستان است که ابعادی چنین عظیم دارد.

نقش چلیپایی که تمام این مقبره‌های سلطنتی را در بر گرفته، از سویی با نماد مقدس مسیحیان در پنج شش قرن بعد شباهت دارد و از سوی دیگر نخستین استفاده از نقش چلیپا در بنایی سلطنتی است. با توجه به حضور کعبه‌ی زرتشت در روبه‌روی این نمادها، تقریباً شکی وجود ندارد که این نماد مضمونی دینی داشته است. این که مفهوم نماد یادشده به قدر کافی مورد کنکاش واقع نشده، به راستی غریب است. به خصوص که همین نماد به روشنی در مدارک باستانی وجود دارد و معنای آن چندان دست‌نیافتنی نمی‌نماید.

نماد چلیپایی که بازوهایی عمود بر هم و هم‌اندازه داشته باشد، دقیقاً همان علامتی است که از دیرباز در میان‌رودان و ایلام برای نشان دادنِ خورشید مورد استفاده قرار می‌گرفته است. این نماد به احتمال زیاد شکلی ساده‌شده از علامت اوتوی سومری، شمش اکدی و هوتران ایلامی است که به صورت ستاره‌ای چهارپر بازنموده می‌شده است. بعد از دایره، این نخستین شکلی است که کودکان نقاشی می‌کنند و به همین دلیل هم از دیرباز در تمدن‌های گوناگون با دلالت‌های معنایی متفاوت به کار گرفته شده است.

مشتقی از آن، که صلیب شکسته یا سواستیکا باشد، بر روی کوزه‌های تپه‌سیلک کاشان از هزاره‌ی چهارم پ.م. به دست آمده است که کهن‌ترین کاربرد این نماد در تمدن‌های یکجانشین را نشان می‌دهد. شواهد فراوانی هست که نشان می‌دهد این نماد در شکل ساده‌اش (+) در میان‌رودان نشانه‌ی خورشید بوده و شکل شکسته‌اش، که امروز گردونه‌ی مهر خوانده می‌شود، در میان قبیله‌های آریایی بر معنایی همسان دلالت داشته است. نام امروزین این نماد در زبان‌های اروپایی (Swastika) هم خاستگاهی سانسکریت دارد و از دو بخشِ «سو» (هم‌تای «هو» در زبان‌های ایرانی) به معنای خوب و «اَست» (به معنی استن و هستی داشتن) ساخته شده و روی هم رفته «نماد خوشبختی» یا «علامت خوب بودن» معنی می‌دهد.








بالا راست: مهر سومری با نقش و نماد اوتو، بالا میان: نماد سواستیکا در گردنبند زرینِ یافت‌شده در تپه مارلیک؛ بالا چپ: مهر کاسی (احتمالاً قرن دوازدهم پ.م.)؛ پایین چپ: نماد آشور؛ پایین میان: شمش خدای خورشید و نمادش




چپ: سکه‌ی بابلی از شهربان مازَه (۳۶۱–۳۳۸ پ.م.)؛ راست: سکه‌ی تراکی از خرسونسوس (۳۸٦–۳۳۸ پ.م.)

چنان که از این نمونه‌ها برمی‌آید، در فرهنگ‌های نیمه‌ی غربی ایران‌زمین (مارلیک، ایلام، بابل و آشور) پیوند روشنی میان نماد چلیپا و ایزد خورشید برقرار بوده است. این نماد در مارلیک و سیلک به شکل سواستیکا به کار گرفته می‌شده و حالتی انتزاعی داشته، و در دوران هخامنشی با همین سبک بر سکه‌های شهربانان پارسی آناتولی و ایونیه نیز پدیدار می‌شود. در میان‌رودان کهن‌ترین کاربرد آن را در دوران کاسی‌های بابل (قرن ۱۲–۱٦ پ.م.) می‌بینیم و بنابراین می‌توان پذیرفت که این نماد از ایران مرکزی و شرق زاگرس به میان‌رودان وارد شده است. این که ورود این نماد به

میان‌رودان با ورود نخستین موجِ از قبایل آریایی همراه است نیز معنادار است و نشان می‌دهد که پیوند میان این نماد و ایزد خورشید ماهیتی آریایی داشته و با موج نخست مهاجرت ایشان و توسط کاسی‌ها و میتانی‌ها به میان‌رودان منتقل شده است. بابلی‌ها شکل ساده و اولیه‌ی این چلیپا را هم‌چنان حفظ کردند و در دوران هخامنشی نیز همین نسخه را بر سکه‌ی مازه، شهربان بابل، می‌بینیم.

روایتی دیگر از این نماد که در بابل و سومر و ایلام باستان نیز سابقه داشته، همان است که به صورت ستاره‌ای چهارپر در درون یک دایره بازنموده می‌شود و معمولاً چهار موج آب نیز از لابه‌لای پره‌های آن بیرون زده است. این نماد انگار شکل بومی و کهن بازنمایی خورشید در میان‌رودان بوده که بعدتر در پیوند با چلیپای کاسی به نشانه‌ی (+) ساده شده است. همین نماد بعدتر در قرصِ بالدار آشوری می‌نشیند و به صورت نمادی برای ایزدِ آشور درمی‌آید.
پیوند میان نمادهای ایرانیِ خورشید و چلیپا از همان ابتدا نمایان است. چشمگیرترین پیوند میان نقش شیر و این علامت دیده می‌شود و می‌دانیم که شیر نشانه‌ی ایزد مهر و علامت خورشید بوده است. پیوند چلیپا و شیر بر سکه‌های بابلی و تراکی عصر هخامنشی دیده می‌شود. یک مُهرِ نوآشوری، که درست پیش از فتح میان‌رودان به دست کوروش ساخته شده، نقشِ میترایی‌ِ حمله‌ی شیر به گاو را در حالی نشان می‌دهد که بر فراز سر شیر نشانه‌ی چلیپا و بر روی گاو علامت مادینگی (ستاره‌ی ایشتار) نقش شده است.



مهر نوآشوری (۵۳۹ –۶۲۵ پ.م.)

در این مهر، نرینه بودنِ شیر با تأکید بر یال‌هایش نمایان است و مادینه بودن گاو را نیز با گوساله‌ای که مشغول شیر خوردن از پستان اوست، نمایش داده‌اند. نقش روی سر شیر چیزی بین چلیپای ساده و گردونه‌ی مهر است و بر روی گاو سه نماد دیده می‌شود که یکی‌اش ستاره‌ای شش پر، دیگری نوعی ستاره‌ی هشت پر، و سومی به طرحی دگرگون‌شده از هلال ماه شبیه است. جالب آن که همراه شیر یک پرنده هم دیده می‌شود که گویی مشغول راهنمایی وی به سوی گاو است. اگر درست تشخیص داده باشم، این پرنده کلاغ است و در این حالت این تصویر به یکی از کهن‌ترین نشانه‌های اسطوره‌ی مهر گاوکش اشاره می‌کند. «مِهر- شیر» با راهنمایی «کلاغ- ارشتاد» یا دستیاری «عقاب- بهرام» (که هر دو نمادهایی از پرنده‌ی وابسته به روز هستند) به «گاو- ایشتار»، یعنی نیروی شبانه، حمله می‌کند و او را از پا درمی‌آورد.

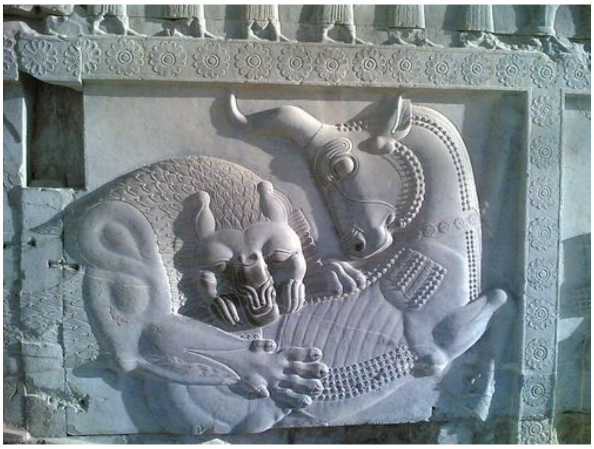
این اسطوره در اصلِ مهری‌اش به قربانی شدنِ گاوِ نخستین به دست ایزدِ قربانگر و آفرینش گیتی به دست وی اشاره می‌کرده است. اما بعد از آن که آیین مهر و فلسفه‌ی زرتشتی با هم یگانه شدند، دلالتی عمیق‌تر به دست آورد و به قربانی شدن گیتی/ ماده به دست مینو/ معنا دلالت کرد. رمزپردازی این نمادها پیچیده و غنی است. چون نمادهای شیر و گاو به ترتیب به خورشید و ماه و هم‌چنین به مرد و زن نیز اشاره می‌کنند و بنابراین چیرگی نور بر ظلمت، و روز بر شب را نیز نشان می‌دهند. اهمیت مهر نوآشوری یادشده در آن‌جاست که با تأکید بر مادینه بودنِ گاو و نشان ایشتار بر فراز آن نشان می‌دهد نقش شیرِ گاوکش احتمالاً دلالتی جنسی هم داشته است. نقش شیر گاوکش در دوران هخامنشی به یکی از محبوب‌ترین آرایه‌های سراسر شاهنشاهی تبدیل شد، چنان که آن را بر سکه‌ها و مهرها و کاخ‌ها فراوان می‌بینیم.



راست: سکه‌ی فنیقی از بیبلوس (۳۶۰-۳۵۰ پ.م.)؛ چپ: سکه‌ی فنیقی (استاتر نقره) از تارسوس

با مرور این نقش‌ها معلوم می‌شود که نقش چلیپا در دوران هخامنشی به طور مشخص بر ایزد مهر و نمادهای وابسته به وی – خورشید و شیر – دلالت می‌کرده است. به این ترتیب، این که داریوش بزرگ مقبره‌ی خویش را در درون چلیپایی عظیم طراحی کرده و پس از او خشایارشا و فرزندانش همین سنت را ادامه داده‌اند، نشانه‌ی آگاهی و پایبندی ایشان به رمزگانی است که احتمالاً در دوران خودشان به پختگی و کمال رسیده بوده و نمادها و اساطیر مهری (چلیپای زمینه) را با محتوا و مضمون زرتشتی (نقش‌ها و نوشتارهای درون چلیپا) متحد می‌کرده است.

با این اوصاف، شاید بتوان تصویری دقیق‌تر از دین خشایارشا به دست آورد. او نیز مانند پدرش داریوش در چارچوبی زرتشتی به جهان می‌نگریسته و اخلاقی سازمان‌یافته و استوار را رعایت می‌کرده است. بر این مبنا، هر دو ایشان در ریشه‌کنی آیین بعل و مراسم قربانی انسان می‌کوشیده‌اند و به همین دلیل هم اهورازمزدا را بزرگ می‌داشته‌اند. با وجود این، ایشان در معنای ساسانی زرتشتی نبوده‌اند؛ یعنی به میراث مهرپرستانه‌ی خویش آگاهی داشته‌اند و با ظرافت نمادها و رمزگان مهری را به کار می‌گرفته‌اند. این وضعیت آشتی‌آمیزی بود که پس از درگیری خونین میان بردیا و کوروش بر دل ایرانشهر حاکم شد و ضرورت دستیابی به ترکیبی از مهر- بغ و اهورا- مزدا را به امری مورد توافق همه‌ی گرایش‌های فکری تبدیل کرد.

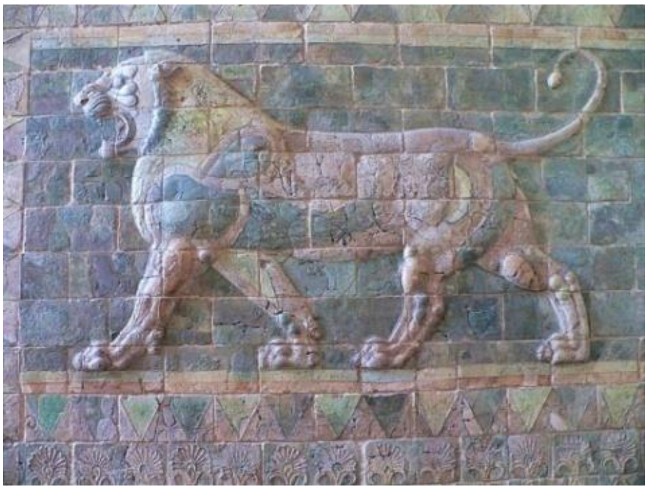




بالا، راست: سکه‌ی لودیایی موسوم به کرزوسی، احتمالا از عصر کوروش؛ چپ: نقش شیر گاوکش در تخت‌جمشید؛ پایین: نقش مُهر هخامنشی شیرِ حمله‌ور به بز







دو نقش شیر بر کاشی‌های کاخ شوش

گفتار پنجم: اردشیر نخست و یکتاپرستی

۱. پس از خشایارشا پسرش اردشیر یکم به قدرت رسید که مادرش آمستریس دختر هوتن بود. اردشیر به مدت ۴۱ سال (از ۴۶۵ تا ۴۲۴ پ.م.) حکومت کرد و به این ترتیب رکوردارِ یکی از طولانی‌ترین دوره‌های سلطنت در جهان باستان شد. شکوه و قدرت وی چندان بود که با لقب درازدست شهرت یافته بود. دست از همان عصر هخامنشی در میان ایرانیان نمادی برای قدرت محسوب می‌شود و این رمزپردازی تا به امروز دوام آورده است، چنان که عبارت‌هایی مانند گشاده‌دست بودن یا دستگیر کردن از آن مشتق شده‌اند. دیدیم که در رمزپردازی هخامنشیان نیز این دلالتِ دست وجود داشت. چنان که پارسی‌ها با شیوه‌ای «مهر»آمیز دست نمایندگان اقوام تابع را می‌گرفتند و به این ترتیب، هم به دوستی و هم پیمان میان‌شان تأکید می‌کردند. در هم گره خوردن دستانِ حاملان اورنگ را نیز داشتیم که هم‌دست شدنِ اقوام تابع برای برافراشتن اورنگ کشور پارس را نشان می‌داد. بر این مبنا، لقب درازدست برای اردشیر همان معنایی را داشته که آن را تا به امروز در زبان فارسی دری هم بازمی‌یابیم.

تاریخ‌نویسان غربی باستان این صفت را برای اردشیر به صورت ماکروخِئیر یونانی و لونگیمانوس (Longimanus) لاتین ثبت کرده‌اند و چون از این رمزگان خبر نداشته‌اند، فرض کرده‌اند لابد دست راستش درازتر از دست چپش بوده است![1]

[1] پلوتارک، *اردشیر*، کتاب نخست، ۱، ۱۱، ۱۲۹.

۲. در زمانی که اردشیر بر دولت هخامنشی فرمان می‌راند، پیشرفته‌ترین دین از نظر پیچیدگی عقاید و جهان‌بینی، و انتزاعی‌ترین و انسان‌مدارترین فلسفه‌ی جهان، آیین زرتشتی بود. چنان که گفتیم، دستگاه نظری این دین به شکلی بسیار انتزاعی و پیچیده در سروده‌های خودِ زرتشت صورت‌بندی شده است. از دوران زرتشت تا عصر هخامنشیان، دو تحول عمده در این دین رخ داد. نخست آن که زنجیره‌ای از شاگردان زرتشت، که مردی به نام سینا از شهر ری نام‌دارترین‌شان بود، آرای او را بسط دادند و عناصری آیینی را بدان افزودند و ساختاری منظم از سلسله‌مراتب موجودات روحانی را به صورت امشاسپندان و هماوردان‌شان (کماله دیوان) در آن تشخیص دادند. این مرحله از تکامل دین زرتشتی احتمالاً همان است که با رهبری سینا انجام پذیرفته و متنِ یسنای هفت‌هات را پدید آورده است. ورود تقدس عدد هفت به آیین زرتشتی هم در این زمان انجام پذیرفته و بنابراین باید زمان باب شدن این عدد در میان مهرپرستان را به کمی پیش از آن (پیش از ۱۰۰۰ پ.م.) مربوط دانست. وام‌گیریِ رمزگان ستاره‌ای و تفکیک هفت ماهیت مقدس (امشاسپندان و هورمزد)، نشانه‌ی آغاز وامگیری‌های متقابل میان آیین مهر و دین زرتشتی بود و این همان بود که تا زمان کوروش، به درآمیختن این دو و پیدایش دین زرتشتی جدید منتهی شد. روند یادشده تا میانه‌ی دوران هخامنشی و دوران اردشیر یکم تا حدی پیش رفت که به تدوین سرودها و متن‌های مربوط به ایزدان دیگر ایرانی و ادغام شدنش در چارچوب دین زرتشتی منتهی شد. این روند از دوران اردشیر نخست آغاز شد و در زمان اردشیر دوم به سرانجام رسید.

امروز مهم‌ترین سندی که از این روند در دست داریم، بخشی از *اوستا*ست که با گویشی متفاوت و جدیدتر از زبان اوستایی ویراسته شده و به همین دلیل هم *اوستای نو* خوانده می‌شود. بخشی از این متن‌ها سرودهایی بسیار کهن‌سال به نام یشت‌ها هستند که در ستایش ایزدان باستانی آریایی‌اند و از بیرون به درون سرمشق زرتشتی راه یافته‌اند.

یشت‌ها روی هم رفته ۲۱ سرود هستند که در میان‌شان دو رده‌ی کاملاً متمایز دیده می‌شود. یک رده سرودهایی هستند که در چارچوب باورهای زرتشتی سروده شده‌اند و موجودات مقدس زرتشتی را می‌ستایند. این‌ها عبارتند از: هرمزدیشت، اردیبهشت‌یشت، خردادیشت، دین‌یشت و اَرتَه‌یشت. گروه دیگری نیز در این میان وجود دارند که آشکارا به دین ایزدان پیشازرتشتی وابسته‌اند و از بافت زبانی‌شان پیداست که گاه قدمتی بیش از گاهان زرتشت یا هم‌پایه‌ی آن دارند.[1] مهم‌ترین این‌ها عبارتند از آبان‌یشت و مهریشت. این دسته‌ها را به ترتیب رده‌ی زرتشتی و پیشازرتشتی خواهم نامید.

این دو رده را می‌توان با این متغیرها از هم تفکیک کرد:

نخست – بر مبنای اندازه. یشت‌های پیشازرتشتی طولانی‌تر از یشت‌های زرتشتی هستند. آبان‌یشت ۲۹۰۰ واژه و ۱۳۲ بند، تیریشت ۱۷۸۰ واژه و ٦۲ بند، درواسپ‌یشت یا گوش‌یشت ۷۸۰ واژه و ۳۳ بند، مهریشت چهار هزار واژه و ١٤٥ بند، سروش‌یشت‌هادخت هزار واژه و ۲۳ بند، رشن‌یشت ۸۰۰ واژه و ٤٧ بند، بهرام‌یشت ۱۷۰۰ واژه و ٦٤ بند، رام‌یشت ۱۵۰۰ واژه و ۵۸ بند، ارت‌یشت ۱۶۶۰ واژه و ٦۲ بند، زمیادیشت ۳۱۶۰ واژه و ۹۷ بند و فروردین‌یشت ٤٦٠٠ واژه و ۱۵۸ بند دارند. این‌ها بدنه‌ی یشت‌های پیشازرتشتی را تشکیل می‌دهند. در مقابل هفتان‌یشت ۴۵۰ واژه و ۱۵ بند، خردادیشت ۴۰۰ واژه و ۱۱ بند، اردیبهشت‌یشت ۶۰۰ واژه و ۱۹ بند، دین‌یشت ۵۶۰ واژه و ۲۰ بند واژه دارند. در میان یشت‌های زرتشتی تنها هرمزدیشت با ۱۱۰۰ واژه از مرز هزار واژه درمی‌گذرد.

[1] Kellens, 1989: 35-44.

در این میان طولانی‌ترین یشت که فروردین‌یشت است، به ترکیبی از دو متن می‌ماند. بخش‌های آغازین آن هم‌چون بقایای متنی مهرپرستانه است و نیمه‌ی بزرگ‌ترش بافتی کاملاً زرتشتی دارد و حتا گاه دقیقاً از *گاهان* وام‌گیری شده است. از این رو، باید آن را متنی آمیخته دانست.

برخی از یشت‌ها به پاره‌هایی ابتر از متنی بزرگ‌تر شباهت دارند. جالب آن که تقریباً همه‌ی این‌ها با ستارگان ارتباط دارند و با توجه به خاستگاه مهرپرستانه‌ی اخترشناسی جهان باستان، در جرگه‌های مغان مهری پدید آمده‌اند. اما گویی بعدتر بخش‌هایی از آنها که با چارچوب زرتشتی هم‌خوانی بیشتری داشته برگزیده شده یا تصادفاً از گزند حوادث در امان مانده است. این‌ها عبارتند از: خورشیدیشت (۳۳۰ واژه و ۷ بند)، ماه‌یشت (۲۷۰ واژه و ۷ بند)، اشتادیشت (۳۰۰ واژه و ۹ بند)، هوم‌یشت (۲۰۰ واژه و ۳ بند)، و ونندیشت (۱۶۰ واژه و ۲ بند).

دوم – بر پایه‌ی مضمون و بافت معنایی. از نظر محتوا، یشت‌های زرتشتی همواره مفاهیمی انتزاعی و فلسفی مانند راستی (اشه/ اردیبهشت)، وجدان (دئنا) و کمال (خرداد) را ستایش می‌کنند و به تعبیری عناصر قدسی در آن دلالت فلسفی دارند. حتا هرمزدیشت که به سبک یشت‌های پیشازرتشتی – به نظرم از روی سرودی در ستایش وای – تدوین شده، از «نام‌های خداوند» نام می‌برد و تقدس زبان را مطرح می‌کند و از این نظر بسیار پیشرفته و فلسفی می‌نماید. در مقابل یشت‌های پیشازرتشتی به اموری مادی و ملموس و روشن اشاره می‌کنند. خواست‌های یشت‌های زرتشتی اموری جهانی و روشنفکرانه و فراگیر مانند چیرگی راستی بر دروغ و درهم شکستن اهریمن و رانده شدن پلیدی و پلشتی از هستی هستند، ولی در یشت‌های پیشازرتشتی چیزهایی ساده و عینی و مربوط به زندگی روزانه درخواست شده است. مثلاً از ایزدان فرزندان فراوان و زنان بارور و اسب‌های نیرومند و پیروزی در جنگ خواسته شده است.

سوم آن که در یشت‌های زرتشتی یک گرانیگاه یگانه به نام اهورامزدا وجود دارد که خدای بزرگ و یکتاست. فروزه‌های او با نام امشاسپندان ستوده شده‌اند و از نیروهای دیگری نیز که آشکارا از او فروپایه‌تر هستند نام برده شده است. اما چیرگی و برتری اهورامزدا مورد تردید نیست. در این متن‌ها یا از خدایان کهن ایرانی یاد نشده، یا در کنار اهورامزدا و هم‌چون دست‌نشانده‌ی وی بدان‌ها اشاره شده است. در مقابل، در متن‌های پیشازرتشتی اشاره‌ای غنی و فراوان به خدایان کهن ایرانی را می‌بینیم و ایشان معمولاً به تنهایی و هم‌چون موجودی قدرقدرت نموده شده‌اند. جالب است که در کهن‌ترینِ یشت‌ها می‌بینیم که نیروهای مقدسی مانند مهر و آناهیتا و باد و هوم و حتا فروهر درگذشتگان شریک کار آفریدگار هستند و گاه حتا اهورامزدا برای‌شان قربانی می‌کند. چنان که در جایی اهورامزدا به زرتشت می‌گوید که تیشتر را نیز «در شایستگیِ ستایش، در برازندگی نیایش، در سزاواری بزرگ‌داشت و خوشنودکرد و درود و آفرین برابر با خود – که اهورامزدایم – آفریدم»[1]. در یشت‌های پیشازرتشتی اشاره‌هایی دست و دلبازانه به سایر ایزدان باستانی ایرانی وجود دارد در حالی که در یشت‌های زرتشتی، هم اشاره‌ی اندکی به ایشان دیده می‌شود و هم دقت شده تا همواره در برابر اهورامزدا موقعیتی فروپایه‌تر داشته باشند.

به همین ترتیب، در یشت‌های زرتشتی اشاره‌های مکرری به دیوها و فرشتگان وجود دارد و معلوم است که دیوشناسی و فرشته‌شناسی مشخصی در ذهن سراینده وجود داشته است. در یشت‌های پیشازرتشتی از دیو و فرشته خبری نیست و تنها پهلوانان و ضدپهلوانانی انسانی رویاروی هم قرار دارند. در یشت‌های زرتشتی نیروهای هماورد به لحاظ اخلاقی خالص هستند؛ یعنی، یا همواره نیک‌اند و یا سراسر اهریمنی هستند، در حالی که در یشت‌های

---

[1] تیریشت، کرده‌ی ١٦، بند ٥٠ و ٥٢.

پیشازرتشتی چنین نیست. ایزدی مانند مهر می‌تواند خونخوار و نابودگر بنماید و در مقابل ضدپهلوانی مانند آژیدهاک و افراسیاب موجوداتی چالاک یا شجاع دانسته شده‌اند.

کافی است به نام و نشان نیروهای مقدس یا پلید در یشت‌ها بنگریم تا تفاوت روشن شود. برای آن که گرانیگاه تقدس و پلیدی در متن روشن شود، نام‌هایی را که چندین بار تکرار شده ابتدا آورده‌ام و اسم‌هایی که تنها یک یا دو بار بدان‌ها اشاره شده را در دو کمان آورده‌ام. نام‌های اصلیِ خارج کمان را نیز بر حسب اهمیت و شمار تکرار شدن‌شان قید کرده‌ام. در یشت‌ها این نیروها را هماورد هم می‌بینیم:

در هرمزدیشت: اهورامزدا، مانتره و نام خداوند، زرتشت (سروش، فروشی‌ها، فر کیانی، آناهیتا، سپندارمذ، بهمن، اردیبهشت، شهریور، سپندارمذ، خرداد و امرداد، گوکرنَه، تیشتر، سپندمینو) در برابر دروغزنان، اهریمن، دیوان (پریان، جادوگران، کَوی‌ها، کرپن‌ها، راهزنان، اشموغان، گرگان، دیوان مازندری، دیوان ورنه).

در هفتن‌یشت: اهورامزدا، امشاسپندان (بهمن، آشتی، چیستا، اردیبهشت، اَیریمَن‌ایشیَه، سوکَه، شهریور، سپندارمذ، راتا، خرداد، یایریه‌هوشتی، سال، امرداد، گوکرنَه، مهر، آذر، اپام‌نپات، اَمَه، بهرام، اوپرتات، سروش، رشن، فروشی‌ها، ارشتاد، آبِ مزداآفریده، و زرتشت).

در اردیبهشت‌یشت: اهورامزدا، اردیبهشت، زرتشت، مانتره (امشاسپندان، ایریمن ایشیه، سوکه) در برابر اهریمن، دروغزنان (جادوگران، پریان، اشموغ، اژدهانژادان، گرگ‌نژادان، تَرومیتی، پَیری‌میتی، بادِ اباختر، ناخوشی، مرگ، زن روسپی، ستمکاران، پتیارگان، بدچشمان).

در خردادیشت: اهورامزدا، زرتشت، خرداد، امشاسپندان، مانتره (رشن) در برابر دروغ، نسو (هَشی، سَئِنی، بوجی، دروغزنان، جاوگران، پریان و کرپَن).

در آبان‌یشت: آناهیتا، اهورامزدا، زرتشت (هوشنگ، جمشید، فریدون، گرشاسپ، کیکاووس، کیخسرو، توس، جاماسپ، اشوزدَنگهه، ویستورو، یوئیشت، کی‌گشتاسپ، زریر) در برابر دروغزنان، کَوی‌ها و کرپن‌ها (جادوگران، پریان، دیوان مازندری و ورنه، آژیدهاک، گندروَه، افراسیاب، پسران خاندان ویسه، تورانیان، اَختیهَ، ارجاسپ، هومَه‌یکَه، وندرمیش).

در خورشیدیشت: خورشید، اهورامزدا (امشاسپندان، مهر) در برابر تاریکی دیوآفریده (راهزنان و دزدان، مرشون).

در ماه‌یشت: ماه (اهورامزدا، امشاپسندان).

در تیریشت: تیشتر، اهورامزدا، زرتشت (ستویس، اپام‌نپات، آرش، پروین، هفت‌اورنگ، ونند، هوم، مهر) در برابر پریان و اپوش.

در درواسپ‌یشت: درواسپ (هوشنگ، جمشید، فریدون، هوم، سیاوش، اغریرث، کیخسرو، زرتشت، کی‌گشتاسپ) در برابر دیوان مازندری، آژیدهاک، افراسیاب، اشته‌اورونت، ارجاسپ، تثریاونت.

در مهریشت: مهر، سروش، رشن، اهورامزدا، زرتشت (فروشی‌ها، باد، داموبش‌اوپمنه، نریوسنگ، اشی، بهرام، هوم، امشاسپندان، ارشتاد، تیشتر، سپندمینو، ماه و ستارگان) در برابر مهردروج (دیوان، پریان، خشم، اهریمن، بوشاسپ، دیوان ورنه).

در سروش‌یشت‌هادخت: سروش (زرتشت، مانتره، اشی، نریوسنگ، سپندمینو، امشاسپندان، اهورامزدا/ مزدا، رشن، مهر، باد، ارشتاد، اشی، چیستا، دین، داد دیوستیز) در برابر دروغ (دروغزن، راهزن، دزد، پریان، دیوان، اهریمن، دیوان مازندری، خشم).

در رشن‌یشت: رشن (زرتشت، مانتره، باد، داموِیش‌اوپمنه، آناهیتا، ونند، هفت‌اورنگ، ستارگان، ماه، خورشید، ارشتاد).

در فروردین‌یشت: فروشیِ نیاکان، اهورامزدا، زرتشت، مهر (رشن، سپندارمذ، آناهیتا، مزدا، سپندمینو، ستویس، هفت‌اورنگ، گرشاسپ، سوشیانت‌ها، دین، خورشید، مانتره، امشاسپندان، آذر، سروش، کیومرث، اپام‌نپات، مَدیوماه) در برابر دروغ، اهریمن (دیوان، تورانی‌ها).

در بهرام یشت: بهرام، اهورامزدا، زرتشت (باد، اَمَه، کیکاووس، فریدون، رشن) در برابر (آژیدهاک، راهزن، روسپی، مهردروج، دیوان ویامبور، کوی‌ها، کرپن‌ها).

در رام‌یشت: وای (بغ، آب، اهورامزدا، سپندمینو، هوشنگ، تهمورث، جمشید، فریدون، گرشاسپ، هوتئوسا، سپندمینو) در برابر اهریمن (دیوان مازندری و ورنه، جادوگران و پریان، آژیدهاک، هیتاسپ).

در دین‌یشت: دانش، زرتشت.

در ارت‌یشت: اشی، زرتشت (چیستا، ارث، رسستات، اهورامزدا، امشاسپندان، هوم، سپندارمذ، سروش، رشن، دین، هوشنگ، جمشید، فریدون، هوم، کیخسرو، کی‌گشتاسپ) در برابر اهریمن (دیوان مازندری، زنان و شوهران خیانتکار).

در اشتادیشت: اهورامزدا، زرتشت، اَشی، تیشتر، باد، اردیبهشت، مانتره، فره در برابر اهریمن، خشم، بوشاسپ، اَپوش، ملکوس.

در زمیادیشت: اهورامزدا (زرتشت، فرکیانی، امشاسپندان، سوشیانت‌ها، هوشنگ، تهمورث، جمشید، مهر، فریدون، گرشاسپ، سپندمینو، آذر، اردیبهشت، اپام‌نپات، اشی، فره، کیقباد، کیخسرو، سیاوش، کی‌گشتاسپ، سوشیانت،

استوت‌ارته، خرداد، امرداد) در برابر اهریمن (دیوان، پریان، جادوگران، کرپن‌ها، کوی‌ها، دیوان مازندری و دروغزنان ورنه، آژیدهاک، اژدها، گندروه، نه پسر پئنیه، پسران نیویک، هیتاسپ، ورشو، پیتونه، اشناویز، اکومن، خشم، افراسیاب، نثریاونت، پَشنِه، ارجاسپ، زیریز، تریز).

در هوم‌یشت: هوم و زرتشت.

و در ونندیشت: ونند.

از نظر کنش متقابل میان انسان و خداوند، در یشت‌های زرتشتی با ارتباطی زبانی و ارتباطی دو سویه و مکالمه‌گونه روبه‌رو هستیم که با واسطه‌ی کلام مقدس (مانتره) انجام می‌پذیرد. نیروی فعال اصلی خودِ انسان است و اوست که، با کمک کلام، دروغ و اهریمن را شکست می‌دهد. در برابر، در یشت‌های پیشازرتشتی ارتباط میان ایزدان و انسان یک‌سویه است و آدمیان بیشتر منفعل هستند و چیزی را در خواست می‌کنند. در حالی که تنها ایزدان هستند که تکاپو و کنش‌ورزی دارند و کارهای اصلی را انجام می‌دهند. به بیان دیگر، اگر بخواهیم گذار از یشت‌های پیشازرتشتی به زرتشتی را نشانه‌ی تأثیر فلسفه‌ی زرتشتی در مردمان بدانیم، باید مهم‌ترین نمود آن را ایزدزُدایی از آسمان و انتقال گرانیگاه تقدس و کنش بر روی زمین و درون خودِ انسان بدانیم و این سخنی است که برای نخستین بار آن را زرتشت در *گاهان* آموزش داد و بعدتر هم‌چنان در قالب نگرش انسان‌خدامدارانه در عرفان ایرانی باقی ماند. از نظر روایی هم یشت‌های پیشازرتشتی شاعرانه و رنگین و شعرگونه هستند، در حالی که در یشت‌های زرتشتی کلام ساده و منطقی و خشک بیان شده است. معمولاً در یشت‌های پیشازرتشتی صحنه‌های نبرد و مراسم قربانی و ظهور باشکوه خدایان و چیزهایی از این دست توصیف شده است. در حالی که یشت‌های زرتشتی بیشتر پرسش و پاسخ میان زرتشت و اهورامزدا هستند.

از این رو، دو حدس می‌توان در مورد این رده از متن‌ها زد. نخست آن که بر مبنای الگوی *گاهان* و بنابراین توسط نویسندگانی زرتشتی نوشته شده‌اند. دوم آن که ساختار ذهنی ایشان با سرایندگان یشت‌های غیرزرتشتی متفاوت بوده است. از سویی انتزاعی و فلسفی می‌اندیشیده‌اند و گفت‌وگوی دو نفره برای‌شان اهمیت داشته، و از سوی دیگر مفاهیمی کلان و خالص را در ذهن داشته‌اند و آشکارا برای زبان تقدس قایل بوده‌اند. ناگفته نماند که، بر خلاف تصور عمومی، ساختار ادبیِ مبتنی بر مکالمه‌ی دو تن در مورد موضوعی فلسفی و انتزاعی ابداعی یونانی نیست و افلاطون نخستین به کار برنده‌ی آن نبوده است. نخستین شکل از این ساخت ادبی را در *گاهان* می‌بینیم و در یشت‌ها و یسنه‌ها شکل پخته‌تری از آن را بازمی‌یابیم. متن‌های اوستایی که این محتوای فلسفی و ساخت روایی را دارند، بین پانصد تا هفت‌صد سال پیش از افلاطون پدید آمده‌اند. با توجه به یکی بودنِ دستگاه فلسفی و نظام مفاهیم افلاطون با آنچه در *اوستا* می‌بینیم، تردیدی ندارم که افلاطون این ساخت ادبی را مانند محتوای فلسفی‌اش از زرتشتیان وام گرفته است.

از نظر بلاغی و شیوایی کلام، دانش من در زبان اوستایی چندان نیست که بتوانم نظری قطعی بدهم، اما به گمانم ضرباهنگ یشت‌های پیشازرتشتی موزون‌تر و بافت کلام در آنها زیباتر است. این بدان معناست که حدس می‌زنم یشت‌های زرتشتی توسط کسانی سروده شده باشد که زبان مادری‌شان اوستایی نبوده و احتمالاً در حوالی زمان انقراض این زبان می‌زیسته‌اند.

۳. چنان که در کتاب *اسطوره‌شناسی آسمان شبانه* نشان داده‌ام، خاستگاه تقدس عدد هفت به باورهای مهرپرستان باستانی باز می‌گردد. مغانی که برای نخستین بار عدد هفت را به دلیل پیوندش با هفت اخترِ آسمانی مقدس پنداشتند، همان کسانی بودند که آنها را به شکل امروزین نام‌گذاری کردند. این که ایشان نام مهر را برای بزرگ‌ترین و مهم‌ترین اختر یعنی خورشید برگزیدند، نشانگر مهرپرست بودن‌شان است. این همتا انگاشتن مهر و خورشید همان

بود که بعدتر در قالب کشتی گرفتن مهر و خورشید و متحد شدن این دو با هم در اساطیر میترایی رومی بازتاب یافت. مهم‌ترین دلیل بر این که نام‌گذاری اختران، به افتخار خدایان کهن ایرانی، محصولی ایرانی و مهرپرستانه بوده این است که مهر – که همتایش در یونان و روم و میان‌رودان ایزدی رده‌ی دوم است – به عنوان همتای خورشید برگزیده شد و خدای آسمان (هورمزد، زئوس، ژوپیتر، مردوک) که به قاعده باید به عنوان مهم‌ترین ایزد با خورشید یکسان انگاشته شود، با سیاره‌ای دوردست و کم‌نور مانند برجیس یکی گرفته شده بود. در آن کتاب بحث کرده‌ام که دلیلِ این نام‌گذاری غریب آن است که دستگاه اخترشناسی کهن مهرپرستان از همان دوران زرتشت تنها پنج ستاره را می‌شناخته و این خاستگاه تقدس عدد پنج اوستایی هم هست. کشف دو اخترِ دوردست‌تر و کم‌نورتر (کیوان و برجیس) در زمانی رخ داد که مهرپرستان شروع به پذیرش دستگاه فلسفی زرتشتی کرده بودند و به این ترتیب این دو اختر را با نام اهورامزدا و اهریمن/ زروان نامگذاری کردند.

از این بحث‌ها برمی‌آید که دورانِ گذار از تقدس عدد پنج به عدد هفت، با تحولی در بینش نجومی و کیهان‌شناسی ایرانیان باستان همراه بوده است. این مقطعِ زمانی، بنا بر حدس من، با دوران سینا و حدود ۱۰۰۰ پ.م. مصادف می‌شود و این اولین باری است که نام تقدس هفت را با دلالتی اخترشناسانه در منابع اوستایی می‌بینیم. با وجود این، نظام پنج عنصریِ باستانی و برداشت نوظهوری که به تقدس هفت باور داشت تا مدت‌ها در کنار هم باقی ماندند و به رقابت با هم ادامه دادند. در واقع، اگر به منابع اوستایی بنگریم بخش‌هایی که به طور خالص زرتشتی هستند و ادامه‌ی مکتب یکتاپرستانه‌ی *گاهان* محسوب می‌شوند – مانند هفت‌هات و یسنه‌ها – را انباشته از ارجاع به عدد پنج می‌بینیم و در مقابل در یشت‌ها به عدد هفت زیاد برمی‌خوریم، و این هم به طور خاص در یشت‌های پیشازرتشتی زیاد دیده می‌شود. یعنی چنین می‌نماید که سنت زرتشتی هم‌چنان بر تقدس عدد پنج پافشاری می‌کرده،

در حالی که ادیان دیگرِ ایرانی که ساختاری سازمان‌نایافته‌تر و اصول فلسفی تدوین‌ناشده‌ای داشته‌اند، آزادانه در این مورد به حرکت درآمده و زودتر عدد هفت را پذیرفته باشند.

این بحثِ اعداد از آن رو برای ما مهم است که می‌توان، بر مبنایش گرایش‌های فکریِ نویسندگان، بخش‌های گوناگون *اوستای نو* را از هم تفکیک کرد. مثلاً در میانه‌ی فروردین‌یشت، که سراسر پر از تقسیم‌بندی‌های پنج‌تایی است، کرده‌ی ۲۳ وجود دارد که در آن امشاسپندان ستوده شده‌اند و گویی که عمدی در تأکید بر عدد هفت وجود داشته باشد در موردشان گفته شده که: « *هر هفت یکسان می‌اندیشند، هر هفت یکسان سخن می‌گویند، هر هفت کرداری یکسان دارند، که در اندیشه و گفتار و کردار یکسان‌اند و همه را یک پدر و یک سرور است: اهورامزدا*»[1]. این نشان می‌دهد که کرده‌ی ۲۳ توسط ویراستاری افزوده شده که در چارچوبی متفاوت می‌اندیشیده و موجودات مقدس زرتشتی را در قالب نوخاسته‌ی هفت‌گانی فهم می‌کرده است و کوشیده تا عدد هفتِ میترایی را با تأکید بر امشاسپندان در دستگاه زرتشتی حفظ کند.

مرور ارجاع‌های یشت‌ها به عدد هفت، به روشنی معلوم می‌شود که پیوندی میان این عدد و ایزدان باستانی ایرانی برقرار بوده است. در خورشیدیشت[2] به هفت کشور اشاره شده و در تیریشت گفته شده که باد است که ابر و تگرگ و باران را به هفت کشور می‌راند.[3] آژیدهاک وقتی برای پیروزی بر ایرانیان در شهرِ بَوری (بابل) برای آناهیتا

---

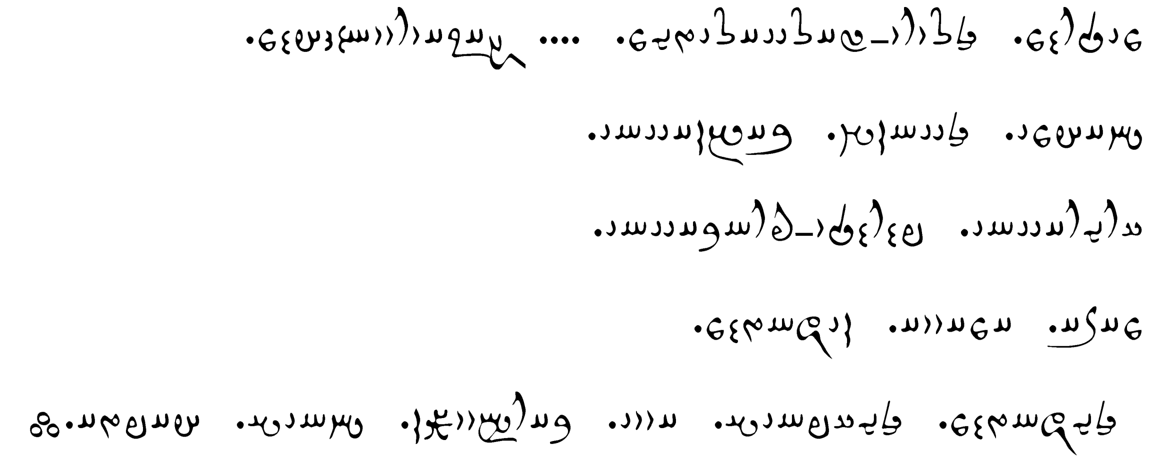
[1] فروردین‌یشت، کرده ۲۳، بند ۸۳.

[2] خورشیدیشت، بند ۳.

[3] تیریشت، کرده ٦، بند ۳۳.

قربانی کرد از او خواست تا وی را بر هفت کشور چیره نماید تا بتواند این سرزمین‌ها را از جمعیت خالی کند.[۱] این درخواست هنگامی که بر بالش و فرش زرین نشست و در برابر خود برسم گسترد و برای وایو قربانی داد هم تکرار شد.[۲] از جبهه‌ی مقابل، کیکاووس نخستین کسی بود که در دستیابی به شهریاری بر هفت کشور کامروا گشت.[۳] در جایی دیگر می‌خوانیم که خودِ هفت نیروی مقدس – اهورامزدا و امشاسپندان – هم‌چون موبدان به خواندن سرودهای دینی می‌پردازند و آوای نیایش مهر مانند ایشان در گرداگرد زمین می‌پیچد و به هفت سرزمین می‌رسد.[۴]

بیشترین تکرار عدد هفت در مهریشت دیده می‌شود و جالب است که در این‌جا با اشاره‌هایی روشن به جغرافیای هفت بخشی و سلسله‌مراتب اجتماعی چهارگانی سر و کار داریم که احتمالاً در این شکل اخیر در ابتدای دوران هخامنشیان شکل گرفته‌اند:



[1] آبان‌یشت، ۸، ۳۱–۲۸.

[2] رام‌یشت، ۵، ۲۱–۱۹.

[3] آبان‌یشت، کرده ۱۲، بندهای ٤٧–٤٥.

[4] مهریشت، کرده ۲۳، بند ۸۹.

[illegible]

[illegible]

... آن که برای گسترش دین نیک در همه‌جا نمایان شد و جای گزید و بر هفت کشور فروغ افشاند[1].

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

---

[1] مهریشت، کرده‌ی ۱٦، بند ٦٤.

[illegible]

۸۳. ... آن که شهریار کشور به راستی دستان را برآورده و به یاری‌اش همی‌خواند. آن که شهربان به راستی دستان را برآورده و به یاری‌اش همی‌خواند.

۸۴. آن که دهخدا به راستی دستان را برآورده و به یاری‌اش همی‌خواند. آن که خانه‌خدا به راستی دستان را برآورده و به یاری‌اش همی‌خواند. در هر جا که دو تن یکدیگر را به پشتیبانی برخیزند، به راستی دستان را برآورده‌اند و به یاری‌اش همی‌خوانند. در هر جا که درویشی پیرو دین، از آنچه از آن اوست بی‌بهره مانده باشد، به راستی دستان را برآورده و به یاری‌اش همی‌خواند.

۸۵. گله‌مندی که نزد او گله‌گزاری کند، آوایش –اگر در نماز آوایش را بلند کند – تا ستارگان زبرین برسد و گرداگرد زمین بپیچد و بر هفت کشور زمین پراکنده شود[1].

آنچه در این بندها اهمیت دارد، ایجاد ارتباط میان لایه‌بندی نظم اجتماعی و تقسیم‌بندی هفت‌گانه‌ی کشورهای زمین است. این که هفت کشور مورد نظر چه هستند را می‌توان در بندی دیگر از همین یشت دید:

[illegible]

[1] مهریشت، کرده‌ی ۲۲، بند ۸۳ تا ۸۵.

[illegible]

مهر توانا بر اَرزَه، سَوَه، فردرفش، ویدرفش، وُرووَبرشن، وُروجَرشن، و بر این کشور خونیراس درخشان، پناهگاه بی‌گزند و آرامگاه ستوران بنگرد[1].

هفت کشوری که نام‌شان در این بند آمده به اوستایی عبارتند از سَوَهی ([illegible])، اَرزَهی ([illegible])، فْرَدَذَفشو ([illegible])، ویدَذَفشو ([illegible])، وُئوروبَرِشتی ([illegible])، وُئوروجَرِشتی ([illegible]) و خَونیرَث ([illegible]).

نام این هفت سرزمین را باری دیگر در رشن‌یشت[2] نیز می‌بینیم و با توجه به پیوند میان رشن و مهر، معلوم است که این رده‌بندی در جرگه‌ی مهرپرستان رواج داشته است.

٤. بندهای دیگری هم در مهریشت هستند که به پیوند مهر و کشورِ ایران – به عنوان یک واحد سرزمینی و سیاسی – دلالت می‌کنند. این ارتباط البته معقول و مستدل هم هست، چرا که مهرپرستی در اصل آیین رایج در میان شهسواران و جنگاورانی پارسی بوده که بدنه‌ی فاتحان قلمرو هخامنشی را تشکیل می‌داده‌اند و قاعدتاً بیشترین انگیزه و توان را برای صورت‌بندی کلیت این قلمرو در چارچوبی دینی داشته‌اند.

---

[1] مهریشت، کرده‌ی ٤، بند ١٥.

[2] رشن‌یشت، بندهای ١٦–٩.

پیوند میان مهر و کشور را در سیمای پهلوانان باستانی و شاهان جنگاور نیز می‌توان بازجست. در آبان‌یشت، خسرو یکی از شاهان بزرگی است که برای دستیابی به حکومت ایران‌زمین برای آناهیتا قربانی می‌کند. او طبق معمول صد اسب و هزار گاو و ده هزار گوسفند را این بار در کرانه‌ی دریاچه‌ی چیچَست قربانی کرد و از آناهیتا خواست تا بر همه‌ی دیوها و مردمان و جادوان و پریان و کوی‌ها و کرپن‌ها چیره شود. هم‌چنین دو خواستِ دیگر داشت که در فهرست خواست‌های سایر شاهانِ فهرست‌شده در آبان‌یشت یگانه است. درخواست‌های او آن بود که گردونه‌ی جنگی‌اش در نبردها همواره پیشاپیش سایرین بتازد و خودش و رزم‌آورانش هرگز به دام دشمنانی که سواره به نبردشان می‌شتابند، نیفتند.[1] از این خواست‌ها آشکار می‌شود که کیخسرو پادشاهی رزمجو و جنگاور بوده است. در کل اوستا، هر جا که نام خسرو آورده شده، لقبِ «پهلوان سرزمین‌های ایرانی» و «استوار دارنده‌ی کشور» برایش شایسته دانسته شده است.[2]

آنچه در مورد این بندها اهمیت دارد آن است که برای اشاره به هفت سرزمین از واژه‌ی اوستایی کَرْشْوَر (𐬐𐬀𐬭𐬱𐬎𐬎𐬀𐬭) استفاده شده که همان کشور در زبان فارسی امروزین است. با وجود این، هر گاه سرزمین‌های ایرانی و قلمرو مرکزی جهان مورد نظر باشد تنها از واژه‌ی دَخیوم (𐬛𐬀𐬑𐬌𐬌𐬎𐬨) استفاده شده که دقیقاً همان دَهیوم پارسی باستان است.

---

[1] آبان‌یشت، ۱۳، ۵۰–۴۹.

[2] آبان‌یشت، ۱۳، ۴۹، ارت‌یشت، ۷، ۴۱ و ۴۳.

𐬨𐬌𐬚𐬭𐬆𐬨 𐬀𐬌𐬡𐬌.𐬛𐬀𐬌𐬢𐬵𐬀𐬊𐬨 ....

𐬨𐬌𐬚𐬭𐬆𐬨 𐬀𐬥𐬙𐬀𐬭𐬆.𐬛𐬀𐬌𐬢𐬵𐬀𐬊𐬨 𐬫𐬀𐬰𐬀𐬨𐬀𐬌𐬜𐬈 ∴

𐬨𐬌𐬚𐬭𐬆𐬨 𐬀𐬌𐬡𐬌.𐬛𐬀𐬌𐬢𐬵𐬀𐬊𐬨 𐬫𐬀𐬰𐬀𐬨𐬀𐬌𐬜𐬈 ∴

𐬨𐬌𐬚𐬭𐬆𐬨 𐬁.𐬛𐬀𐬌𐬢𐬵𐬀𐬊𐬨 𐬫𐬀𐬰𐬀𐬨𐬀𐬌𐬜𐬈 ∴

𐬨𐬌𐬚𐬭𐬆𐬨 𐬎𐬞𐬀𐬌𐬭𐬌.𐬛𐬀𐬌𐬢𐬵𐬀𐬊𐬨 𐬫𐬀𐬰𐬀𐬨𐬀𐬌𐬜𐬈 ∴

𐬨𐬌𐬚𐬭𐬆𐬨 𐬀𐬜𐬀𐬌𐬭𐬌.𐬛𐬀𐬌𐬢𐬵𐬀𐬊𐬨 𐬫𐬀𐬰𐬀𐬨𐬀𐬌𐬜𐬈 ∴

𐬨𐬌𐬚𐬭𐬆𐬨 𐬞𐬀𐬌𐬭𐬌.𐬛𐬀𐬌𐬢𐬵𐬀𐬊𐬨 𐬫𐬀𐬰𐬀𐬨𐬀𐬌𐬜𐬈 ∴

𐬨𐬌𐬚𐬭𐬆𐬨 𐬀𐬥𐬙𐬀𐬭𐬆.𐬛𐬀𐬌𐬢𐬵𐬀𐬊𐬨 𐬫𐬀𐬰𐬀𐬨𐬀𐬌𐬜𐬈

... مهری را که درگرداگرد کشور است می‌ستاییم.

مهری را که میان کشور است می‌ستاییم.

مهری را که در کشور است می‌ستاییم.

مهری را که بر فراز کشور است می‌ستاییم.

مهری را که در زیر کشور است می‌ستاییم.

مهری را که در پیش کشور است می‌ستاییم.

مهری را که در پس کشور است می‌ستاییم[1].

---

[1] مهریشت، کرده‌ی ۳۵، بند ۱٤٤.

در فروردین‌یشت هم کلمه‌ی دخیوم را در تعبیری مشابه می‌بینیم:

[illegible]

[illegible]

«*فروشی‌های مردان اشون در همه‌ی سرزمین‌ها را می‌ستاییم.*

فروشی‌های زنان اشون در همه‌ی سرزمین‌ها را می‌ستاییم.

همه‌ی فروشی‌های نیک توانای پاک اشونان را از کیومرث تا سوشیانس پیروزمند می‌ستاییم»[1].

در این‌جا هم کلمه‌ی سرزمین همان دَخیوم است. آشکار است که این بندها به تصویری کیهانی و اساطیری از مکان و زمان اشاره می‌کنند. فروشیِ تمام پارسایان در کل جغرافیا (همه‌ی سرزمین‌ها) و کل تاریخ (از کیومرث تا سوشیانس) ستوده شده است. کاربردی از این دست برای این واژه در منابع پارسی باستان دیده نمی‌شود و روشن است که برداشت فروردین‌یشت، با وجود عام‌تر بودن، به کاربرد قدیمی‌تر و غیردقیقِ این واژه مربوط می‌شود. چنان که در بند پیشینِ آنچه نقل شد، از همین واژه برای اشاره به سرزمین داهه‌ها (داهَنام دَخیونام) و سرزمین ساینی‌ها (ساینینام دَخیونام) اشاره شده که از قبایل کوچ‌گرد آریایی بودند و اولی احتمالاً جد اشکانیان محسوب می‌شود. این بند بدان دلیل اهمیت دارد که ترکیبی مشابه را در منابع پارسی باستان هم داریم. چون خشایارشا در کتیبه‌ای در فهرست سرزمین‌های (دَهیوم) هخامنشی از داهه‌ها هم نام برده است. اما در آن‌جا کلمه‌ی سرزمین به عنوان قلمرو جغرافیایی

---

[1] فروردین‌یشت، کرده‌ی ۳۱، بند ۱۴۵.

مشخصی به کار گرفته شده که توسط دیوان‌سالاری دولتی متمرکز سازماندهی می‌شود. نام داهه‌ها هم تنها به عنوان برچسبی برای یکی از این استان‌ها معنی دارد. در مقابل، در *اوستا* این داهه‌ها هستند که اهمیت دارند و سرزمین داهه‌ها به سادگی جایی است که این قبیله در آن زندگی می‌کنند، همان طور که جای زندگی ساینی‌ها هم سرزمین ساینی‌ها خوانده شده است.

بندهای مهریشت هم نشان می‌دهد که در زمان تولید این متن، تقسیم‌بندی جغرافیایی مدون و دقیقی در مورد جایگیری سرزمین‌های واقعی در کنار هم وجود نداشته است. سراینده‌ی این متن به سادگی هفت «کشور» را از هم تفکیک کرده که قلمرو ایرانیان – یعنی خونیرث – در میانه‌ی آن قرار دارد، و بعد برای اشاره به آن از دَخیوم استفاده کرده است. کاربرد واژه‌ی دَهیوم برای استان‌های شاهنشاهی هخامنشی و استفاده از «کشور» برای اشاره به قلمروهای کلان‌ترِ جغرافیایی دقیقاً با این کاربرد هم‌خوانی دارد و هم‌چون شکلِ تکامل‌یافته‌ی آن می‌نماید. یعنی معقول است اگر فرض کنیم دیوان‌سالاران هخامنشی هنگام نام‌گذاری واحدهای سلسله‌مراتبیِ قلمروهای تابع خود، به سنت دینیِ شهسواران پارسی مراجعه کرده و از کلیدواژگان مرسوم در زمان خود بهره برده باشند. به خصوص که به احتمال زیاد بخشی از انگیزه و چارچوبِ ایدئولوژیکِ جهان‌گشایی هخامنشیان در درون این نگاه مهرپرستانه صورت‌بندی می‌شده و بی‌تردید بخش مهمی از آن توسط قبایل پایبند به این آیین به انجام رسیده است.

در کنار این بندها، که کاربردی کهن‌تر و نادقیق‌تر از کلمات کشور و دخیوم را نشان می‌دهند و بر تدوین شدن‌شان در دوران پیشاهخامنشی گواهی می‌دهند، بندهای دیگری را داریم که به نظم اجتماعی‌ای خاص اشاره می‌کنند. نظمی سلسله‌مراتبی که چهار پایگان را در بر می‌گیرد و به این شکل در دوران هخامنشیان پدید آمده است.

در مهریشت، دیدیم که مهر ماهیتی ملی دارد؛ یعنی همان ایزدی است که به سرزمین‌های ایرانی خانمان‌هایی خوش و سرشار از سازگاری و آرامش می‌بخشد.[1] او از طرف دیگر به سلسله‌مراتب جامعه‌ی کهن ایرانی نیز مربوط است. مردمان در تمام پایگان و رده‌ها او را می‌پرستند و همه (خانه‌خدا، دهخدا، شهربان و شهریار) از مهردروج بودن گریزان هستند.[2] اما گویی این پرستش ساختاری متمایز و تخصص‌یافته دارد، چرا که مهر، بسته به پایه و رتبه‌ی مهردروجان، خانه، ده، شهر یا کشورشان را ویران می‌کند.[3] به همین ترتیب، اگر مردمان از مهردروج بودن پرهیز کنند، اوست که کشور را پیروزی و نیرو می‌بخشد.[4] در میان دعاهای او، پریستاران تأکید می‌کنند که قصد ندارند از کشورِ او، روستایش، شهرش و خانمانش جدا شوند.[5] بنابراین پیوند مهر با پیمانی که فرد را در سطوح گوناگون به جامعه‌اش مربوط می‌کند، آشکار می‌شود.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

---

[1] مهریشت، کرده ۱، بند ٤.

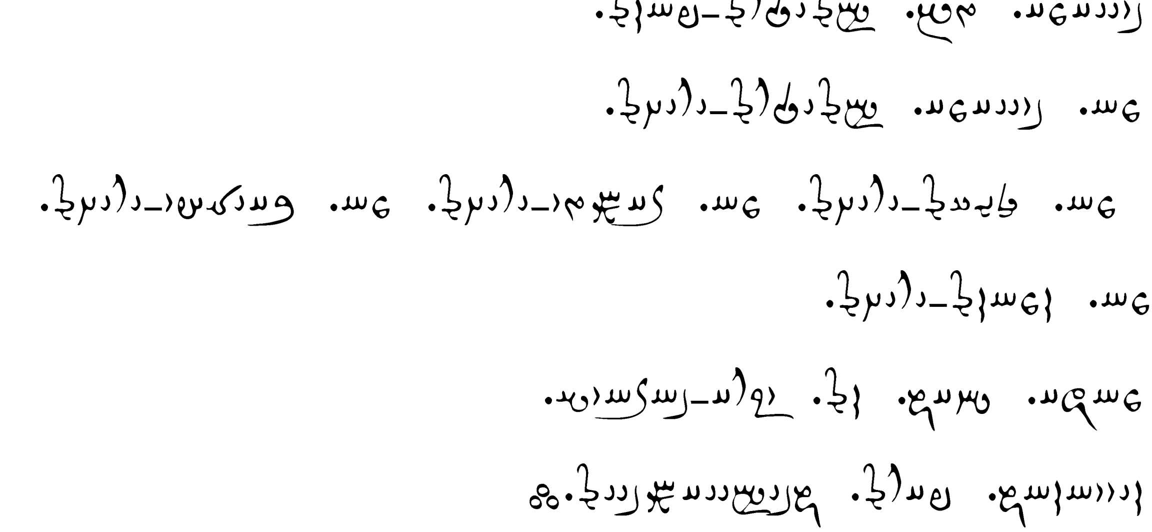
[2] مهریشت، کرده ۵، بند ۱۷.

[3] مهریشت، کرده ۵، بند ۱۸.

[4] مهریشت، کرده ۷، بند ۲٦.

[5] مهریشت، کرده ۱۹، بند ۷۵.

آن که هیچ کس نتواند با او مهردروج باشد، نه خانه‌خدا، نه دهخدا، نه شهربان و نه شهریار. اگر خانه‌خدا یا دهخدا یا شهربان یا شهریار مهردروج باشند، مهر خشمگینِ و آزرده خانه و ده و شهر و کشور و بزرگان خانواده و سران روستا و سروران شهر و شهریاران کشور را تباه کند.[1]



ما خواستاریم که پشتیبان کشور تو باشیم. ما نمی‌خواهیم از کشور تو جدا شویم. ما نمی‌خواهیم از خانمان، روستا، شهر و کشور جدا شویم. جز این مباد تا آن مهر نیرومند بازوان، ما را از گزند دشمن نگاه دارد.[2]

[1] مهریشت، کرده‌ی ۵، بند ۱۷و ۱۸.

[2] مهریشت، کرده‌ی ۱۹، بند ۷۵.

۵. اشاره به سلسله‌مراتب چهارگانه‌ی اجتماعی را در بخش‌های گوناگون یشت‌ها می‌توان دید. در آبان‌یشت اهورامزدا کسی است که به آناهیتا نیرو بخشیده تا خانه، روستا، شهر و کشور را بپرورد و پشتیبان باشد.[1] ارتباط با با این سطوح تنها به مهر منحصر نیست، چون مثلاً هوم هم، هم‌چون مهر، سرزمین‌های ایرانی را در برابر کینه و خشم دشمنان پاسداری می‌کند و قدرتِ پا، زورمندی دست، سوی چشم و تیزی گوش کسانی را می‌گیرد که به خانمان و روستا و شهر و کشور ایرانی هجوم برند.[2]

پس سلسله‌مراتبی چهارتایی وجود دارد که به رهبری سیاسی مربوط می‌شود و سطوح خانمان، روستا، شهر و کل کشور را شامل می‌شود. این دقیقاً همان سامان سیاسی حاکم در دولت هخامنشی است که ردپایش را در الواح تخت‌جمشید می‌بینیم. بر مبنای اسناد بازمانده از بابل می‌دانیم که هخامنشیان در این منطقه از سلسله‌مراتبی اداری بهره می‌بردند که سابقه‌اش به دوران آشوری‌ها می‌رسیده است. مثلاً گوباروی اول و دوم و اوشتانو که در قرن ششم و انتهای قرن پنجم شهربانان بابل بودند مانند فرمانداران آشوری لقبِ «پِهاتو» – یا «بِل‌پِهاتو» – را داشته‌اند.[3] این را هم می‌دانیم که در دوران داریوش بزرگ نوعی اصلاح ریشه‌دار در دستگاه دیوان‌سالاری انجام پذیرفته و بخشی از مشاغل و مقام‌های دولتی بازآرایی شده است. با وجود این، الگوی عمومی سلسله‌مراتب قدرت احتمالاً همان بوده که بر اساس الگویی ایلامی– بابلی از دوران کوروش رایج بوده است. بر مبنای این چارچوب، والاترین مقام پس از شاهنشاه،

---

[1] آبان‌یشت، کرده‌ی نخست، بند ٦.

[2] یسنا، هات ۹، بند ۲۸.

[3] داندامایف، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۳٤۱.

شهربان («خشترَه‌پاوَن» در پارسی باستان و «اَهشَدراپانو» در بابلی) بوده است.[1] این مقامی است که بر یک استان یا سرزمین یا دهیوم فرمان می‌رانده است. وسعت قلمرو شهربانان از بیشتر پادشاهان بزرگ دوران پیشاهخامنشی بزرگ‌تر بوده است. مثلاً شهربانان مصر با حکم راندن بر لیبی و اتیوپی و بخش‌هایی از سودان، بر قلمرویی بزرگ‌تر از بیشتر فراعنه‌ی مصر سیطره داشتند. به همین ترتیب، شهربان ماد قلمرو باستانی پادشاهی اورارتو و آشور و گوتیوم را در اختیار داشت. پس از او مقامی قرار داشت که در پارسی باستان «وَردَنَه‌پاتی» و در بابلی از همین ریشه به شکل «اومَرزَنَه‌پَتا» نوشته می‌شد.[2] بخشِ نخست این واژه همان است که در کلمه‌ی فارسی دری «برزن» باقی مانده است و بخش دوم نیز پسوند «– بَد» به معنای نگهدارنده و بر پای دارنده معنی می‌دهد. بنابراین می‌توان آن را دقیقاً مترادف با شهردار امروزین دانست. شهرداران هخامنشی موقعیتی نزدیک به شاهان باستانیِ حاکم بر یک دولت‌شهر را اشغال می‌کردند. پس از ایشان رؤسای قبیله و مردانِ راهبرِ یک خانوار قرار می‌گرفتند که به این ترتیب سلسله‌مراتب سیاسی درون یک شهر را برمی‌ساختند.

جالب آن که تنها در فروردین‌یشت، که به خاطر تکرار همه‌چیز در پایگانی پنج پله‌ای اهمیت دارد، این سلسله‌مراتب اجتماعی به شکلی متفاوت نقل شده است. در این متن به چهار پله‌ی خانمان ([illegible]) و روستا

---

[1] داندامایف، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۳٤۱.

[2] داندامایف، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۳٤۲.

([illegible]) و شهر ([illegible]) و سرزمین ([illegible])، نام دیگری افزوده شده که عبارت است از زَرتوشتوم ([illegible]).[1]

زرتشتوم یعنی شبیه به زرتشت و انگار لقبی بوده که به رهبر مغان زرتشتی منسوب بوده است. در مورد این کلمه یک چیز دیگر هم می‌دانیم و آن هم این که مقر و محل فرمان‌روایی زرتشتوم شهر ری بوده است. این شهر هم‌چنان مهم‌ترین مرکز مغان باقی ماند تا آن که همین لقب در دوران پس از اسلام به مَس‌مغان (مِه‌مغان، یعنی بزرگِ مغان) تغییر یافت. تختگاه مس‌مغان در دوران اسلامی نیز ری بود تا آن که در قرن سوم هجری به تدریج زیر فشار طاهریان از اقتدارشان کاسته شد و بعدتر در عصر سامانیان کاملاً از میان رفتند و دژِ بزرگ‌شان ویران شد و غارت گشت. در مورد ری این نکته را هم می‌دانیم[2] که حکومتش از دیرباز بر عهده‌ی سه مغ بوده است، و انگار یکی از این سه تن همان زرتوشتوم بوده باشد. بر این مبنا، می‌توان با اطمینان زیادی حدس زد که فروردین‌یشت در شهر ری نوشته شده است.

اما از همه جالب‌تر این که در بندی از مهریشت ارتباط میان اعضای کشور در پیوند با این چهار لایه‌ی سلسله‌مراتبی تا حدودی کمّی شده است و استواری پیوند میان‌شان با واحدِ «مهر» سنجیده شده است.

[illegible]

[illegible]

---

[1] فروردین‌یشت، کرده‌ی ۲، بند ۲۱.

[2] اذکائی، ۱۳۸٤: ۵۳–۱۵.

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

۱۱۵. ... *ای مهر فراخ چراگاه! ای سروری که با خانه‌خدا، با دهخدا، با شهربان، با شهریار و با زرتشتوم پیوند داری.*

۱۱۶. *مهر در میان دو همسر بیست، میان دو همکار سی، میان دو خویشاوند چهل، میان دو همسایه پنجاه، میان دو آذربان شصت، میان دو شاگرد و آموزگار هفتاد، میان داماد و پدرزن هشتاد، میان دو برادر نود،...*

۱۱۷. *... میان پدر و مادر با پسر صد، میان (مردم) دو کشور هزار و میان (پیروان) دین مزداپرستی ده هزار است*[1].

٦. متونی که شرح‌شان گذشت، بخش‌هایی از اوستا هستند که دو گرایش فکری را با هم جمع می‌کنند. از سویی ایده‌ی کهن‌سال و قدیمیِ پیوند مهر و سرزمین ایران، و شور سلحشورانه برای دفاع از آن و گسترش دادنش در هفت اقلیم، که خاستگاهی مهرپرستانه دارد و در طبقه‌ی ارتشتاران ریشه دوانده و سابقه‌اش به دوران پیشازرتشتی می‌رسد. از سوی دیگر، دیدگاه فلسفی‌تر و زرتشتیِ مربوط به نظم اجتماعی و سلسله‌مراتب چهارگانه‌ی آن را داریم که بر مبنای الگوی سازماندهی سیاسی دوران هخامنشی تدوین شده و تا حدودی با الگوی پنج‌تایی کهن‌ترِ زرتشتی گره خورده است. این الگوی اخیر، انگار در شهر ری تدوین شده و در همان جا با بافتار مهرپرستانه‌ی پیش‌گفته درآمیخته باشد.

چنان که به زودی نشان خواهم داد، در دوران اردشیر نخست هخامنشی جنبشی دینی در ایران‌زمین آغاز شد که مبتنی بر پیکربندی امور دینی در قالب و چارچوبی سیاسی بود. صریح‌ترین و دقیق‌ترین گزارشی که در این مورد برای‌مان باقی مانده، به تدوین و بازسازی دین یهود در اورشلیم مربوط می‌شود، اما با توجه به شباهت‌ها میان آنچه در عصر اردشیر یکم در *تورات* تدوین شد و آنچه در *اوستا* به تفصیل دیدیم، می‌توان فرض کرد که ترکیب دو ایده‌ی

---

[1] مهریشت، کرده‌ی ۲۹، بند ۱۱۵ تا ۱۱۷.

یادشده نیز در دوران اردشیر نخست آغاز شده باشد یا دست‌کم تا پایان دوران زمامداری او (ربع آخر قرن پنجم پ.م.) به وضعیتی نهایی و پخته دست یافته باشد.

ورود مفهوم مهر به محور مرکزی سازماندهی اجتماعی ایرانی، به این ترتیب، قدمتی بسیار زیاد دارد. این همان است که تا پایان عصر ساسانی کمابیش با همین چارچوب اوستایی‌اش باقی بود و بعد از آن در دوران اسلامی با جایگزین شدن مفهوم مهر با عشق هم‌چنان استخوان‌بندی عرفان ایرانی را شکل داد و در عمل تا به امروز هم باقی مانده است. یکپارچگی ایران‌زمین بر این مبنا شکل گرفت و باقی ماند، چنان که وقتی هزاره‌ها بعد مردی از اهالی اسپانیا به زبان عربی شرحی جغرافیایی در مورد جهانِ روزگار خود می‌نوشت، ایران‌زمین را هم‌چنان مرکز جهان دانست و حد و مرزش را نیز با آنچه در عصر هخامنشی تعریف شده بود یکسان گرفت.

ابوالقاسم صاعد بن احمد بن صاعد، که به قاضی صاعد اندلسی شهرت دارد، در کتاب *التعریف بطبقات الامم* نوشته که: «*نخستین امت زمین پارسیان (الفرس)اند که محل سکونت‌شان میانه‌ی بخش آباد زمین (ربع مسکون) است. حدود کشورشان چنین است: جبال در شمال عراق تا همدان و قم و کاشان و جز آن، از ارمنستان تا آذربایجان و طبرستان و ری و طالقان و گرگان تا سرزمین خراسان که دو شهر مرو و سرخس و هرات و خوارزم تا بلخ و بخارا و سمرقند و فرغانه و چاچ در آن قرار گرفته است. کشورشان یکپارچه است و زبان همه‌شان یکی است که پارسی باشد*».

گفتار ششم: دین یهودی

۱. دین زرتشتی با نوآوری‌های چشمگیر و ساختار پیچیده و تلفیقی‌اش احتمالاً مهم‌ترین و مؤثرترین دستاورد دینیِ دوران هخامنشی محسوب می‌شود. با وجود این، پیکربندی دین در این دوران به این دایره محدود نمی‌شود. دست‌کم دو دین مهم دیگر در دوران هخامنشی و در درون حیطه‌ی نفوذ فرهنگی ایران تکامل یافتند که یکی از آنها دین یهودی است. ارتباط میان یهودیت و تاریخ عصر هخامنشی را می‌توان از سه زاویه‌ی متنی، محتوایی و تاریخی مورد وارسی قرار داد.

اگر از نخستین زاویه به موضوع بنگریم، عصر هخامنشی را دورانی تأثیرگذار و مهم در سرنوشت دین یهود خواهیم یافت، چرا که تمام متن‌های مهم این دین در این دوران تدوین و ویراسته شده‌اند. بی‌تردید، مجموعه‌ای از سرودها، روایت‌های دینی و اساطیر آفرینش پیش از ظهور کوروش در میان قبایل عبرانی رواج داشته‌اند. اما شواهد زبان‌شناختی و گواهی‌های خودِ کتاب مقدس نشان می‌دهد که بدنه‌ی اصلی *تورات* و متن‌های اصلی مربوط به آن همگی در عصر هخامنشی نوشته شده‌اند و به شکل نهایی خود دست یافته‌اند. بنابراین وضعیت متن‌های مقدس عبرانی شباهتی به متن‌های اوستایی پیدا می‌کند. همان طور که سابقه و پیشینه‌ی سنت زرتشتی و دین ایزدان باستانیِ آریایی به پنج شش قرن پیش از عصر هخامنشی می‌رسد، در کتاب مقدس هم با روایت‌ها و سرودهایی سر و کار داریم که پیشینه‌شان تا قرن هشتم و نهم پ.م. عقب می‌رود. اما، به همان ترتیب که زمان تدوین نهایی و بازسازی نهایی *اوستا*

را در میانه‌ی عصر هخامنشی قرار می‌دهند، شواهدی داریم که نشان می‌دهد در همین زمان برای نخستین بار نوشته شدن و تدوین *تورات* نیز انجام پذیرفته است.

گذشته از این ویراست نهایی، بخش‌هایی حجیم از *تورات* اصولاً در دوران هخامنشی نوشته شده‌اند، یا متونی متأخرتر هستند که به سنت‌های روایی این دوران مربوط می‌شوند. باب‌های ٦٦–٥٦ از *کتاب اشعیاء نبی* و شاید باب‌های ٥٥–٤٠ آن، *کتاب ملاکی نبی*، و احتمالاً *کتاب یوئیل و زکریای نبی* در زمان قدرت گرفتن کوروش و دوران زمام‌داری او تدوین شده‌اند.[۱] هم‌چنین کتاب *تواریخ ایام* که تاریخ جهان را از دوران حضرت آدم تا عصر کوروش شرح می‌دهد نیز قاعدتاً در نزدیک به همین زمان نوشته شده است.[۲] این‌ها تازه بخش‌های کهن و قدیمی *تورات* است، و باید به آنها متونی مانند *کتاب استر* را افزود که دو قرن پس از انقراض هخامنشیان نوشته شدند، اما سنت روایی رخدادهای عصر هخامنشی را روایت می‌کنند.

تا اواسط قرن بیستم، دیدگاه مورد توافق در میان متخصصان کتاب مقدس آن بود که این متن مجموعه‌ای از روایت‌های باستانی مربوط به اواخر هزاره‌ی دوم پ.م. و قرون اولیه‌ی هزاره‌ی اول پ.م. را در بر می‌گیرد، اما در میانه‌ی این هزاره و دوران هخامنشیان تدوین شده است. این دیدگاه بهتر از همه در مکتب *باستان‌شناسانه‌ی کتاب مقدس*[۳] توسط ویلیام آلبرایت[٤] تدوین شده است. نیای این دیدگاه نظریه‌ی «تثنیه‌ای» است که در ابتدای قرن بیستم

[1] اکروید، ۱۳۸۸، ج. ۳: ٦٦–٦٥.

[2] اکروید، ۱۳۸۸، ج. ۳: ٦٦.

[3] Biblical Archeological School

[4] William F. Albrihgt

توسط یولیوس وِلهاوزن پیشنهاد شد. تا زمان ولهاوزن معلوم شده بود که *تورات* در اصل از چهار کتاب متفاوت تشکیل یافته که توسط نویسندگانی گوناگون پدید آمده و در نهایت با یک ویراستار یگانه به شکل امروزین درآمده‌اند. این چهار کتاب را با نام متن‌های J (یهوه)، E (الوهیم)، D (تثنیه)، و P (پریستاری) می‌شناسند. هر یک از این بخش‌ها واژه‌بندی و بافت ادبی و گرانیگاه‌های معنایی متفاوتی دارند و روایت‌هایی را در بر می‌گیرند که در مراکز متفاوتِ سرزمین‌های یهودی‌نشین – اسرائیل یا یهودیه – پدید آمده و تکامل یافته‌اند. نظر ولهاوزن چنین بود که متن‌های *یهوه* و *الوهیم* در حدود ۹۰۰ پ.م. به شکل کتاب وجود داشته‌اند و بعدتر در حدود سال ٤٥٠ پ.م. با متن متأخرترِ تثنیه (مربوط به ٦٠٠ پ.م.) ترکیب شده و در پیوند با متن نوظهور پریستاری (حدود ٥٠٠ پ.م) تورات امروزین را پدید آورده‌اند. فریدمان، که به تازگی کتاب بسیار مشهوری در مورد تاریخ *تورات* نوشته، اعتقاد دارد که متن *پریستاری* نیز در اورشلیم و در زمان حزقیال نوشته شده است.[1] ترتیب نگارش این کتاب‌ها از دید فریدمان به این شکل است: متن J در پیش از ۷۲۲ پ.م، متن E کمی بعد از ۷۲۲ پ.م، متن پریستاری (P) بین ۷۱٥ تا ٦۸۷ پ.م، و متن‌های تثنیه‌ای (D) در سال ٦۲۲ پ.م.

دیدگاه فریدمان، با توجه به بخش مهمی از متن‌های تثنیه‌ای و دست‌کم بخش‌هایی از متن‌های پریستاری، که صریحاً به دوران هخامنشی تعلق دارند، جای نقد دارد. در واقع، دیدگاه او بازمانده‌ی نگاه محافظه‌کارانه و سنتیِ متخصصان کتاب مقدس در این مورد است. در جبهه‌ی مقابل او مکتب کپنهاک قرار دارند که تاریخ نوشته شدنِ تورات را تا عصر هخامنشیان جلو می‌کشند و معتقدند کل چهار متن یادشده در دوران هخامنشیان صورت‌بندی و نگاشته

[1] Friedman, 2003.

شده‌اند. به این ترتیب، شخصیت‌هایی مانند عزرا و نحمیا مؤسس دین یهود محسوب می‌شوند و نه احیاگر آن. این دیدگاه در سال‌های اخیر با توجه به پژوهش‌های زبان‌شناسانه‌ی انجام‌گرفته بر *عهد عتیق* اعتبار زیادی پیدا کرده و حریفی نیرومند برای فرضیه‌ی تثنیه‌ای محسوب می‌شود. امروز حتا گرایشی پژوهشی در مکتب کپنهاک وجود دارد که تاریخ تدوین و صورت‌بندی *تورات* را تا عصر هلنی جلو می‌کشد. در این دیدگاه، مکان نخستین نگاشت *تورات* را در اسکندریه و زمان آن را در قرن دوم پ.م. و عصر بطلمیوسیان قرار می‌دهد و بنابراین آن را از دوران هخامنشی نیز متأخرتر می‌داند. به نظرم این دیدگاه اخیر تندروانه است و فراتر از شواهد و مستندات پیش می‌رود. دیدگاه متعادلی که می‌توان در این‌جا پذیرفت، نسخه‌ای از نظریه‌ی تثنیه است که گزارش خودِ *تورات* را نیز مهم می‌داند و به ویژه با دیدی جامعه‌شناختی شرایطِ اجتماعیِ پیرامونِ تدوین کتاب مقدس را نیز مورد توجه قرار می‌دهد. بر این مبنا، کتاب مقدس از چهار متن تشکیل شده که دو تا از آنها (یهوه و الوهیم) در فلسطین پدید آمده و سنتی محلی از اساطیر آفرینش و الاهیات یکتاپرستانه‌ی متأثر از آیین آتون مصری را در خود حفظ کرده‌اند. این بخشِ کهن‌تر در دوران هخامنشی با متن‌های پریستاری و تثنیه‌ای ترکیب شدند که به بعد از تبعید به بابل تعلق دارند و به خصوص عناصر آیینی و دستگاه اخلاقی و آخرت‌شناسی‌شان کاملاً زیر تأثیر فرهنگ ایرانی است. توافقی عمومی وجود دارد که تدوین‌گر کتاب مقدس که چهار متن یادشده را با هم یکی کرده و شرح‌گونه‌ای را به گوشه و کنار آن افزوده، در میانه‌ی دوران هخامنشی می‌زیسته و کارگزار رسمی دولت هخامنشی بوده است.

دومین رکنِ اهمیت عصر هخامنشی، به وام‌گیری گسترده‌ی دین یهود از دین زرتشت مربوط می‌شود. در واقع، اگر از روایت‌های تاریخیِ مربوط به رهبران و نبی‌های یهودی و اساطیر آفرینش بگذریم، بدنه‌ی اصلی الاهیات یهودی، ارکان دستگاه اخلاقی، فرشته‌شناسی و آخرت‌شناسی این دین کاملاً بر مبنای دین زرتشتی تدوین شده‌اند.

یعنی، گذشته از تدوین متن‌های عبرانی در عصر هخامنشی، مضمون و محتوای این متن‌ها نیز قالب و سرمشقی ایرانی دارند.

به عنوان مثال، در *کتاب اشعیاء*، که در عصر هخامنشی اما پیش از *سفر پیدایش* و *مزامیر داوود* نوشته شده،[1] یهوه خود را چنین توصیف می‌کند: « *من او هستم، من اول هستم و من آخر هستم، به راستی که دست من زمین را بنیاد نهاد و دست راست من آسمان‌ها را گسترانید*»[2]. این توصیف با وصف اهورامزدا در یسنه‌ها و گاهان یکی است، و در مقابل یک‌سره با توصیفِ کهن‌ترِ اسفار پنج‌گانه از یهوه – که از دوران اسارت در بابل به یادگار مانده – تفاوت دارد. در آن هنگام که تقدس خداوند در قالب بوته‌ای برافروخته بر موسی ظاهر شد، « *موسی گفت اکنون بدان سو برود و این امر شگفت را ببینم که چرا بوته(ی افروخته) سوخته نمی‌شود. چون خداوند دید که برای دیدنش به آن‌سو می‌گراید، خدا از میان بوته آواز در داد و گفت: ای موسی، ای موسی. گفت: لبیک. گفت: بدین‌جا نزدیک نیا، کفش‌های خود را از پاهایت بیرون کن. زیرا مکانی که در آن ایستاده‌ای زمین مقدس است*»[3].

شباهت‌های میان *کتاب اشعیاء* با *گاهان* را می‌توان به بندهای دیگر نیز تعمیم داد. مثلاً در *کتاب اشعیاء* از کوروش در مقام نجات‌بخش نام برده شده[4] که همان سوشیانس زرتشتی[5] است و بعدها در قالب مسیح برای ادیان

---

[1] Smith, 1963: 415-421.

[2] *کتاب اشعیاء نبی*، باب ٤٨، آیه‌های ١٢ و ١٣.

[3] *سفر خروج*، باب سوم، آیه‌های ٥-٣.

[4] *کتاب اشعیاء نبی*، باب ٤٥، آیه‌ی ٨.

[5] یسنه‌ی ٤٤.

یهودی و مسیحی به ارث ماند. به همین شکل، اشعیاء از یهودیان می‌خواهد تا به آسمان بنگرند و در نظم و شمار حاکم بر آن اندیشه کنند،[1] و این تکرار پرسشی است که زرتشت در *گاهان* از اهورامزدا می‌پرسد.[2] هم‌چنین است در مورد اشاره به گستردن آسمان و زمین به دست خداوند،[3] و پشتیبانی خداوند از پیامبرش[4] و اشاره به خدای یکتا هم‌چون آفریننده‌ی نور و تاریکی.[5]

سومین جنبه‌ی پیوند دین یهود و عصر هخامنشی، به تاریخ رسمی این دین مربوط می‌شود. کتاب مقدس یهودیان به صراحت تاریخ تدوین و پیدایش دین یهود در عصر هخامنشی و نقش چشمگیر شاهنشاهان پارسی در این فرآیند را ثبت کرده است. بر مبنای این مرجع، مهم‌ترین شخصیتِ تدوین‌گر دین یهود، مردی به نام عزرا بوده که از یاران و مبلغان کوروش بزرگ محسوب می‌شده و به امر او برای تأسیس معبد اورشلیم به این شهر فرستاده شده است.

۲. یهودیان در نگاهی سنتی عزرا را موسای دوم و احیاکننده‌ی شریعت یهودی دانسته‌اند. *کتاب عزرا* با این آیه‌ها آغاز می‌شود:

וּבִשְׁנַת אַחַת לְכוֹרֶשׁ מֶלֶךְ פָּרַס לִכְלוֹת דְּבַר־יְהוָה מִפִּי יִרְמְיָה הֵעִיר יְהוָה אֶת־רוּחַ כֹּרֶשׁ מֶלֶךְ־פָּרַס וַיַּעֲבֶר־קוֹל בְּכָל־מַלְכוּתוֹ וְגַם־בְּמִכְתָּב לֵאמֹר:

---

[1] *کتاب اشعیاء نبی*، باب ۴۰، آیه‌ی ۲۶.

[2] یسنه‌ی ٤٤، ۳، ٥–۳.

[3] *کتاب اشعیاء نبی*، باب ٤٤، آیه‌ی ٢٤ را بسنجید با یسنه‌ی ٤٤، ٤، ٤–۱.

[4] *کتاب اشعیاء نبی*، باب ۴۰، آیه‌ی ۱۳ را بسنجید با یسنه‌ی ٤٤، ٤ و ٥.

[5] *کتاب اشعیاء نبی*، باب ٤٥، آیه‌ی ۷.

כֹּה אָמַר כֹּרֶשׁ מֶלֶךְ פָּרַס כֹּל מַמְלְכוֹת הָאָרֶץ נָתַן לִי יְהוָה אֱלֹהֵי הַשָּׁמָיִם וְהוּא־פָקַד עָלַי לִבְנוֹת־לוֹ בַיִת בִּירוּשָׁלַם אֲשֶׁר בִּיהוּדָה׃

מִי־בָכֶם מִכָּל־עַמּוֹ יְהִי אֱלֹהָיו עִמּוֹ וְיַעַל לִירוּשָׁלַם אֲשֶׁר בִּיהוּדָה וְיִבֶן אֶת־בֵּית יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הוּא הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר בִּירוּשָׁלָֽם׃

וְכָל־הַנִּשְׁאָר מִכָּל־הַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר הוּא גָר־שָׁם יְנַשְּׂאוּהוּ אַנְשֵׁי מְקֹמוֹ בְּכֶסֶף וּבְזָהָב וּבִרְכוּשׁ וּבִבְהֵמָה עִם־הַנְּדָבָה לְבֵית הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר בִּירוּשָׁלָֽם׃

یعنی:

۱) *و در سال نخست (پادشاهی) کوروش پادشاه پارس، برای آن که کلام خداوند بر زبان ارمیا کامل گردد، خداوند روح کوروش پادشاه پارس را برانگیخت تا در تمامی سرزمین‌های خود فرمانی نافذ کند و آن را بنوشت و گفت:*

۲) *کوروش پادشاه پارس چنین فرماید که یهوه خدای آسمان‌ها همه‌ی ممالک زمین را به من داده و به من امر کرده که در اورشلیم، که در یهودیه است، برایش خانه‌ای بسازم.*

۳) *پس از میان شما، قوم او، کیست که خدایش با او باشد؟ او به اورشلیم در یهودیه برود و خانه‌ی یهوه را که خدای اسرائیل و خدای حقیقی است در اورشلیم بنا نماید.*

٤) *و هر که باقی مانده باشد در هر جا از جاهایی که در آن‌جا غریب است، اهل آن مکان او را به زر و سیم و اموال و چارپایان یاری می‌نمایند.*[1]

---

[1] *کتاب عزرا*، باب نخست، آیه‌های ٤-۱.

آن‌گاه دو فهرست ذکرشده که در آنها نخست دهشِ کوروش به یهودیان برای آراستن معبد شرح داده شده و بعد فهرستی از یهودیانی که به اورشلیم کوچ کردند آمده است. سیاهه‌ی نخست، مجموعه‌ای از ظروف زر و سیم را در بر می‌گیرد که شمارشان روی هم رفته به پنج‌هزار و چهارصدتا می‌رسد. ادعا شده که این اموال را نبوکدنصر بابلی هنگام غارت اورشلیم از معبد سلیمان برداشته بود و به «خانه‌ی خدایان خود» یعنی معبدهای بابل سپرده بود.[۱] اما شواهد تاریخی نشان می‌دهد که اورشلیم در دوران منسوب به سلیمان تا زمان ویران شدنش به دست نبوکدنصر شهر چندان ثروتمندی نبوده و این مقدار عظیم از زر و سیم بی‌تردید از آن‌جا نیامده است. گذشته از این، تصریح شده که کوروش این اموال را از خزانه‌دارش مهرداد تحویل گرفت و آنها را به رهبر یهودیان که ششبصر نام داشت تحویل داد.[۲]

در سیاهه‌ی دوم اسامی مهاجران به تفکیک قبیله و خاندان‌شان ذکر شده و کل متن به فهرستی دیوان‌سالارانه شباهت دارد و چه بسا که تا حدودی ترکیب مهاجران را به درستی ثبت کرده باشد. از این سیاهه دو نکته روشن می‌شود. نخست آن که در کل ٤٢٣٦٠ نفر به اورشلیم کوچ کردند که بیشترشان تهیدست بودند، چون در کل ٧٣٠ اسب و ٢٤٥ قاطر و ٤٣٥ شتر و ٦٧٢٠ خر به همراه داشتند.[۳] اگر شمار نامنتظره‌ی خرها را ناشی از خطای کاتب بدانیم، به این نتیجه می‌رسیم که این جماعت فاقد رمه‌ی ارزشمند بوده‌اند و اسباب و اثاثیه‌شان به قدری کم بوده که

---

[1] *کتاب عزرا*، باب نخست، آیه‌ی ۷.

[2] *کتاب عزرا*، باب نخست، آیه‌ی ۸.

[3] *کتاب عزرا*، باب نخست، باب دوم.

بار هر ده خانوار ده نفره بر یک شتر و دو اسب و شاید یکی دو خر بار می‌شده است. از این‌جا بر می‌آید که این مهاجران بسیار فقیر بوده‌اند.

نکته‌ی دیگر در این فهرست این که بر خلاف انتظار همه‌شان یهودی نیستند. شمار بزرگی از آنها – ۱۲٥٤ نفر – ایلامی هستند و این شمار دو بار ذکر شده و هر دو بار هم به ایلامی‌ها منسوب است.[1] بنابراین از ٤۲ هزار نفر، دو هزار و پانصد نفرشان ایلامی بوده‌اند که رقم بزرگی است. این عده یا گروهی از مردم عبرانیِ مقیم قلمرو ایلام بوده‌اند و یا ایلامی‌های بابلی بوده‌اند که به مهاجران پیوسته بودند. تا پیش از عصر هخامنشی در مورد حضور یهودیان در شرق زاگرس داده‌ای در دست نداریم و از این رو بعید است زروبابل یهودیانی زاده‌شده در ایلام را به همراه برده باشد، به خصوص که در این حالت زیستنِ ایشان در بابل هم توجیه‌ناپذیر می‌نماید. اما معقول است فرض کنیم که گروهی از ایلامی‌ها – که انگار اسیر و برده هم بوده‌اند – در بابل می‌زیسته‌اند. ایشان احتمالاً بقایای سربازان و اسیرانی بوده‌اند که در جریان آخرین حمله‌ی آشوربانی‌پال به شوش به اسارت گرفته شده و به آشور و بابل تبعید شده بودند. آنها قاعدتاً فرصتِ فراهم‌آمده توسط کوروش را غنیمت شمرده و همراه زروبابل به اورشلیم رفته‌اند. در دوران عزرا، یعنی یک قرن بعد، کسانی در میان این بنی‌ایلام، نام‌های عبری دارند[2] و بنابراین می‌توان پذیرفت که این یک یا دو هزار ایلامی کوچیده به اورشلیم به تدریج در میان همراهان عبرانی خود حل شده و هویت ایشان را به خود گرفته‌اند.

---

[1] *کتاب عزرا*، باب دوم، آیه‌ی ۸ و ۳۳.

[2] *کتاب عزرا*، باب ۱۰، آیه‌ی ۲٦.

هم‌چنین گفته شده که گروهی از تل مِلْح و تل حَرشا آمدند که پیوندشان با بنی‌اسرائیل روشن نبود.[۱] جالب آن که گروهی از ایشان، که بنی حبایا و بنی هَقوص و بنی بَرزلای خوانده می‌شدند، ادعای کهانت داشتند و چون نتوانستند نشان دهند تبارشان به کاهنان یهودی باستانی می‌رسد از این مرتبه عزل شدند.[۲] با وجود این، هیچ گروهی از این سیاهه‌ی طولانی به اقوامِ ساکنِ خود بابل و قبایل کلدانی تعلق ندارد. یعنی تمام کوچندگان از سرزمین‌های پیرامون میان‌رودان برخاسته‌اند، بی آن که یک بومی بابلی در میان‌شان باشد.

در فاصله‌ی دو سیاهه، یعنی پس از ذکر خزانه‌ی بخشیده‌شده به مهاجران و پیش از اشاره به تبار و شمارشان، عبارتی مهم آمده است:

הַכֹּל הֶעֱלָה שֵׁשְׁבַּצַּר עִם הֵעָלוֹת הַגּוֹלָה מִבָּבֶל לִירוּשָׁלָ ם: פ

«... *و ششبصر همه‌ی آنها را با اسیرانی که به اورشلیم می‌رفتند (به آنجا) برد*»[۳].

کلمه‌ای که در این بند به «اسیر» ترجمه شده، גלה (گُلاه) است، به معنای «تبعیدی، کسی که به بردگی برده شده» و در *تورات* برای اشاره به یهودیانِ تبعیدی در بابل به کار گرفته می‌شود.[٤] در ترجمه‌ی لاتین *تورات* این کلمه را به ascendebant برگردانده‌اند که معنیِ «اسیر و تبعیدیِ» را می‌رساند. این کلمه بعدتر در تاریخ قوم یهود اهمیت

---

[1] *کتاب عزرا*، باب دوم، آیه‌ی ۵۹.

[2] *کتاب عزرا*، باب دوم، آیه‌ی ٦١ و ٦٢.

[3] *کتاب عزرا*، باب نخست، آیه‌ی ١١.

[4] *کتاب ارمیای نبی*، باب ٢٨، آیه‌ی ٦.

زیادی پیدا می‌کند؛ یعنی، مهاجرانی که در این موج نخست به اورشلیم می‌روند خود را با نام گُلاه می‌شناسند و خویشتن را از کسانی که بعدتر به این منطقه می‌روند متمایز می‌دانند.

تبعید یهودیان به بابل، بر خلاف تصور مرسوم، یک موجِ انسانیِ بزرگ نبوده بلکه چند موجِ پیاپی را در بر می‌گرفته است. بِلنکیسوپ با تحلیل کتاب مقدس به این نتیجه رسیده که شمار تبعیدشدگان به بابل در زمان نبوکدنصر (۵۹۷ پ.م.) ٤٦۰۰ تن بوده که همه مرد و از خویشاوندان رؤسای قبیله‌ی یهودا بوده‌اند.[1] او این عدد را با افزودن شمار اسیران در گزارش *کتاب ارمیا* به دست آورده است. طبق این روایت در موج نخست ۳۰۲۳ نفر به بابل تبعید شدند. موج دوم این تبعید به سال ۵۸٦ پ.م. مربوط می‌شود و ۸۳۲ نفر جلای وطن کردند[2] و سومی در ۵۸۲ پ.م. واقع شد و ۷۵٤ نفر را به بابل کشاند.[3] اگر بپذیریم که گزارش *کتاب ارمیا*، به سنت آن روزگار، تنها جمعیت مردان تبعیدشده را به شمار آورده، به این نتیجه می‌رسیم که بین ١٤ تا ١٨ هزار نفر یهودی به بابل تبعید شده بودند. این عدد با تبعیدهای بزرگ جهان باستان هم‌خوانی دارد و پذیرفتنی‌تر از گزارش‌های دیگر کتاب مقدس (مثلاً در کتاب دوم پادشاهان) است که شمار تبعیدیان به ٤٨ هزار نفر می‌رساند.

منابع بعدی شرایط زندگی یهودیان در بابل را هم‌چون نوعی مهمانی مجلل و محترمانه توصیف کرده‌اند که طی آن با تبعیدیانی که به خاندان اشرافی قبیله‌ی یهودا تعلق داشتند، رفتاری شایسته و مهربانانه شده است. با وجود این، چنین برداشتی پذیرفتنی نیست. این بیشتر به تلاشی برای فراموش کردن شرایط سخت و دشوار تبعیدیان شباهت

[1] Blenkinsopp, 2009: 46.

[2] *کتاب دوم پادشاهان*، ٢٤، ١٦–١٤ و ٢٥، ١٢–١١.

[3] *کتاب ارمیای نبی*، باب ۵۲، آیه‌ی ۳۰–۲۸.

دارد. شاهان بابل و آشور در آن دوران همواره از تبعیدهای پردامنه به قصد سرکوب شورش و در هم شکستن اقتدار اقوام تابع بهره می‌جستند. در مورد یهودیان هم دقیقاً شرایط چنین بود و هر بار تبعید طبقه‌ی گناهکار و سرکش قبیله‌ی یهودا را هدف می‌گرفت و پس از شورشی در اورشلیم بروز می‌کرد. بنابراین معقول‌تر است که بپذیریم یهودیان در بابل به بردگی و بیگاری گرفته شده بودند و این همان موقعیتی است که سایر تبعیدیان در جهان باستان نیز با آن روبه‌رو می‌شدند. به همین دلیل هم بوده که خود را گُلاه (اسیر، برده) می‌نامیدند.

این شرایط با این شاهد هم تقویت می‌شود که وقتی کوروش به بابل وارد شد ایشان را «آزاد کرد». با توجه به دشواری شرایط زندگی و اجباری بودن اقامت در بابل، بعید است که جمعیت یهودیان در بابل طی دو نسلی که شرایط پرآشوب منتهی به ظهور کوروش را تجربه کردند، چندان افزایش یافته باشد. به این ترتیب، احتمالاً در زمانی که کوروش به بابل وارد می‌شد حدود ۱۵ هزار یهودی در این شهر ساکن بوده‌اند. رقم ٤۲ هزار تن برای کسانی که به اورشلیم بازگشتند زیاد می‌نماید، اما با توجه به تغییر جمعیتی و تحول دینی چشمگیری که در این شهر پدید آورده، محتمل می‌نماید. اگر اعداد *کتاب ارمیا* و *کتاب عزرا* را بپذیریم، به این نتیجه می‌رسیم که در کل – و نه در یک موج – حدود ٤۵ هزار تن از بابل به اورشلیم کوچ کردند و این با توجه به جمعیت بابل در آن هنگام که به حدود ۲۰۰ هزار نفر بالغ می‌شده، قابل توجه است.

اگر این اعداد درست باشد، کوروش تمام بردگان خانگی و کشاورزی شهر بابل را به ازای رفتن‌شان به اورشلیم آزاد کرده است. این که چرا چنین کرده، با برخی از گزارش‌های مربوط به فتح بابل پاسخی در خور می‌یابد. می‌دانیم که وقتی کوروش به بابل حمله کرد مردم شهرها به هواداری از او برخاستند و به ویژه در بابل دروازه‌ها را بر رویش گشودند و ورودش را خیرمقدم گفتند. این گزارش را از منابع عبرانی و یونانی در دست داریم که تبعیدیان و

اسیران و یهودیان از هواداران او بودند. از این رو، چنین می‌نماید که ورود پیروزمندانه‌ی کوروش به بابل با هواداری جمعیت بزرگی از فرودستان و تبعیدیان ساکن این شهر ممکن شده و کوروش هم به پاداش این کار همه‌ی ایشان را آزاد کرده است.

می‌دانیم که بخشی از یهودیان هم‌چنان در بابل باقی ماندند و این شهر تا قرن‌ها بعد یک مرکز یهودی‌نشین باقی ماند. از این رو، باید پذیرفت که شمار کوچندگان هر چقدر بوده باشد، تنها بخشی از ایشان یهودی محسوب می‌شده‌اند. پس انگار بدنه‌ی جمعیتی کوچندگان به اورشلیم اصولاً یهودی نبوده‌اند، بلکه از اسیران و تبعیدیان و بردگان آزادشده‌ی بابلی تشکیل می‌شده‌اند که ماندن‌شان در بابل یک طبقه‌ی تهیدست بزرگ را پدید می‌آورده است. برای همین هم کوروش ایشان را به شهری مرزی مانند اورشلیم کوچانده که در دروازه‌های مصر قرار داشته است. این جمعیت با رهبرانی هدایت می‌شدند که مبلغ دینی یکتاپرستانه با رنگ و بوی ایرانی بودند. این رهبران توسط کوروش انتخاب شده و با کمک مالی او به اورشلیم رفته بودند تا شهر مقدس خود را در مرز مصر تأسیس کنند. به این ترتیب، کوروش هم در بابل بردگان را آزاد کرده، هم از بروز بحرانی اجتماعی و طبقاتی در این شهر جلوگیری کرده، و هم در مرز مصر جمعیتی از هواداران خود را مستقر ساخته است.

به این ترتیب، مشکلِ فقر این گروه هم‌زمان با تبارِ آمیخته‌شان حل می‌شود. ایشان بردگان شهر بابل بوده‌اند که پذیرفته‌اند در ازای اقامت در اورشلیم و بازسازی معبد یهوه و گرویدن به دین یکتاپرستانه‌ی یهود، آزاد شوند و از حمایت مالی کوروش برخوردار گردند. گروه مهاجران از اسیرانی تشکیل شده بودند که داوطلب انجام این کار شده بودند. چنین می‌نماید که کوروش پس از فتح بابل «در سال نخست»، قانونی برای آزاد کردن بردگان بابلی وضع کرده باشد و این باید بی‌درنگ پس از ورود به بابل و آزاد کردن بت‌های زندانی و بازگرداندن اموال مردم به ایشان بوده

باشد که در استوانه‌ی اکدی‌اش هم بدان اشاره کرده است. کوروش مشکلِ ساماندهی این جمعیت انسانیِ بزرگ و فقیرِ تازه آزادشده را چنین حل کرده که پولی به آنها بدهد و به شهری مرزی گسیل‌شان کند. چون بدنه‌ی اصلی ایشان به قوم بنی‌اسرائیل تعلق داشته و نوادگان تبعیدی‌های دوران نبوکدنصر بودند، این موقعیت طلایی وجود داشته که این جماعت به اورشلیم فرستاده شوند. جایی که هم می‌توانسته هم‌چون دژی استوار در برابر مصریان عمل کند و راه را برای حمله‌ی بعدی به این سرزمین هموار نماید، و هم مانند کانونی دینی برای ترویج یکتاپرستی و دینی متأثر از ادیان ایرانی عمل نماید.

این را که یهودیانِ بابلی در زمان حرکت کوروش به سوی میان‌رودان هم‌چون مبلغان و هواداران او عمل کرده‌اند با توجه به مضمون تبلیغ نبی‌های یهودی می‌توان دریافت. در بندی از کتاب مقدس، شرح وحی نازل‌شده بر اشعیا بن عاموس آمده که در آن سقوط بابل و فراز آمدن مادها پیشگویی شده است. محتوای این الهام، پیشگویی نابودی بابلی‌های گناهکار و رهایی یهودیانی است که به این شهر تبعید شده بودند. این بخش از *تورات* احتمالاً در حدود سال ۵۳۹ پ.م. نوشته شده، چون آرزوی قلبی یهودیان برای بازگشت به اورشلیم و کین و نفرت‌شان از بابلِ شکوهمند و نیرومند را به خوبی بازمی‌نمایاند و با وجود این، نیروهای آریاییِ مهاجم را هم‌چون قدرتی ویرانگر و قهار بازمی‌نمایاند؛ تصویری که با تسلیم بابل به کوروش، استقبال بابلی‌ها از وی، انتخاب کمبوجیه به پادشاهی این شهر، و موقعیت ممتاز و مرکزی بابل در مقام پایتخت هخامنشیان در تضاد است. به عبارت دیگر، این آیات احتمالاً در زمانی نوشته شده‌اند که جنگ میان کوروش و نبونید بابلی شروع شده، اما نتیجه هنوز معلوم نبوده و یهودیان که هوادار پارس‌ها بودند، سقوط خونین بابل را انتظار می‌کشیده‌اند. مقطع زمانی دیگری را نمی‌شناسیم که بابل با آریایی‌های مرزهای شرقی‌اش در حال جنگ باشد و تا پیش از کوروش دو خاندان سلطنتی ماد و بابل با ازدواج‌هایی

با هم پیوند داشتند و حدود یک قرن بود که متحد سیاسی و نظامی هم محسوب می‌شدند. بنابراین پیشگویی یادشده نمی‌تواند به پیش از ظهور کوروش و لمس خطرش در بابل مربوط باشد. شرح ویرانی بابل چنین است:

«... *و هر که یافته شود با نیزه زده خواهد شد و هر که گرفته شود به ضرب شمشیر از پای درخواهد آمد. کودکان‌شان در برابر چشمان‌شان بر زمین افکنده می‌شوند و خانه‌های‌شان غارت می‌گردد و زنان‌شان بی‌عصمت خواهند گشت. اینک من مادها را در برابرشان برخواهم انگیخت. (مادهایی که) نقره را به حساب نمی‌آورند و زر را دوست نمی‌دارند. و کمان‌های ایشان جوانان را خرد خواهد کرد و بر بارِ رحم‌ها ترحم نخواهند کرد و چشمان‌شان بر کودکان شفقت نخواهد نمود. و بابل که جلال ممالک و زینت فخر کلدانیان است، همانند سدوم و عموره واژگون خواهد شد. و تا ابد آباد نخواهد شد و نسل در پی نسل مسکون نخواهد گشت*»[۱].

آنچه ارتباط این بندها با حمله‌ی کوروش به بابل را نشان می‌دهد، چند باب جلوتر دیده می‌شود. در این‌جا در ادامه‌ی این پیشگویی آمده که «*ای ایلام! فراز آی و ای ماد! محاصره نما*»[۲].

تصویری که در الهام اشعیا آمده، همان است که ارمیای نبی هم بدان اشاره کرده است:

«*تیرها را تیز کنید و سپرها را به دست گیرید، زیرا خداوند روح پادشاه مادها را برانگیخته است و اندیشه‌ی او بر ضد بابل است تا آن را هلاک سازد، زیرا که این انتقام خداوند و انتقام هیکل او می‌باشد.... درفش‌ها را بر زمین برافرازید و و در میان امت‌ها کرنای بنوازید. امت‌ها را بر ضد او حاضر سازید و سرزمین آرارات (اورارتو) و مِنّی (مانا) و*

---

[1] *کتاب اشعیای نبی*، باب ۱۳، آیه‌های ۲۰–۱۵.

[2] *کتاب اشعیای نبی*، باب ۲۱، آیه‌ی ۲.

اشکناز (سکاها) را بر وی جمع کنید. سرداران را بر ضد وی نصب کنید و اسبان را همچون ملخ مودار برآورید. امت‌ها را بر ضد وی مهیا سازید. پادشاه مادها و حاکمان‌شان و تمام والیانش و تمامی اهل زمین که سلطنت او را پذیرفته‌اند»[1].

تنها پادشاهی که بر ماد فرمان راند و به بابل حمله کرد، کوروش بزرگ است و زمان نوشته شدن این بخش از *تورات* به فاصله‌ی میان آغاز جنگ با بابل تا ورود صلح‌جویانه‌ی کوروش به این شهر مربوط می‌شود. حد پایینی این زمان را می‌توان بر اساس اشاره به نبرد میان مادها و بابل تعیین کرد که قاعدتاً باید در حدود ۵۴۰ پ.م. قرار بگیرد و این زمانی است که تهدید کوروش برای بابل علنی شد. حد بالایی آن باید خودِ سال ۵۳۹ پ.م. باشد، چون در این هنگام مردم بابل و چندین شهر دیگر به پارس‌ها پیوستند و کوروش بدون خونریزی و همچون نجات‌بخشی محبوب به بابل وارد شد. نویسنده‌ی بندهای *کتاب اشعیا و ارمیا* که ویرانی و سقوط بابل را پیشگویی کرده، آشکارا از این رخداد خبر نداشته، وگرنه این چنین بر خونین بودن سقوط بابل و ترمیم‌ناپذیر بودن ویرانی‌اش تأکید نمی‌کرده است. کوروش، به این شکل، با پشتیبانی و فعالیت تبلیغاتی شدید جمعیت‌هایی که به بابل تبعید شده بودند، توانست افکار عمومی را در این شهر با خود همراه کند. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که طبقات نخبه‌ی نظامی و رهبران دینی بابل نیز به او پیوسته بودند و بر ضد شاه پیشین، نبونید، روایت‌پردازی می‌کرده‌اند. با وجود این، می‌توان پذیرفت که ماشه‌ی اصلیِ تسلیم بابل با انگشت این تبعیدیانِ برده‌شده کشیده شده باشد. نقش ایشان و پیشگویی‌هایی از جنس متن اشعیاء و ارمیاء باید چندان مهم بوده باشد که کوروش را به آزاد کردن ایشان برانگیخته است.

---

[1] *کتاب ارمیای نبی*، باب ۵۱، آیه‌های ۱۱ و ۲۸–۲۷.

منابع عبرانی نشان می‌دهند که کوروش پس از ورود به بابل هم‌چون پیامبری که با یهوه سخن می‌گوید و به او باور دارد، با قوم یهود سخن گفت و بر عهده گرفت که پرستشگاهی برای او درست کند. او برای انجام این کار از یهودیان یاری خواست و ایشان را با کمک‌های مالی‌اش دلگرم ساخت. اشاره‌های او به اورشلیم که در سرزمین یهودیه است و این که باید برای یهوه خانه‌ای در آن‌جا بسازند تا حدودی نشان می‌دهد که شهر و معبدِ آن برای یهودیان و همراهان‌شان که قرار بوده به آن‌جا کوچ کنند، تقریباً ناشناخته بوده است. بعید است شاهی فرمان بازسازی مرکزی دینی را به پیروان آن دین بدهد و بعد ناگزیر شود نشانی شهر و سرزمینِ این مکان مقدس را برای‌شان شرح دهد و با پرداخت پول برای انجام این کار خداپسندانه راضی‌شان نماید. این‌ها تا حدودی نشان می‌دهد که اورشلیم، تا پیش از فرمان کوروش، موقعیت دینی مهمی نداشته و تنها یک مرکز آیینی محلی در فلسطین بوده است.

این با برداشت تاریخ‌نویسان جدید که تبارنامه‌ی شاهان باستان یهودیه را رونوشتی از ادبیات شاهانه‌ی هخامنشیان می‌دانند، هم‌خوانی دارد. به احتمال زیاد یهودیانی که به اورشلیم کوچیدند و مرکزی نو برای دین یهود را تأسیس کردند، ادبیات تاریخی گذشته‌ی خویش را که قاعدتاً باید شفاهی بوده باشد بازخوانی و بازنویسی کرده‌اند و در این میان مضمون‌های درباری و تجربه‌شان از شکوه و عظمت شاهان هخامنشی را در بازپردازیِ خاطره‌ی رؤسای قبیله‌ای باستانی‌شان دخالت داده‌اند. از این روست که سلیمان و داوود تا این حد به شاهان هخامنشی شباهت دارند و آداب درباری و یکتاپرستی و توجه‌شان به خداوندی نادیدنی و یگانه و انتزاعی تا این پایه شاهنشاهان زرتشتی هخامنشی را به یاد می‌آورد.

۳. فهم آنچه در جریان بازگشت یهودیان به اورشلیم رخ داد، تنها با شناخت نقش‌آفرینان اصلی این جریان و پیشینه‌شان ممکن می‌شود. از *کتاب عزرا* روشن می‌شود که رهبر کوچندگان با دو نامِ زروبابل و ششبصر شناخته می‌شده است. در باب نخست *کتاب عزرا*، ابتدا از شِشبَصَر (שֵׁשְׁבַּצַּר) نام برده شده است. از او تنها در همین باب نام برده شده و بعد از آن این اسم ناپدید می‌شود و جای خود را به زروبابل می‌دهد. صاحبان این دو نام نقش‌هایی مشابه بر عهده دارند و هر دوی‌شان رئیس یهودیان (הַנָּשִׂיא לִיהוּדָה) بوده‌اند. هر دو این نام‌ها به کسی تعلق دارد که از سوی کوروش به مقام فرمانداری یهودیه رسیده است. از این روی در مورد این نام مرموز در کل سه نظر وجود دارد: برخی معتقدند ششبصر رهبر پیری بوده که زود مرده و جای خود را به زروبابل داده است؛ برخی دیگر معتقدند این نام همان شِناصار است که در کتاب *تواریخ ایام* نامش آمده و عموی زروبابل بوده است؛ سومین نظر که امروز هوادار بیشتری دارد، آن است که زروبابل و ششبصر در اصل یک نفر بوده‌اند.[1] اگر این فرض را بپذیریم، به شخصیت مهم‌تری می‌رسیم که زِروبابل (זְרֻבָּבֶל) پسر شِئالتیِل پسر یِکونیاه پسر یهویاکیم نام دارد و احتمالاً همان ششبصر بوده است.

با همتا دانستنِ زروبابل و ششبصر، دو امکان پیشاروی ما قرار می‌گیرد. یکی آن است که ششبصر لقب، و زروبابل نام اصلیِ این فرد بوده باشد. قاموس کتاب مقدس، که در ایران هم ترجمه و منتشر شده، این فرض را در نظر گرفته و فرض کرده که ششبصر لقبی به معنای «آتش‌پرست» یا «پریستارِ آتش» (همتای آتوربان) است که کوروش آن

[1] Graham, 1998: 206.

را به زروبابل نامی داده است.[1] اما نام زروبابل در میان مردم عبرانی غیرعادی و غریب است. پژوهندگان گوناگون ریشه‌شناسی این اسم را به اشکال متفاوت به دست داده‌اند.

نظر غالب آن است که این اسم همان زَروع- بابل (Zərua‘ Bāvel) بوده که یعنی «بذرِ کاشته‌شده در بابل»، یا به تعبیری دیگر «زاده‌شده در بابل». کلمه‌ای به همین شکل در زبان بابلی هم وجود داشته و بنابراین ممکن است پدر این شخص نامی بابلی بر او نهاده باشد. احتمال دیگر آن است که این کلمه را زروی- بابل[2] זְרוּי בָּבֶל (Zərûy Bāvel) بخوانیم که یعنی «بر باد رفته به بابل»، در اشاره به تبعید یهودیان به این شهر. امروز بیشتر نویسندگان توافق دارند که این نام اگر تباری سامی داشته باشد، شکلی بابلی‌شده بوده و تأثیر و نفوذ فرهنگ بابلی بر تبعیدیان یهودی را نشان می‌دهد.

احتمال دیگر آن است که بخش نخست این کلمه را پارسی بدانیم، که در این حالت یعنی «زرِ بابلی»، و چه بسا که لقبی باشد برساخته‌شده از روی نام زرتشت که خود یعنی درخشان هم‌چون زر. اگر این کلمه لقب بوده باشد، یکی بودنِ ششبصر و او را به سادگی توجیه می‌کند. می‌دانیم که در زمان جنگ پارس‌ها و بابلیان، یهودیان ساکن میان‌رودان هوادار پارس‌ها بودند و بخش‌هایی از کتاب مقدس بر همین مبنا پیشگویی‌هایی را درباره‌ی ویرانی بابل به دست یک نجات‌بخشِ مقدس در بر دارد. هم‌چنین می‌دانیم که بابل بزرگ‌ترین مرکز تجمع یهودیان بوده است. چنان که در *تاریخ کوروش هخامنشی* نشان داده‌ام، شاه پارسی پس از پیشروی‌های اولیه‌اش با هواداری مردم میان‌رودان

---

[1] مسترهاکس، ۱۳۸۲: ٥٤٤.

[2] زروی (זְרוּי) در عبری قدیم یعنی بر باد دادنِ خرمن برای جدا کردن دانه از کاه.

روبه‌رو شد و نبونید بابلی ناگزیر شد در برخی از شهرها مردم خودش را سرکوب کند و بت‌های‌شان را هم‌چون غنیمتی به بابل منتقل کند. به احتمال زیاد بخش مهمی از این ستون پنجم هوادار پارس که در بابل فعال بوده‌اند، به قومیت یهودی تعلق داشته‌اند و گویا رهبرشان کسی به نام ششبصر بوده باشد.

وقتی کوروش وارد بابل شد در همان سال نخست فرمان داد تا اسیران و بردگان آزاد شوند، و منظور از اینان کسانی بود که در جنگ‌ها اسیر شده و به تبعید و بردگی گرفته شده بودند. بخش مهمی از ایشان یهودی بودند، اما دیدیم که ایلامی‌ها و غیریهودیان نیز در میان‌شان وجود داشته‌اند. حدس من آن است که رهبر یهودیان شهر بابل در زمان ورود کوروش ششبصر نام داشته و او پس از آن که دعوت کوروش را پذیرفته و رهبری کوچ به اورشلیم را بر عهده گرفته، با لقب زروبابل نواخته شده است. نقشی که او بر عهده گرفته، هدایت گروهی از مردمِ یکتاپرست است که برای تأسیس معبدی کهن‌سال به سرزمینی موعود باز می‌گردند و این تا حدودی با نقش پیامبر یکتاپرست ایرانی که در بلخ به دعوت پرداخت شبیه است. به عبارت دیگر، گویی در بندهای آخرِ باب نخست *کتاب عزرا* نوعی شبیه‌سازی میان ششبصر و زرتشت برقرار شده باشد، که هر دو از مهربانی و پشتیبانی شاهی مقدس و نیکوکار (کوروش و گشتاسپ) برخوردار شده بودند. در این بند گفته شده که کوروش گنجینه‌ی زرین خویش را از مهرداد تحویل گرفت و به ششبصر داد، و درست پس از این لحظه است که دیگر از این شخص نامی نمی‌بینیم و تنها از زروبابل سخن می‌شنویم. در ادامه‌ی *کتاب عزرا* یک بار دیگر نیز به ششبصر اشاره شده و آن زمانی است که یهودیان تاریخچه‌ی ساخت هیکل دوم را برای حاکم ابرنهر باز می‌گویند و باز در آن‌جا اشاره می‌کنند که این ششبصر بود که

در بابل خزانه‌ی زرین را از کوروش دریافت کرد.[1] یعنی نام ششبصر همواره در ارتباط با دریافت خزانه ذکر شده و در سایر موارد زروبابل آمده که انگار لقبِ ناشی از این داد و دهش بوده است. به گمانم روشن است که زروبابل لقبی بوده که هم‌زمان با بخشیده شدنِ زرِ بابلی به ششبصر داده شده و پس از آن هم روی وی باقی مانده است.

زروبابل، یا همان ششبصرِ دریافت‌کننده‌ی زرِ بابلی، تبارنامه‌ای ارجمند و بلندآوازه دارد. جدِ او، حزقیاه[2] است که بین سال‌های ٦٨٦–٧١٥ پ.م. شاه یهودیه بود و مراسم دینی یهود را در شهر اورشلیم متمرکز ساخت. او معابد یهوه را در سایر شهرهای قلمرویش ویران کرد و همه را ناگزیر ساخت که برای انجام مراسم قربانی و پیشکش به یهوه به اورشلیم بیایند و به این شکل به زور این شهر را به مرکزی دینی تبدیل کرد. در دوران او، جمعیت این شهر افزایش یافت و احتمالاً بخشی از منابع دینی یهودی برای نخستین بار به خط آرامی نوشته شدند. با وجود این، او در بازی‌های سیاسی چندان زیرک نبود و در موقعیتی نامناسب در برابر آشوریان سرکشی کرد و از مصریان کمک خواست. فرعون در آن هنگام توانایی فرستادن سپاهی کمکی را نداشت و به این ترتیب، وقتی ارتش خونخوار سناخریب – شاه آشور – پشت حصار اورشلیم خیمه زد، حزقیاه دست‌تنها ماند. با وجود این توانست با دادن پیشکش‌های بسیار و به دنبال شیوع مرضی واگیردار در اردوی آشوریان جان سالم به در ببرد.

پنجمین نسل از فرزندان او، یهویاکیم نام داشت و همان شاه یهودیه بود که در اثر حمله‌ی نبوکدنصر بابلی به سال ۵۹۸ پ.م. کشته شد. پسرِ او یِکونیاه[3] تنها سه ماه سلطنت کرد و بعد بابلی‌ها در ماه آدار سال ۵۹۷ پ.م. عزلش

---

[1] *کتاب عزرا*، باب ۵، آیه‌ی ١٤.

[2] Hezkiah

[3] Jeconiah

کردند و خاک اورشلیم را به توبره کشیدند و هزاران تن را به بابل به اسیری بردند. خودِ شاه معزول و سه هزار تن از خاندانش نیز در میان اسیران بودند. در این جماعت یک پیامبر یهودی نیز حضور داشت که همان ارمیای نبی باشد. یکونیاه در بابل به نخستین رهبر یهودیانِ تبعیدی[1] تبدیل شد و به این ترتیب با از دست دادنِ مقام دنیوی، نوعی مقام دینی به دست آورد. عموی او صدقیاه در ۵۹۷ پ.م. جانشین وی شد و تا مدتی در یهودیه فرمان راند اما همان خطای همیشگی را مرتکب شد و ارمیای نبی را که نمایندهی بابلی‌ها در اورشلیم بود به سیاهچالی انداخت و برای فرعون پیام دوستی فرستاد. نبوکدنصر بار دیگر به اورشلیم برگشت و همه‌ی پسران صدقیاه را جلویش سر برید و بعد هم چشمش را کور کرد و شهرش را با خاک یکسان نمود.

از آن‌سو، یهویاکیم در بابل درگذشت و جای خود را به پسرش شئالتیل داد که اسمش یعنی «از خداوند سوال کردم». او دومین رهبر یهودیان تبعیدی شد و فرزندش همین زروبابل مشهور است. به این ترتیب، زروبابل یک رهبر عادی نبود. او سومین «رئیس جلای وطن کردگان» (رؤش گلوت/ ראש גלות) بود و پدربزرگش واپسین شاه یهودیه محسوب می‌شد. از این روست که پذیرش این که نامِ اصلی او زروبابل بوده باشد دشوار است. بسیار بعید است رهبر دینی یهودیانِ تبعیدی و کسی که پدرش شاه یهودیه بوده، در تبعیدگاهش چندان از خود بیگانه شود که اسمی بابلی را برای پسرش برگزیند یا به زاده شدنش در آن‌جا افتخار کند.

زروبابل رهبر کوچندگانی بود که از بابل به اورشلیم رفتند و هیکل دوم را در آن‌جا تأسیس کردند. اگر – چنان که بسیاری از تاریخ‌نویسان امروزین عقیده دارند – هیکل نخستِ ساخته‌شده توسط سلیمان روایتی اساطیری

---

[1] exilarch

بوده و واقعیت تاریخی نداشته باشد، این نخستین بار بود که برای یهوه پرستشگاهی مستقل ساخته می‌شد. این نکته هم ناگفته نماند که شواهد باستان‌شناختی نشان می‌دهند که شهر اورشلیم در زمانِ منسوب به سلیمان نه چندان آباد بوده و نه آثار باستان‌شناختی چشمگیری از این دوران باقی مانده است.

نخستین نشانه‌ها از استقرار دایمی در منطقه‌ی اورشلیم به ابتدای عصر مفرغ (۳۰۰۰–۲۸۰۰ پ.م.) مربوط می‌شود و به دهکده‌ای کوچک محدود می‌شده است.[۱] نخستین اشاره به نام این شهر احتمالاً به اسناد مصریِ العمرنه (قرن چهاردهم پ.م.) مربوط می‌شوند و در آن هنگام اورشلیم به شهری با چند هزار تن جمعیت تبدیل شده بود.[۲] اگر اشاره‌های العمرنه به راستی اورشلیم را در نظر داشته باشد، این شهر در زمان یادشده از ساکنانی کنعانی تشکیل می‌شده که ربطی به قبیله‌های عبرانی نداشته‌اند. کهن‌ترین نشانه‌ی بازمانده از این شهر به حدود ۹۵۰ پ.م. مربوط می‌شود و پلکانی سنگی است که برخی از باستان‌شناسان – به نظرم بر مبنای پیش داوری‌های‌شان – آن را به کاخ داوود مربوط دانسته‌اند. از همین دوران بقایای دیواری به دست آمده که کاشف آن – اِیلات مازار – معتقد است بخشی از دیوار شهر اورشلیم بوده است.[3] به هر صورت، زمان این اثر با دورانِ ورود عبرانیان به این منطقه هم‌خوانی دارد و پس از آن بوده که این شهر به تدریج به مرکز جمعیتی و دینی قبیله‌ی یهودا تبدیل شده است. با وجود این، اگر بخواهیم یافته‌های باستان‌شناختی را مبنا بگیریم، به این نتیجه می‌رسیم که اورشلیم تا زمان هخامنشیان شهری کوچک

---

[1] Freedman, 2000: 694–95.
[2] Vaughn and Killebrew, 2003: 32–33.
[3] Mazar, 2009: 52-3.

با جمعیتی اندک بوده است و رونق و توسعه‌ی آن در سده‌های پنجم و چهارم پ.م. آغاز شد و این قاعدتاً پیامد کوچ بزرگ از بابل بوده است.

در *کتاب عزرا* زمان این کوچ، سال نخست حکومت کوروش بر بابل (۵۳۸ پ.م.) دانسته شده است. اما برخی از تاریخ‌نویسان امروزین این زمان را تا ۵۲۰ پ.م. جلو آورده‌اند و آن را با کوچ دیگری که در زمان داریوش انجام پذیرفت یکی می‌گیرند.[1] این کار دلیلی ندارد چون از نظر بافت تاریخی، هم بازگشت یهودیان با فرمان کوروش محتمل و معقول است و هم اسناد عبری چنین محتوایی دارند.

به این ترتیب، می‌توان پذیرفت که در حدود ۵۳۸ پ.م.، یک موج از اسیرانِ آزاد شده با رهبری زروبابل به اورشلیم رفتند. کتاب مقدس در این مورد صراحت دارد که زروبابل یک مقام دیوانیِ هخامنشی بوده و حاکم منطقه‌ی یهودیه محسوب می‌شده است. در مورد دایره‌ی اقتدار او اطلاعات کمی داریم، اما می‌دانیم که چندان زیاد نبوده است. چون بعدتر مردم سرزمین‌های همسایه وقتی از بازسازی اورشلیم احساس خطر کردند، به سادگی مانع کار وی شدند. امروز بیشتر تاریخ‌نویسان، یهودیه‌ی عصر کوروش را سرزمینی کوچک می‌داند که مرکزش اورشلیم بوده و تنها تا شعاع ۲۵ کیلومتری اطراف این شهر را شامل می‌شده است.[2]

این نکته باقی می‌ماند که نام ششبصر در روایت مربوط به کوروش، و نام زروبابل بیشتر در پیوند با داریوش دیده می‌شود. این یکی از دلایلی است که برخی از نویسندگان ایشان را دو فردِ متمایز دانسته‌اند. اما به نظرم این پیوندِ میان زروبابل و داریوش چندان تعیین‌کننده نیست. در باب نخست *کتاب عزرا* بعد از شرح گنجینه‌ها تا لحظه‌ی بخشش

[1] Tollington, 1993: 132.
[2] Edelman, 2005: 2.

زرها سخن از ششبصر است. بلافاصله بعد از آن وقتی از سیاهه‌ی مهاجران یاد می‌شود، می‌بینیم که زروبابل رهبرشان است. بنابراین زروبابل در زمان کوچ اولیه‌ی دوران کوروش حضور داشته و چنان که دیدیم همان نقش و موقعیتِ ششبصر را هم داشته است.

نقش مهم زروبابل در دوران داریوش با این که این موقعیت را از کوروش دریافت کرده باشد تعارضی ندارد. پدربزرگش یهویاکیم در ۶۰۵ یا ۶۱۵ پ.م. به دنیا آمده بود و احتمالاً شئالتیل که پسر بزرگ و جانشینش بوده در حدود ۵۸۰–۵۸۵ پ.م. زاده شده است. به این ترتیب زروبابل نمی‌توانسته پیش از ۵۶۰– ۵۶۵ پ.م. زاده شده باشد و بنابراین در زمان ورود کوروش به بابل جوانی بیست و چند ساله بوده است. بر این مبنا هیچ عجیب نیست که تا حدود بیست سال بعد در زمان داریوش (۵۲۰ پ.م.) هم‌چنان فعال بوده باشد و روند بازسازی شهر را رهبری کرده باشد. جوان بودنِ او در زمان ورود کوروش به بابل نشان می‌دهد که نسب بردنش از واپسین رهبران قبیله‌ی یهودا باعث شده تا کوروش او را برگزیند. به این ترتیب، روایت *کتاب عزرا* تأیید می‌شود که این شاه پارسی بوده که بازگشت را برنامه‌ریزی کرده، و زروبابلِ جوان در آن نقشی نداشته است.

زروبابل، بعد از دریافت گنجینه از کوروش، با چند هزار تن به اورشلیم رفت و دست به کار ساختنِ معبدی برای یهوه شد. مردی به نام یشوع بن یوصاداق و برادرانش در انجام این وظیفه او را همراهی می‌کردند.[1] کوروش به ظاهر بر مراحل ساخت این معبد نظارت داشته است و مثلاً بهای سروهای حمل‌شده از لبنان را او به مردم صور و

---

[1] *کتاب عزرا*، باب ۳، آیه‌ی ۲.

صیدا پرداخت کرده است.[1] هم‌چنین نقشه‌ی معبد را کوروش برای ایشان ترسیم کرده بود و زروبابل به رهبران قبیله‌ای محلی که می‌خواستند در کار ساخت معبد مشارکت کنند گفت که: « *شما را با ما در بنا کردن خانه‌ی خدای ما کاری نیست. بلکه ما آن را بدان شکلی که کوروش شاه، فرمان‌روای پارس، به ما امر کرده تنها برای یهوه خدای اسرائیل خواهیم ساخت*»[2]. وقتی سال‌ها بعد داریوش به فرمان کوروش در این مورد مراجعه کرد، اطلاعات دقیقی را در مورد اندازه و ساختار هیکل دوم یافت: «*...کوروش پادشاه درباره‌ی خانه‌ی خدا در اورشلیم فرمان داد که آن خانه که قربانی‌ها در آن می‌گزارند، بنا شود و تعمیر گردد. بلندایش شصت ذراع و عرضش شصت ذراع باشد. با سه صف سنگ‌های بزرگ و یک صف چوب نو و (ساخته شود) و خرجش از خانه‌ی پادشاه داده شود*»[3].

با این همه، بازسازی هیکل سلیمان در دوران کوروش به پایان نرسید و در دوران شاهان بعدی بود که فرجام یافت. این فاصله‌ی زمانی میان مهاجرت و احیای معبد باعث شده نویسنده‌ای مانند الیاس بیکرمان[4] شرایط اجتماعی آشفته را عامل اصلی قلمداد کند. از دید او، جنگ‌های سال ۵۲۲ پ.م. در دل ایرانشهر باعث شد تا شهربانان و حاکمان هخامنشی از نظارت بر کار اقوام تابع غافل شوند و زروبابل در این هنگام بود که فرصت را غنیمت شمرد و بازسازی هیکل را آغاز کرد.[5] این برداشت به نظرم نادرست است. از سویی خودِ زروبابل در مدت ۲۰ سال حکمران هخامنشیان در یهودیه بوده و با توجه به آن که جایگاه و حتا استخوان‌بندی فلسفی دین خود را از ایشان دریافت کرده بود، بعید

---

[1] *کتاب عزرا*، باب ۳، آیه‌ی ۷.

[2] *کتاب عزرا*، باب ٤، آیه‌ی ۳.

[3] *کتاب عزرا*، باب ٦، آیه‌ی ۵-۲.

[4] Elias Bickerman

[5] Edelman, 2005: 6.

است نسبت به ایشان وفادار نبوده باشد. گذشته از این، از پیوند او با کوروش و بعدتر ارتباط صمیمانه‌اش با داریوش خبر داریم. بنابراین بعید است فعالیت ساختمانی اورشلیم در ابتدای دوران داریوش – چنان که مخالفان یهود در نامه‌شان به شاهنشاه گزارش دادند[۱]– نشانه‌ی سرکشی بوده باشد. به هر صورت، این نکته روشن است که زروبابل کار ساخت هیکل اورشلیم را در روز ۲٤ از ماه ششم از سال دوم سلطنت داریوش بزرگ آغاز کرد.[۲] برخی از نویسندگان ایرانیِ مسلمان مانند مسعودی نوشته‌اند که این مرد در ضمن گردآورنده‌ی *تورات* هم بوده است و برخی از نویسندگان معاصر با ارجاع به ایشان او را به جای عزرا تدوین‌کننده‌ی کتاب مقدس دانسته‌اند.[۳]

پیوند میان زروبابل و تدوین شریعت یهودی ناشی از درآمیختن روایت‌های مربوط به زروبابل و عزراست و نادرست است. با وجود این، انگار پیوندی میان زروبابل و نبی‌های یهودی، یعنی رهبران دینی فعال در میان قبایل، برقرار بوده است. متن کوتاهی در *تورات* هست که *کتاب حجی نبی* نامیده می‌شود و در آن سخنان یکی از نبی‌های یهودی نقل شده که گویی مبلغ زروبابل در فلسطین بوده و مردم را به یاری رساندن برای بازسازی هیکل اورشلیم دعوت می‌کرده است.[٤] نبی دیگری به نام زکریا هم‌زمان با او وجود داشته که نقشی مشابه را ایفا می‌کرده است و شرح مکاشفات او در *کتاب زکریای نبی* در *تورات* باقی مانده است. در باب نهم از این کتاب، نابودی شهرهای صور و صیدا و آشفتگی در فنیقیه شرح داده شده و شرایطی مجسم شده که بعید نیست از خاطره‌ی تاخت‌وتاز اسکندر در

---

[1] *کتاب عزرا*، باب ٤، آیه‌های ١٧–٦.

[2] *کتاب حجی نبی*، باب اول، آیه‌ی ١٥.

[3] Reeves, 2005.

[4] *کتاب حجی نبی*، باب دوم.

این منطقه متأثر شده باشد. آن‌گاه از بازگشت شاهِ بزرگ توصیفی آمده که به روایتی بومی از بازگشت سوشیانس می‌ماند. این روایت همان است که بعدها پیروان عیسی بن مریم آن را هم‌چون پیشگوییِ ظهور مسیح در نظر گرفتند: «ای دختر صهیون! بسیار شادی نما و ای دختر اورشلیم! آواز شادمانی سر بده. اینک پادشاه تو نزد تو می‌آید. او دادگر و نجات‌بخش و بردبار است و بر الاغ و کره الاغ سوار است»[1].

از *کتاب عزرا* برمی‌آید مهاجرانی که با رهبری زروبابل در اورشلیم ساکن شدند هم از نظر دینی با همسایگان خود تفاوت داشته‌اند و هم خودشان خودانگاره‌ای متمایز از خویشتن داشته‌اند، هر چند این تمایز بر محور اقامت ایشان در بابل و بازگشتن‌شان از آن‌جا استوار بوده و نه شریعت و قوانینی متمایز. از همان ابتدای کار، ایشان یاری و همکاری اقوام دیگرِ ساکن در منطقه را رد کردند[2] و احتمالاً بسیاری از ایشان خود به بنی‌اسرائیل تعلق داشته‌اند. به همین دلیل هم مردم محلی در مورد تأسیس معبد دوم و حصاربندی شهر اورشلیم احساس خطر می‌کردند و با نوشتن نامه به نمایندگان شاهنشاه حرکت یهودیان را نوعی سرکشی وانمود می‌کردند. اما سیاست دربار هخامنشی تا پایان کار هم‌چنان بر اساس هواداری از توسعه‌ی این شکلِ نوساخته از دین یهود باقی ماند. به شکلی که در دوران داریوش با مراجعه به فرمان کوروش بار دیگر بر ضرورت ساخته شدن معبد تأکید شد و داریوش فرمان داد تا امکانات حقوقی

---

[1] *کتاب زکریای نبی*، باب ۹، آیه‌ی ۹.

[2] *کتاب عزرا*، باب ٤، آیه‌ی ۳.

و مالی لازم برای این کار انجام شود. به این ترتیب، در ششمین سال سلطنت وی (۵۱۵ پ.م.) هیکل دوم به پایان رسید.[۱]

٤. بعد از زروبابل، شخصیت دیگری که در بازسازی دین یهود نقشی بسیار مهم ایفا کرد، عزرا بن سرایا نام داشت. این مرد پس از زروبابل به صحنه آمد ولی نقشی مهم‌تر بر عهده گرفت و تأثیری پردامنه‌تر بر جای نهاد، در حدی که او را موسای دوم و زنده‌سازنده‌ی شریعت دانسته‌اند. نامش در عبری עֶזְרָא (عِزراء) است که یعنی «خداوند یاری می‌کند». این اسم در زبان یونانی به صورت Ἔσδρας (اسدراس) و در لاتین به شکل Esdras درآمده و در برخی از متن‌های فارسی و عربی دوران اسلامی به همین شکلِ «اسدراس بابلی» ثبت شده است و کتاب‌های زیادی در فن کیمیا و جادو به او منسوب است. در *قرآن* نام او به صورت «عزیر» در آیه‌ی ۳۰ از سوره‌ی توبه آمده است و به این موضوع که یهودیان او را پسر خدا می‌دانند اعتراض شده است. هم‌چنین مفسران، نبیِ یهودیِ مورد بحث در آیه‌ی ۲۵۹ سوره‌ی بقره را عزیر دانسته‌اند که مانند اصحاب کهف پس از مرگ به امر خداوند همراه با خرش زنده شد.[۲] سورآبادی نیز در شرح این آیه همین نظر را ذکر کرده و به این نکته اشاره کرده که این عزیر بود که *تورات* را برای یهودیان آورد، چرا که نبوکدنصر در زمان فتح اورشلیم آن را از میان برده بود.[۳] امروز مسلمانان و یهودیان عراق مقبره‌ی عزرا را در جایی به نام العزیر در نزدیکی بصره می‌دانند.

---

[1] *کتاب عزرا*، باب ٦، آیه‌ی ۱۵.

[2] طبری، ۱۳٥٤ (ج.۱): ۱٦٤–۱٦۷.

[3] سورآبادی، ۱۳۸۱ (ج.۱): ۲۲٦–۲۲۸.

این شخص در منابع عبری بیشتر به نام עזרא הסופר (عزراء هَ‌سوفَر) شهرت دارد که یعنی عزرای کاتب.[1] در دین یهود او را یکی از بزرگ‌ترین پیامبران و شخصیت‌های دینی پس از موسی دانسته‌اند. پدرش سرایا نیز کاهن اعظم یهود در بابل بود و خودش در همین شهر زاده و پرورده شد و در دانش‌های مرسوم در روزگار خویش سرآمد گشت و بر شریعت دین یهود تسلطی کامل یافت.[2] او را اَرتَخشَستا (אַרְתַּחְשַׁסְתְּא)، که همان اردشیر هخامنشی باشد، به اورشلیم فرستاد تا آیین یهود را بازسازی کند.[3] عزرا در سال هفتم پادشاهی اردشیر به اورشلیم وارد شد.[4] از متن کتاب مقدس روشن نمی‌شود که منظور اردشیر اول است یا دوم. بیشتر تاریخ‌نویسان امروزین این پادشاه را اردشیر اول می‌دانند.

در *کتاب عزرا* چنین آمده که اردشیر در سال هفتم سلطنت خویش (٤٥٧ پ.م.) او را مأمور کرد تا به اورشلیم برود و شریعت یهود را از آلودگی‌ها پاک کند. عزرا، به همراه هزار و پانصد زن و مرد یهودی که تا آن هنگام در بابل مقیم بودند، به اورشلیم رفت و چون دید بنی‌اسرائیل با زنانی غیریهودی ازدواج کرده و قوانین یکتاپرستی را از یاد برده‌اند در مجمع کاهنان پیراهن درید[5] و گناهان قوم خویش را نزد یهوه اعتراف کرد و به پاکسازی شریعت یهود از

---

[1] Kessler and Wenborn,2005 :398.

[2] *کتاب عزرا*، باب ۷، آیه‌ی ٦.

[3] *کتاب عزرا*، باب ۷، آیه‌ی ۱۱.

[4] *کتاب عزرا*، باب ۷، آیه‌ی ۷.

[5] *کتاب عزرا*، باب ۹، آیه‌های ۳-۲.

بدعت‌ها همت گماشت. او تمام ازدواج‌ها با زنان بیگانه را فسخ کرد و همه را به توبه و تطهیر خانه‌ها و غذاهای‌شان وا داشت.

ترتیب رخدادها در باب‌های هفتم تا دهم کاملاً معنادار است. ابتدا می‌بینیم که کوچندگان به اورشلیم، که قاعدتاً در زمان کوروش و با رهبری زروبابل نخستین هسته‌ی قومیت یهود در این شهر را پدید آورده بودند، آزادانه با مردم اقوام همسایه درآمیخته و با ایشان ازدواج کرده‌اند. فهرستی که از این اقوام در دست است این موارد را در بر می‌گیرد: مصری، هیتی، کنعانی، فرزی، یبوسی، موآبی و آموری.[1] این‌ها تمام اقوامی هستند که در فلسطینِ آن روزگار زندگی می‌کردند و پیداست که کوچندگان موج نخست که شمارشان بیش از چهل هزار تن قید شده، آزادانه با مردم بومی و محلی آمیزش و مراوده داشته‌اند، هر چند همسایگان‌شان را در امور دینی و فرآیند ساخت معبد دوم شرکت نداده‌اند.

نکته‌ی خیلی مهم آن است که گویی این مهاجرانِ موج نخست که به امر کوروش به اورشلیم رفتند، جز یکتاپرستی و تأکید بر یگانگی یهوه و فرمانی دقیق برای ساختن معبدی باشکوه برای وی، قواعد آیینی دیگری نداشته‌اند. اشاره‌هایی که به قربانی گزاردنِ زروبابل و یارانش وجود دارد، نشان می‌دهد که گویی روش پرستش یهوه تفاوت چندانی با سایر خدایان نداشته و این که اقوام همسایه می‌خواسته‌اند در ساختن معبد یهوه شرکت کنند و انگار ایده‌هایی برای معماری‌اش هم داشته‌اند، نشان می‌دهد که یهوه را ایزدی بیگانه و نوظهور نمی‌دانسته‌اند.

[1] *کتاب عزرا*، باب ۹، آیه‌ی ۹.

بعد از ورود عزرا به صحنه است که تمایز میان بنی‌اسرائیل و دیگران نمایان می‌شود. او هم مانند زروبابل با پول و پشتیبانی سیاسی شاه هخامنشی و با فرمان مستقیم او به این منطقه وارد می‌شود، اما سیاستی متفاوت با زروبابل را در پیش می‌گیرد. او از سویی ازدواج‌های بیناقومی را فسخ کرده و آمیزش با بیگانگان را منع می‌کند و از سوی دیگر شریعت یهودی را برای مردم برمی‌خواند و *تورات* را، که گم شده بود، برای ایشان می‌آورد. به عبارت دیگر، انگار با عزراست که دین یهودی به شریعتی مسلح می‌شود و بنی‌اسرائیل هویتی متمایز از همسایگانش به دست می‌آورد. از این‌جا به بعد است که کلمه‌ی اسیران (گولاه) هم‌چون برچسبی برای مشخص ساختن هویت جدید یهود نمایان می‌شود.

متن عزرا– نحمیا روند بازگشت به اورشلیم (شووْ) را هم‌چون نوعی تطهیر در نظر می‌گیرد. قوم بنی‌اسرائیل، که به خاطر بت‌پرستی و کفر شاهان اسرائیل و یهودیه به خشم خداوند دچار آمده بود، پس از پنجاه سال در اسارت از این گناه تطهیر شد و با تأسیس مجدد قومیت یهود در اورشلیم عهد این مردم با یهوه را تجدید کرد. این بافتی معنایی بود که گُلاه در اندرون آن به بازگشت می‌اندیشیدند و بر این مبنا خود را نسبت به دیگران متمایز و برتر می‌شمردند. البته تردیدی در این نکته نیست که پیش از تبعید نیز دین یهود و قومیت بنی‌اسرائیل وجود داشته است، در حدی که دولت‌های کوچک اسرائیل و یهودیه با محوریت این دین– قوم پدید آمده بود. با وجود این، دولت یادشده امری بسیار زودگذر بود که تنها در دوران داوود و سلیمان وجود داشت. بعد از آن تنها یک اتحادیه‌ی قبیله‌ایِ شکننده و کوتاه‌عمر در شمال (اسرائیل) و یک قبیله‌ی بزرگ با مرکزیت شهر اورشلیم در جنوب (یهودیه) را داریم. این قبایل متحد شمالی و قبیله‌ی یهودا در جنوب همواره در معرض درآمیختنِ نژادی با اقوام همسایه و پذیرش خدایان ایشان قرار داشتند و بنابراین هویت جمعی یهودی، به تعبیری که از عصر هخامنشی به بعد می‌بینیم، در میان‌شان دیده

نمی‌شده است. تنها پس از بازگشت ٤٢ هزار تن در زمان زروبابل-کوروش و اهدای شریعت توسط عزرا- اردشیر است که قومیت یهودی راستین بر صحنه‌ی تاریخ ظاهر می‌شود. عناصر اصلی این قومیت، یعنی درون‌همسری و پایبندی به شریعتی یگانه‌پرست با محوریت آیین‌های تطهیر (به جای قربانی)، توسط عزرا به این مجموعه افزوده شده است.

در این جامعه‌ی نوپا و در بستر این هویت نوپاست که روایت‌ها و خاطره‌ی تاریخی بازمانده از قبایل بنی‌اسرائیل بازخوانی شد و با شرایط عصر هخامنشی وفق داده شد. تا پیش از دوران تبعید، ابراهیم تنها یک نیای قبیله‌ای بود که همراه با شخصیت‌های دیگری مانند اسحاق و یعقوب در سیاهه‌ی اجداد مشترک قبایلی هم‌تبار به یاد آورده می‌شد. این را می‌توان از این‌جا دریافت که این قبایل خود را بنی‌اسرائیل می‌نامیدند که نسب‌شان را به یعقوب[1] می‌رساند و نه ابراهیم. تنها بعد از جنبش بازگشت به اورشلیم بود که ابراهیم به عنوان پیامبری مهم و بزرگ مطرح شد و به ویژه نماد یکتاپرستی دانسته شد. این شاید بدان دلیل باشد که او نخستین نیای این قبایل بود که از میان‌رودان به فلسطین کوچید؛ یعنی مردمی که از بابل به اورشلیم کوچیده بودند و نسخه‌ای زرتشتی- موسایی از یگانه‌پرستی را به همراه می‌بردند، در میان روایت‌های باستانی خود ابراهیم را نزدیک‌تر از همه به خود یافتند و از این رو وی را هم‌چون بنیادگذاری مهم و هویت‌بخش ستودند. این بدان دلیل بود که ابراهیم از اور (در نزدیکی بابل) به اورشلیم کوچ کرده بود. این حقیقت که نام ابراهیم در میان منابع عبرانیِ دوران نوبابلی دیده نمی‌شود و تنها از عصر هخامنشی به بعد در

[1] اسرائیل، به معنای «کشتی‌گیرنده با خداوند» در کتاب مقدس لقب یعقوب است.

منابع مقدس یهودی پدیدار می‌شود، می‌تواند بدان معنا باشد که اصولاً شخصیت‌پردازی وی به دوران هخامنشی تعلق دارد[1] و تا پیش از این تاریخ یعقوب (اسرائیل) بوده که نیای هویت‌بخش این قبایل محسوب می‌شده است.

نام ابراهیم در پیشگویی‌های انبیای یهودی که در قرون پیش از هخامنشیان می‌زیستند ذکر نشده است. تنها این اسم را در یک‌جا[2] می‌بینیم که آن هم در دوران پس از تبعید به دعایی کهن‌تر[3] افزوده شده است. در *کتاب تثنیه* به ابراهیم اشاره شده اما همواره نامش به همراه اسحاق و یعقوب آمده و هیچ اشاره‌ای به داستان زندگی‌اش وجود ندارد. در یک نیایش اشاره‌ای به اسم او وجود دارد،[4] این متن هم در زمان هیکل دوم و عصر هخامنشیان تدوین شده است. هم‌چنین این نکته هم معنادار است که سرزمین وعده داده‌شده به ابراهیم در *سفر پیدایش*[5] دقیقاً همان استانِ بابل– ابرنهر (بابیروش– ابیرناری) در دیوان‌سالاری هخامنشی است؛ یعنی همان جایی که کوروش و داریوش و اردشیر برای اسکان قوم یهود در نظر گرفته بودند.

اسیرانِ آزادشده‌ای که به اورشلیم کوچیده بودند، تبار فرودست و دوران بردگی خویش در بابل را به امری افتخارآمیز تعبیر نمودند و آن را کفاره‌ای برای گناهان گذشته‌ی قوم یهود قلمداد کردند. تصویری که بیشتر تاریخ‌نویسان امروزین در مورد این مهاجرت دارند، سخت از تبلیغات سیاسی بابلی‌ها تأثیر پذیرفته است. بر این مبنا، این روایتِ شاهان بابلی که خاک اورشلیم را به توبره کشیدند و همه‌ی ساکنان این شهر را تارومار کردند، جدی گرفته شده است.

---

[1] Blenkinsopp, 2009: 38.
[2] Isa, 29, 22.
[3] Isa, 29, 17-24.
[4] Psalm 47 / 105.

[5] *سفر پیدایش*، ۱۵، ۱۹–۱۸.

این باور تا حدودی با اشاره‌های کتاب مقدس تأیید می‌شود. مثلاً در کتاب دوم *تواریخ ایام* می‌خوانیم که بعد از حمله‌ی بابلی‌ها سرزمین یهودیه خالی از سکنه شد و این هم‌چون استراحتی برای زمین بود که به «سبت» و استراحتی هفتاد ساله برای خاک تعبیر شده[1] و در *سفر لاویان* هم از ویرانی اورشلیم هم‌چون سبتِ زمین یاد شده است.[2]

این عبارت‌ها با اغراقی شاعرانه درباره‌ی میزان ویرانی به بار آمده توسط مهاجمان درآمیخته‌اند. این تعبیرها دقیقاً همان نمونه‌هایی هستند که در فتح‌نامه‌های شاهان آشوری و بابلی دیده می‌شود و با همان بافت و قالب در کتاب مقدس نیز وام‌گیری شده است. به عنوان مثال وقتی تیگلت پیلسر سوم می‌گوید پس از تسخیر پادشاهی سامره تمام مردان (پوهور نیشِتو) بنی عُمری را به تبعید فرستاده، تصویری را ترسیم می‌کند که گویی از این قبیله هیچ کسی در قلمرو اشغال‌شده باقی نمانده است. همین ساختار و مضمون در *تورات* هم بارها تکرار شده[3] و آشکارا از سنتی ادبی از میان‌رودان وام‌گیری شده است.[4] بر مبنای تمام این اشاره‌ها چنین فرض شده که کوچندگان به یهودیه و اورشلیمی وارد شده‌اند که خالی از سکنه بوده و هیچ کس در آن زندگی نمی‌کرده است.

این باور که حمله‌ها و ویرانی‌های ناشی از جنگ در جهان باستان به نابودی کامل شهرها و خالی از سکنه شدن سرزمین‌ها منتهی می‌شده، در کل تصوری عامیانه و نادرست است که از جدی گرفتنِ استعاره‌های ادبی و عبارت‌پردازی‌های تبلیغاتی و بلاغیِ جهان باستان برمی‌خیزد. در خودِ *تورات* شواهد زیادی وجود دارد که نشان

---

[1] *کتاب دوم تواریخ ایام*، ٣٦، ٢١–٢٠.

[2] *سفر لاویان*، ٢٦، ٣٥–٣٤.

[3] *کتاب دوم پادشاهان*، ١٧، ٢٣ و ٢٥، ٢١؛ *کتاب ارمیای نبی*، ٥٢، ٢٧ و ١٣، ١٩.

[4] Blenkinsopp, 2009: 44.

می‌دهد اسیرانِ آزادشده (گُلاه) هنگام بازگشت به اورشلیم با مردمی روبه‌رو شدند که در این شهر می‌زیستند. گروه‌های دیگرِ اسیرانِ بازگشته نیز وقتی در شهرهای یهودیه پراکنده شدند، از ساکنان این شهرها هراس داشتند.[1] کسانی که پس از حمله‌ی بابل در یهودیه باقی مانده بودند، نه تنها پرشمار بودند که شاهی به نام گِدالیاه هم داشتند که دست‌نشانده‌ی بابلیان بود، و انبوه مردمی که هنگام حمله‌ی بابل به آن‌سوی اردن و قلمرو مصر گریخته بودند نیز به تدریج بعد از رفع خطر به شهرشان بازگشتند.[2]

از این‌جا معلوم می‌شود که این ساکنان بومی منطقه یهودی هم بوده‌اند، یعنی هم به بنی‌اسرائیل تعلق قومی داشتند و هم یهوه را می‌پرستیدند. به همین دلیل هم مشارکت در ساخت هیکل دوم را وظیفه و حق خود می‌دانستند[3] و وقتی توسط نوآمدگان طرد شدند در کار ایشان کارشکنی کردند، در حدی که ساخت‌وساز هیکل دوم را برای چند سال تا دوران داریوش متوقف نمودند. با وجود این، به ظاهر دین ایشان با یهودیتِ بازآمدگان از بابل متفاوت بوده است، و دست‌کم در مورد معماری و فرمان ساخت هیکل، اسیرانِ آزادشده به خود می‌بالیده‌اند که به طور مستقیم فرمان کوروش بزرگ را اجرا می‌کنند. به عبارت دیگر، گلاه حامل شکلی ایرانی‌شده از دین یهود بوده‌اند که با شکل سنتی‌اش تفاوت و تضاد داشته و به خاطر پشتیبانی دولت هخامنشی از آن، نسخه‌ای برتر و ارجمندتر پنداشته می‌شده

---

1 *کتاب عزرا*، ۳، ۳.

2 *کتاب عزرا*، ۳، ۳.

3 *کتاب عزرا*، باب ٤، آیه‌ی ۳.

است. این شکل سنتی احتمالاً همان است که در قالب دینی سامری[1] هم‌چنان در روستاهای گوشه‌وکنار سوریه و فلسطین باقی مانده است.

تنش میان ساکنان بومی منطقه‌ی اورشلیم و این موج‌های جمعیتیِ یهودیانِ ایرانی‌شده که با حمایت دربار هخامنشی به این شهر می‌کوچیدند، باعث شده تا برخی از نویسندگان این موضوع را به رابطه‌ی میان پارسیان و یهودیان نیز تعمیم دهند و ردپای تنش و نشانه‌هایی از نارضایتی از شاهنشاه هخامنشی را در کتاب مقدس بجویند. نمونه‌ای از جدیدترین این تلاش‌ها به مقاله‌ی اکروید تعلق دارد که با فهرست کردن اشاره‌هایی مبهم و چند استعاره‌ی ادبی جسته‌وگریخته و گسسته از هم، کوشیده تا نشان دهد که یهودیان در اصل شاهنشاهان هخامنشی را غاصب و زورمدار می‌دانستند و مشروعیت ایشان را قبول نداشته‌اند.[2] استدلال‌های اکروید سراپا تخیلی است و دستمایه‌ی مستند و مستدلی ندارد، اما نشانگر گرایشی ایران‌زدایانه در مطالعات معاصرِ کتاب مقدس است.

اگر به نصّ صریح کتاب مقدس بازگردیم، می‌بینیم که به روشنی تدوین شریعت یهود دستاورد عزرا دانسته شده و او نیز به روشنی خود را مأمور و کارگزار دربار هخامنشی می‌داند. عزرا، گذشته از آن که *تورات* مدون و «کتاب مقدس» را برای یهودیان آورد، نخستین کسی دانسته شده که شورای ریش‌سپیدان و دانشمندان و نبیان یهودی را تشکیل داد و این همان است که بعدتر به سنهدرین[3] یا شورای دینی یهود تبدیل شد. او هم‌چنین وضع‌کننده‌ی جشن پوریم هم هست و این آیینی است که پیوند خوردن قومیت یهود با ملیت ایرانی را بزرگ می‌دارد و من در مقاله‌ی

---

[1] Samerite

[2] اکروید، ۱۳۸۸: ج.۵: ۳۹–۱۵.

[3] Sanhedrin

دیگری دربارهاش شرحی نوشتهام.[1] بنابراین تا پیش از عزرا، نه سنهدرینی وجود داشته و نه متن یکپارچهای به نام تورات، و در این فضا معلوم نیست – طبق نظر آکروید – یهودیان برای دفاع از چه چیزی و با چه بنیادی هخامنشیان را غاصب میدانستهاند.

کتاب عزرا به روشنی تأکید کرده که پشتوانهی قانونی عزرا برای انجام این کارها، فرمان اردشیر هخامنشی بوده است. این فرمان چندان اهمیت داشته که به همان ترتیب به زبان آرامی در کتاب عزرا حفظ شده است. این تنها موردی است که میبینیم حکمی حکومتی، که توسط شاهی با دینی متفاوت صادر شده، بخشی از کتاب مقدسِ یک دین دیگر محسوب میشود. این فرمان چنین است:

12.אַרְתַּחְשַׁסְתְּא מֶלֶךְ מַלְכַיָּא לְעֶזְרָא כָהֲנָא סָפַר דָּתָא דִּי־אֱלָהּ שְׁמַיָּא גְּמִיר וּכְעֶנֶת׃

13.מִנִּי שִׂים טְעֵם דִּי כָל־מִתְנַדַּב בְּמַלְכוּתִי מִן־עַמָּה יִשְׂרָאֵל וְכָהֲנוֹהִי וְלֵוָיֵא לִמְהָךְ לִירוּשְׁלֶם עִמָּךְ יְהָךְ׃

14.כָּל־קֳבֵל דִּי מִן־קֳדָם מַלְכָּא וְשִׁבְעַת יָעֲטֹהִי שְׁלִיחַ לְבַקָּרָא עַל־יְהוּד וְלִירוּשְׁלֶם בְּדָת אֱלָהָךְ דִּי בִידָךְ׃

15.וּלְהֵיבָלָה כְּסַף וּדְהַב דִּי־מַלְכָּא וְיָעֲטוֹהִי הִתְנַדַּבוּ לֶאֱלָהּ יִשְׂרָאֵל דִּי בִירוּשְׁלֶם מִשְׁכְּנֵהּ׃

16.וְכֹל כְּסַף וּדְהַב דִּי תְהַשְׁכַּח בְּכֹל מְדִינַת בָּבֶל עִם הִתְנַדָּבוּת עַמָּא וְכָהֲנַיָּא מִתְנַדְּבִין לְבֵית אֱלָהֲהֹם דִּי בִירוּשְׁלֶם׃

---

[1] وکیلی، ۱۳۸۹ (ث).

17.כָּל־קֳבֵל דְּנָה אָסְפַּרְנָא תִקְנֵא בְּכַסְפָּא דְנָה תּוֹרִין| דִּכְרִין אִמְּרִין וּמִנְחָתְהוֹן וְנִסְכֵּיהוֹן וּתְקָרֵב הִמּוֹ עַל־מַדְבְּחָה דִּי בֵּית אֱלָהֲכֹם

דִּי בִירוּשְׁלֶם:

18.וּמָה דִי עליך עֲלָךְ וְעַל־אחיך אֶחָךְ יִיטַב בִּשְׁאָר כַּסְפָּא וְדַהֲבָה לְמֶעְבַּד כִּרְעוּת אֱלָהֲכֹם תַּעַבְדוּן:

19.וּמָֽאנַיָּא דִּֽי־מִתְיַהֲבִין לָךְ לְפָלְחָן בֵּית אֱלָהָךְ הַשְׁלֵם קֳדָם אֱלָהּ יְרוּשְׁלֶם:

20.וּשְׁאָר חַשְׁחוּת בֵּית אֱלָהָךְ דִּי יִפֶּל־לָךְ לְמִנְתַּן תִּנְתֵּן מִן־בֵּית גִּנְזֵי מַלְכָּא:

21.וּמִנִּי אֲנָה אַרְתַּחְשַׁסְתְּא מַלְכָּא שִׂים טְעֵם לְכֹל גִּזַּבְרַיָּא דִּי בַּעֲבַר נַהֲרָה דִּי כָל־דִּי יִשְׁאֲלֶנְכוֹן עֶזְרָא כָהֲנָה סָפַר דָּתָא דִּֽי־אֱלָהּ

שְׁמַיָּא אָסְפַּרְנָא יִתְעֲבִד:

22.עַד־כְּסַף כַּכְּרִין מְאָה וְעַד־חִנְטִין כֹּרִין מְאָה וְעַד־חֲמַר בַּתִּין מְאָה וְעַד־בַּתִּין מְשַׁח מְאָה וּמְלַח דִּי־לָא כְתָב:

23.כָּל־דִּי מִן־טַעַם אֱלָהּ שְׁמַיָּא יִתְעֲבֵד אַדְרַזְדָּא לְבֵית אֱלָהּ שְׁמַיָּא דִּֽי־לְמָה לֶהֱוֵא קְצַף עַל־מַלְכוּת מַלְכָּא וּבְנוֹהִי:

24.וּלְכֹם מְהוֹדְעִין דִּי כָל־כָּהֲנַיָּא וְלֵוָיֵא זַמָּרַיָּא תָרָעַיָּא נְתִינַיָּא וּפָלְחֵי בֵּית אֱלָהָא דְנָה מִנְדָּה בְלוֹ וַהֲלָךְ לָא שַׁלִּיט לְמִרְמֵא עֲלֵיהֹם:

25.וְאַנְתְּ עֶזְרָא כְּחָכְמַת אֱלָהָךְ דִּֽי־בִידָךְ מֶנִּי שָׁפְטִין וְדַיָּנִין דִּי־לֶהֱוֺן דאנין דָּאיְנִין לְכָל־עַמָּה דִּי בַּעֲבַר נַהֲרָה לְכָל־יָדְעֵי דָּתֵי אֱלָהָךְ

וְדִי לָא יָדַע תְּהוֹדְעוּן:

26.וְכָל־דִּי־לָא לֶהֱוֵא עָבֵד דָּתָא דִֽי־אֱלָהָךְ וְדָתָא דִּי מַלְכָּא אָסְפַּרְנָא דִּינָה לֶהֱוֵא מִתְעֲבֵד מִנֵּהּ הֵן לְמוֹת הֵן לשרשו לִשְׁרֹשִׁי הֵן־

לַעֲנָשׁ נִכְסִין וְלֶאֱסוּרִין: פ

יعنى:

۱۲) از جانب ارتخشستا شاهنشاه به عزرای کاهن و کاتب کامل شریعت خدای آسمان. اما بعد، ۱۳) فرمانی از من صادر شد که هر کدام از قوم اسرائیل و کاهنان و لاویان ایشان که در قلمرو من هستند و راضی‌اند تا همراه تو به اورشلیم کوچ کنند، بروند. ١٤) چون که تو از جانب پادشاه و هفت مشاور او فرستاده شده‌ای تا درباره‌ی یهودا و اورشلیم بر وفق شریعت خدایت که در دست توست تفحص نمایی ۱۵) و نقره و طلایی را که پادشاه و مشاورانش برای خدای اسرائیل، که مسکن او در اورشلیم است، بذل کرده‌اند ببری. ١٦) و نیز تمام نقره و طلایی را که در تمامی استان بابل بیابی و با هدایای پیشکشی که قوم و کاهنان برای خانه‌ی خدای خود، که در اورشلیم است، داده‌اند [ببری]. ۱۷) پس با این نقره گاوان و قوچ‌ها و بره‌ها و هدایای آردی و هدایای ریختنی، آنها را به اهتمام بخر و آنها را بر مذبح خدای خودتان که در اورشلیم است وقف کن. ۱۸) و هر چه که به نظر تو و برادرانت پسندیده آید که با بقیه‌ی طلا و نقره بکنید، بر حسب اراده‌ی خود بدان عمل کنید. ۱۹) و ظرف‌هایی را که برای خدمت خانه‌ی خدایت به تو داده شده است به حضور خدای اورشلیم تسلیم نما. ۲۰) و اما چیزهای دیگری که برای خانه‌ی خدایت لازم باشد و هر چه برای تو اتفاق افتد که بدهی، آن را از خزانه‌ی پادشاه بده. ۲۱) و از من ارتخشستا پادشاه فرمانی به تمامی خزانه‌داران در ابرنهر صادر شده است که هر چه عزرای کاهن و کاتبِ شریعت خدای آسمان از شما بخواهد، با عجله انجام شود. ۲۲) تا صد وزنه‌ی نقره و تا صد کر گندم و تا صد بَت شراب و تا صد بت روغن و از نمک هر چقدر که بخواهد. ۲۳) هر چه خدای آسمان فرموده باشد برای خانه‌ی خدای آسمان بی‌تأخیر انجام گردد، چرا که مبادا خشم او بر سرزمین شاه و پسرانش فرود آید. ٢٤) و به شما اطلاع می‌دهیم که بر همه‌ی کاهنان و لاویان و رامش‌گران و دربانان و خادمان این خانه‌ی خدا جزیه و خراج و باج نهادن مجاز نیست. ۲۵) و تو ای عزرا، حکمت خداوند که در دست توست، از همه‌ی کسانی که شریعت خداوند را می‌دانند، قاضیان و داورانی نصب نما تا بر همه‌ی اهل ابرنهر داوری

نمایند و آنانی را که نمی‌دانند آموزش دهند. ۲٦) و هر کس به شریعت خدایت و به فرمان پادشاه عمل ننماید بر او بی‌محابا حکم شود، خواه به اعدام، یا به تبعید و یا به مصادره‌ی اموال یا زندان.[1]

آنچه در مورد این فرمان جلب نظر می‌کند، زبانِ آرامی آن است که بین کاتبان پارسی رایج بوده و زبان واسطه‌ی دستگاه دیوانی هخامنشیان در عصر اردشیر محسوب می‌شده است. هم‌چنین کلیدواژگان پارسی باستانِ درون متن آن را به متن‌های دیوانی هخامنشیان شبیه می‌سازد. مثلاً عبارت מֶלֶךְ מַלְכַיָּא (ملک مَلکیاء) در بند دوازدهم دقیقاً همان شاهنشاه است که در متن‌های آرامی به عنوان لقب اردشیر ذکر شده و بعدها هم تا عصر شاهان آل بویه به همین ترتیب در زبان پارتی و پهلوی و پارسی دری باقی می‌ماند. هم‌چنین דָּתָא (داتاء)[2] به معنای «داد و قانون» و בֵּית גִּנְזֵי מַלְכָּא (بیت گینزی ملکاء)[3] همان «خانه‌ی گنج شاه» یا خزانه‌داری است که در سایر منابع آرامی هخامنشی نیز بارها نظیرش را می‌بینیم.

نلدکه متن این نامه را با توجه به حال و هوای یهودی‌اش جعلی دانسته و به کوتاهی نوشته که ناممکن است شاهنشاه چنین هوادارانه و متعصبانه در مورد دین یهودیان فرمان داده باشد. بعد از او کوسترس[4] و ولهاوزن[5] و کونن[6]

---

[1] *کتاب عزرا*، باب ۷، آیه‌های ۲٦–۱۲.
[2] *کتاب عزرا*، باب ۷، آیه‌ی ۲٦.
[3] *کتاب عزرا*، باب ۷، آیه‌ی ۲۰.

[4] Kosters, 1893: 114.
[5] Wellhausen, 1894: 126.
[6] Kuenen, 1890: 165.

نیز همین نظر را پذیرفتند. نامعتبر بودنِ این فرمان هم‌چنان مورد توافق بود تا آن که مِیِر کتاب تأثیرگذارش – *پیدایش یهودیت* – را نوشت و در آن با قدرت تمام از تاریخی بودن این فرمان دفاع کرد.[1] میر چند دلیل برای تاریخی شمردن این فرمان پیش کشید. مهم‌تر از همه، هم‌خوانی بافت این متن با فرمان‌های دیگر هخامنشیان بود که گردآوری و ثبت و نگهداری قوانین باستانی را در استان‌های شاهنشاهی ضروری می‌ساخت. دیگری، وام‌واژه‌های پارسی فراوانی بود که در متن فرمان عزرا دیده می‌شود و آن را به ترجمه یا رونوشتی از یک فرمان آرامیِ نوشته‌شده توسط مردی متأثر از پارس‌ها شبیه می‌سازد. این شخص از دید میر، خود عزرا بوده و هم او بوده که قوانین شفاهی کهن جاری در میان قبایل عبرانی را گرد آورده و همه را در قالب شریعت یهود برای مردم اورشلیم برخوانده است. به این شکل، پیشنهاد میر آن بود که عزرا دیانت یهود را خلق – و نه بازسازی – کرده است. با وجود این، استدلال او یک آجرِ لق مهم داشت و آن هم این که از دید او اردشیر به قدرت و مهابت یهوه باور داشته و برای این که خطرِ خشم او را از سرزمین‌های شاهنشاهی بازگرداند از عزرا پشتیبانی کرده است. این برداشت تنها از یک اشاره‌ی کوچک *کتاب عزرا*[2] نتیجه شده است. در واقع، بعید است که اردشیر به راستی اهمیتی برای دین یهودیان یا خدای‌شان قایل بوده باشد و، با پیشینه‌ای از یکتاپرستی، از سر ترس عزرا را به این مأموریت گسیل کرده باشد.[3]

مهم‌ترین ایرادی که بر تاریخی بودن عزرا گرفته‌اند این است که او قاعدتاً یک قرن پس از بازگشت یهودیان به اورشلیم نمی‌توانسته آورنده‌ی *تورات* و شریعت یهودی بوده باشد. این باور از آن‌جا برخاسته که نویسندگان به این

---

[1] Meyer, 1896: 60-69.

[2] *کتاب عزرا*، باب ۷، آیه‌ی ۲۳.

[3] لبرام، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۱۹۰.

پیش‌فرض پایبندند که شریعت یهود و *تورات* پیش از عزرا و از دیرباز وجود داشته و به همین ترتیب هم از چند قرن پیش وجود داشته است.[۱] در حالی که اگر شریعت یهود را در شکل کنونی آفریده‌ی عصر هخامنشیان بدانیم، *کتاب عزرا- نحمیا* گزارشی ارزشمند در تبیین چگونگی تکوین این شریعت جلوه خواهند کرد.

اسمیتن در ادامه‌ی همین خط از استدلال فرض کرده که فرمان اردشیر هسته‌ی تاریخی روایت عزرا را برمی‌سازد و نویسندگانی در دوران سلوکی داستان عزرا و شخصیت وی را بر اساس این سند تاریخی آفریده‌اند،[۲] چون بخش‌های پس از فرمان به روشنی در زمانی دیرتر نگاشته شده‌اند. *کتاب عزرا* از متن نامه‌ی اردشیر به بعد بافت روایی متفاوتی پیدا می‌کند و به صورت گزارشی با زبان اول شخص درمی‌آید که گویی توسط خود عزرا نوشته شده است. شاهد اصلی اسمیتن برای مستند دانستن فرمان اردشیر وجود وام‌واژه‌های پارسی در آن است. با این همه، چنان که لبرام با قوت تمام نشان داده، این واژگان پارسی در کل منابع یهودی دیده می‌شوند و اختصاص به فرمان یادشده ندارند. یعنی کلاً در زبان عبری باستان کلیدواژگانی مانند قانون، شاهنشاه، خزانه‌دار با وام‌واژگانی پارسی بیان می‌شده‌اند و بنابراین وجودشان در یک متن عبری نشانگر خاستگاه درباری یا هخامنشی آن نیست.[۳]

شیوه‌ی اجرای فرمان اردشیر نیز در *تورات* شرح داده شده و این بخش به نظرم اهمیتی بیش از خودِ نامه‌ی شاهنشاه دارد. با مرور این بخش به ریزه‌کاری‌هایی معنادار برمی‌خوریم. عزرا وقتی می‌خواست قانون ازدواج‌های میان بنی‌اسرائیل و دیگران را فسخ کند، از پشتیبانی مردی از بنی‌ایلام برخوردار شد که شَکینا بن یَحیئیل نام داشت. این

---

[1] لبرام، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۲۲۷–۲۲۵.

[2] Smitten, 1972: 13-21.

[3] لبرام، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۲۰۶–۲۰۴.

مرد، که احتمالاً ایلامی بوده، نامی جالب توجه هم دارد، چون نامش شکینا همان مفهوم فره ایزدی را در عبری می‌رساند و می‌دانیم که یکی از کهن‌ترین سرچشمه‌های این مفهوم در ایلام قرار داشته و در آن‌جا آن را کیتن می‌نامیده‌اند. به همین ترتیب، نام یحیئیل یعنی «خدای زنده» یا «خدا زنده است»، نامی که به لقب ایلامیِ ایزدانی مانند هوتران شباهت دارد.

این را در کنار این حقیقت باید دید که باور به فره ایزدی و حمایت خدای یگانه از شاهنشاه، شالوده‌ی ایدئولوژی سیاسی هخامنشیان را برمی‌ساخته است. شواهدی هست که این فره و نور ایزدی از شاه به کارگزارانِ مهمش نیز منتقل می‌شده است. چنان که وقتی اردشیر عزرا را به سرزمین یهودیه گسیل کرد، این جمله‌ی شگفت را به او گفت که اکنون «حکمت خداوند در دست توست» (כְּחָכְמַת אֱלָהָךְ דִּי־בִידָךְ) [1].

عزرایی که به این ترتیب فرهمند دانسته می‌شد، برای اعلام هویت جدید یهودیان و مرزبندی ایشان از سایرین فراخوانی برای تمام اسیران (گُلاه) به شهرهای گوناگون یهودیه فرستاد و از همه خواست تا در اورشلیم گرد هم آیند و گفت که « *هر کسی که تا روز سوم بر حسب مشورت سوران و مشایخ حاضر نشود اموالش مصادره می‌گردد و خودش از جماعت اسیران رانده خواهد شد*»[2].

عزرا در این گردهمایی ازدواج میان بنی‌اسرائیل و بیگانگان را فسخ کرد و به این ترتیب، مرزبندی قومیت یهود را کامل ساخت. باقی ماجرا احتمالاً همان است که در باب‌های هشتم و نهم *کتاب نحمیا* می‌خوانیم. عزرا در

---

[1] *کتاب عزرا*، باب ۷، آیه‌ی ۲۵.

[2] *کتاب عزرا*، باب ۱۰، آیه‌های ۸.

حضور جمیع قوم بنی‌اسرائیل، شریعت یهودی را اعلام کرد و همه با شنیدن آن گریستند و بعد شادی کردند و تا هفت روز برای شنیدن *تورات* گرد می‌آمدند. این، در واقع، همان لحظه‌ای است که *تورات* با قوم یهود پیوند می‌خورد. یعنی هم‌زمان با مرزبندی بنی اسرائیل و ظهور قوم یهود، تورات نیز به ایشان داده می‌شود. توصیف کتاب مقدس از این ماجرا جالب توجه است:

۱) و تمامی قوم مانند یک مرد یکپارچه در برابر دروازه‌ی آب گرد آمدند و به عزرای کاتب گفتند که کتاب تورات موسا را که خداوند به اسرائیل فرموده، بیاورد. ۲) و عزرای کاهن تورات را در روز اول ماه هفتم به حضور جماعت از مردان و زنان و همه‌ی آنان که می‌توانستند بشنوند و بفهمند آورد... ۵) و عزرا کتاب را در نظر تمامی قوم گشود، زیرا که او در بالای تمام قوم بود و چون آن را گشود تمام قوم ایستادند... ۸) پس کتاب تورات خدا را به صدای روشن خواندند و تفسیر کردند تا آنچه را که می‌خواندند بفهمند. ۹) و نحمیا که ترشاتا باشد و عزرای کاهن و کاتب و لاویانی که قوم را می‌فهمانیدند، به تمامی قوم گفتند که امروز برای یهوه - خدای شما - روزی مقدس است. پس نوحه‌گری ننمایید و گریه نکنید. زیرا تمامی قوم چون کلام تورات را شنیدند، گریستند... ۱۲) پس تمامی قوم رفته آشامیدنی و خوراک خوردند و پیشکش‌ها فرستادند و شادی عظیم نمودند. زیرا کلامی را که به ایشان تعلیم داده می‌شد، فهمیدند.[1]

از این‌جا چند نکته برمی‌آید. نخست آن که *تورات* کتابی واقعی و نوشته‌شده بوده و مردم می‌توانسته‌اند آن را ببینند. دوم آن که به احتمال زیاد این جریانِ رونمایی از کتاب مقدس و برخواندن آن در جریان گردهم‌آیی بزرگ قوم

---

[1] *کتاب عزرا*، باب ۸، آیه‌های ۱۲-۱.

یهود به فراخوان عزرا صورت گرفته که منع زناشویی با بیگانگان هم به آن مربوط بوده و در *کتاب عزرا* شرحش آمده است. دیگر این که عزرا و همکارانش *تورات* را طی هفت روز بر مردم خواندند و تفسیر کردند و بنابراین حجم آن از کتاب عهد قدیم که امروز در دست داریم بسیار کوچک‌تر بوده است. هم‌چنین انگار مراسم و آیین‌های قیدشده در آن با آنچه در میان یهودیان رسم بوده تفاوت داشته باشد. مردم هنگامی که تورات را می‌شنیدند می‌گریستند، اما عزرا و همراهانش به ایشان تعلیم دادند که باید با شنیدن کلام خداوند شادمانی کنند. هم‌چنین آیین‌هایی مانند شادخواری و بر پا کردن سایبان‌هایی با برگ و گیاه را نیز به مردم آموزش دادند. این‌ها از سویی با بافت دینی زرتشتی که مخالف نوحه و سوگواری و گریه است شباهت دارد و از سوی دیگر نشان می‌دهد که یهودیان تا پیش از ورود عزرا و نمایش تورات، سنت متفاوتی در برخورد با کلام مقدس داشته‌اند. عنصر دیگر تکرار عدد هفت در روایت‌های مربوط به عزراست که تبار مهرپرستانه‌اش روشن است، اما در کتاب عزرا به شکلی دیوان‌سالارانه (هفت مشاور شاهنشاه) یا آیینی (جشن‌های هفت روزه) تبلور یافته است. به عبارت دیگر، هفت در عزرا- نحمیا از وضعیتی اساطیری (هفت جفت جانور برای کشتی نوح و هفت روز آفرینش) بیرون آمده و به امری اجتماعی بدل شده است. نکته‌ی بسیار مهم دیگر این که گویا اصل *تورات* به زبانی دیگر بوده، طوری که مردم آن را نمی‌فهمیده‌اند. مردم تا وقتی تورات تفسیر نمی‌شد، آن را نمی‌فهمیدند و شادمانی مردم بابت آن بود که آنچه را می‌شنیدند، می‌فهمیدند. در باب هشتم *کتاب نحمیا* که بندهای یاد شده را از آن نقل کرده‌ام، همه جا از مردمی که می‌توانستند بشنوند و بفهمند سخن به میان رفته است.

וַיָּבִיא עֶזְרָא הַכֹּהֵן אֶת־הַתּוֹרָה לִפְנֵי הַקָּהָל מֵאִישׁ וְעַד־אִשָּׁה וְכֹל מֵבִין לִשְׁמֹעַ

و عزرای کاهن تورات را برای مردمی که می‌توانستند بشنوند و بفهمند آورد...[1]

پس انگار تأکیدی خاص بر قابل‌فهم بودنِ تورات در میان است.

۵. شرح رخداد یادشده در تورات در دو متن گنجانده شده که *کتاب عزرا* و *کتاب نحمیا* خوانده می‌شوند. این دو متن را امروز یک مجموعه‌ی روایی یگانه در نظر می‌گیرند و بخش‌های مربوط به اعلام *تورات* توسط عزرا را بخشی از کتاب عزرای اصلی می‌دانند که از جای خود کنده شده و در میانه‌ی *کتاب نحمیا* گنجانده شده است. دلیل پیوند درونی چشمگیر میان این دو کتاب آن است که سرگذشت شخصیت‌هایی همسان را بازگو می‌کنند.

با خواندن *کتاب نحمیا* درمی‌یابیم که اردشیر، شاهنشاه هخامنشی، بعد از ماجراهایی که گذشت، در سال بیستم سلطنتش (٤٤٥ پ.م.) مردی به نام نحمیا را که ساقی دربارش بود، به فرمانداری یهودیه گماشته است. در روایت این مرد عناصری وجود دارد که باعث شده تا تاریخ‌نویسان درباره‌ی واقعیت داشتن او یا عزرا شک کنند. دلیلش آن است که او شباهتی چشمگیر به عزرا دارد. او کسی بود که کتاب *تورات* را برای مردم اورشلیم برد و آن را بر ایشان برخواند و به این ترتیب، بنی‌اسرائیل بار دیگر با یهوه پیمان بستند و عهدِ جدیدی در میان‌شان جاری گشت. هم‌چنین در *کتاب نحمیا* ماجرای بازسازی حصار شهر اورشلیم را شرح می‌دهد. بدنه‌ی متن از زبان خودِ نحمیا بازگو شده و صمیمیت

---

[1] *کتاب عزرا*، باب ۸، آیه‌ی ۲.

و واقع‌گرایی‌ای دارد که آن را به گزارشی راستین شبیه می‌سازد. به عنوان مثال در این متن نحمیا شرح بگومگوهایش با مخالفانش را نوشته و حتا مضمونی را که رقیبانش او را بدان ریشخند می‌کردند نیز ذکر کرده است.[۱]

داستان به این ترتیب آغاز می‌شود که مردی به نام نحمیا که مقیم شوش است،[۲] از ویرانی حصار اورشلیم و سوخته شدنِ دروازه‌ی شهر خبردار می‌شود. او ساقی شاه است و اردشیر وقتی می‌بیند غمگین است، از او دلیلش را می‌پرسد. نحمیا با شرح ماجرا از شاه اجازه می‌گیرد که به اورشلیم برود و حصار و دروازه را ترمیم کند.[۳] اردشیر او را به سمت فرماندار یهودیه منصوب کرد،[٤] اما گویا پشتیبانیِ استوار و همه‌جانبه‌ی عزرا را ندارد و کارش بیشتر به مأموریتی اداری می‌ماند که با ترمیم بناهایی در شهر مربوط است. هم‌چنین از متن کتاب مقدس معلوم می‌شود که خودِ یهودیانِ ساکن در شهر، و به ویژه قوم سامری که یهودیانِ پیشاهخامنشی هستند، از بازسازی دیوارها دل خوشی نداشتند و حتا برای باز داشتن یهودیان از این کار آماده شدند تا به ایشان حمله کنند. رهبران این مخالفان عبارت‌اند از: سنبلط حَرونی (رهبر سامری‌ها)، طوبیای عمونی (رهبر یهودیانِ مخالف نحمیا) و جشم عربی.[۵] ایشان وقتی نحمیا با فرمان پادشاه به مرکز اداری ابرنهر (فلسطین) رفت از مأموریت او آگاه شدند و به مخالفت با او پرداختند. از این رو، معلوم است که ایشان نیز موقعیتی سیاسی در نظام مدیریتی استان ابرنهر داشته‌اند.[٦]

---

1 *کتاب نحمیا*، باب ۳، آیه‌ی ۳.

2 *کتاب نحمیا*، باب ۱، آیه‌ی ۱.

3 *کتاب نحمیا*، باب ۲، آیه‌ی ۸–۱.

4 *کتاب نحمیا*، باب ۵، آیه‌ی ١٤.

5 *کتاب نحمیا*، باب ۲، آیه‌ی ۱۰.

6 *کتاب نحمیا*، باب ۲، آیه‌ی ۱۹.

از پیام‌هایی که میان طرف‌های دعوا رد و بدل می‌شود درمی‌یابیم که به ویژه جشم عربی نگران بود که یهودیان با دستیابی به شهری حصاردار و محکم به ایشان تاخت آورند و فتنه‌ای پدید آورند.[1] با وجود این، نحمیا موفق شد مردم شهر را بسیج کند و در حالی که گروهی برای جلوگیری از حمله‌ی مخالفان نگهبانی می‌دادند، حصارها و دروازه‌ی شهر را ترمیم نماید.[2] بعد از پایان بازسازی دیوار شهر، تلاش‌هایی از سوی رؤسای قبایل دیگر انجام پذیرفت تا نحمیا و طوبیا با هم آشتی کنند، و از اشاره‌ها برمی‌آید که طوبیا در میان رهبران بنی‌اسرائیل نفوذ و محبوبیتی داشته است.[3] اما در نهایت نحمیا بر رقیب خویش چیره شد و اعلام کرد که قوم موآب و عمونی‌ها بخشی از قوم یهود نیستند و به این ترتیب، طوبیا را که رهبر این قبایل بود از معبد دوم بیرون راند و حجره‌های مربوط به وی را خراب کرد و جایگاه‌شان را تطهیر کرد.[4] از این‌جا برمی‌آید که تا دوران نحمیا هنوز حد و مرز یهودیان روشن نبوده و گذشته از قبایل بنی‌اسرائیل قبایل دیگری نیز یهودی محسوب می‌شده‌اند، در حدی که در معبد اورشلیم برای خود جایگاه و موقعیتی داشته‌اند.

باب سوم *کتاب نحمیا* با ساختار و مضمونی که کتیبه‌ی ساخت کاخ آپادانا توسط داریوش را به یاد می‌آورد، به ذکر گروه‌ها و دسته‌هایی پرداخته که در ساختن دروازه و بازسازی دیوار شهر وی را یاری رساندند و حدس من آن است که نحمیا این شیوه از گزارش رویدادها را بر مبنای سرمشق داریوش پرداخته، که قطعاً در دربار شوش در

---

[1] *کتاب نحمیا*، باب ٦، آیه‌ی ٧–٦.

[2] *کتاب نحمیا*، باب ٤، آیه‌ی ٢٣–١٦.

[3] *کتاب نحمیا*، باب ٦، آیه‌ی ١٩–١٧.

[4] *کتاب نحمیا*، باب ١٣، آیه‌ی ١٠–٤.

دسترس‌اش بوده است. باب هفتم *کتاب نحمیا* تقریباً بازنویسی سیاهه‌ی مهاجرانی است که همراه زروبابل به اورشلیم کوچیدند، و باب هشتم شرح چگونگی برخوانده شدن *تورات* بر بنی‌اسرائیل در زمان عزراست. این باب با توبه‌نامه‌ای دنبال می‌شود که گویا پس از مراسم جشنِ اعلام قوانین *تورات* تدوین شده است. امروز توافقی در این مورد وجود دارد که باب‌های هشتم و نهم در ابتدای کار بخشی از *کتاب عزرا* بوده‌اند و بعدتر جابه‌جا شده و به متن نحمیا پیوسته‌اند و این را نخستین بار شدر پیشنهاد کرد.[۱]

کتاب عزرا- نحمیا بی‌تردید بارها ویراسته شده است. ردپای این ماجرا را در متن وقتی می‌بینیم که مثلاً فهرستی از کاهنان اعظم اورشلیم تا دوران داریوش سوم و پایان عصر هخامنشی ذکر شده است.[۲] این نکته معنادار است که فهرست یادشده با فروپاشی هخامنشیان پایان می‌پذیرد. گویا عصر تأسیس و مجوز ویرایش این متن تنها در نظم پارسی ممکن بوده و بعد از نابودی این سیستم سیاسی دیگر در آن دست نبرده‌اند.

از این کتاب برمی‌آید که کارِ تفکیک یهودیان از اقوام دیگر تا دوران نحمیا به سرانجام نرسید. هنوز در زمان نحمیا مردم یهودی با قبایل اشدود و عمونی و موآبی خویشاوندی داشتند و به هم دختر می‌دادند و حتا زبان‌های‌شان هم درآمیخته بود. این آمیختگی از نظر دینی مشکلی نداشت چون نوه‌ی کاهن اعظم معبد اورشلیم دختر سنبلط حورونی بود[۳] و طوبیا و پسرش نیز با دختران بزرگان یهودی ازدواج کرده بودند.[۴] نحمیا تا حدودی با زور و خشونت

---

[1] Schaeder, 1930: 193.

[2] *کتاب نحمیا*، باب ۱۲، آیه‌ی ۱۱.

[3] *کتاب نحمیا*، باب ۱۳، آیه‌ی ۲۸.

[4] *کتاب نحمیا*، باب ٦، آیه‌ی ۱۸.

این پیوندها را گسست و برخی از قبایل را که بعداً یهودی نام گرفتند از بقیه متمایز ساخت.[۱] هم‌چنین معلوم است که تا دوران نحمیا هنوز یهودیان و حتا لاویان مراسم سبت را اجرا نمی‌کرده‌اند و این رسم تنها پس از عصر نحمیا بوده که در میان‌شان تثبیت شده است.[۲]

از سوی دیگر شباهت‌های میان *کتاب عزرا* و *تواریخ ایام* چندان زیاد است که پژوهندگان، از اواخر قرن نوزدهم، نویسندگانِ این دو متن را یک تن می‌دانستند. در سال ۱۸۸۹ م. شارل بلانیه[۳] نخستین نقد جدی بر تاریخی بودن عزرا را نیز بر همین مبنا وارد آورد و این شخصیت را عنصری اساطیری دانست. ارنست رنان نیز در ۱۸۹۳ م. این برداشت را پذیرفت و داستان عزرا را روایتی جعلی دانست که بر مبنای *کتاب نحمیا* ساخته شده بود. کمی بعدتر چارلز کاتلر توری[٤] حجم عظیمی از نوشتارها را در مورد *کتاب عزرا* و *کتاب نحمیا* تولید کرد که نفوذی فراگیر در میان روشنفکران اروپایی پیدا کرد. از دید او نویسنده‌ی *کتاب تواریخ ایام* متن عزرا را نوشته بود و او را بر مبنای شخصیت‌پردازی مربوط به موسی از تخیل خود برساخته بود.[٥] او در مقابل عقیده داشت که نحمیا شخصیتی واقعی بوده است و این را از رخدادهای تاریخی و بافت واقع‌گرای این متن استنتاج می‌کرد.[٦]

---

1 *کتاب نحمیا*، باب ۲، آیه‌ی ۱۹.

2 *کتاب نحمیا*، باب ۱۳، آیه‌ی ۲۲–۱۵.

3 Charles Bellange

4 Charles Cultler Torrey (1986-1945)

5 Torrey, 1896.

6 Blenkisopp, 2009: 54-55.

شرایطی که نحمیا با آن روبه‌رو بوده، شباهت زیادی با موقعیت مورد اعتراض عزرا دارد. یعنی هر دو این رهبران دینی با شهر اورشلیمی روبه‌رو هستند که دیوارهایش فرو ریخته، زیر نفوذ قبایل و قومیت‌های بیگانه است، شریعت یهود در آن درست اجرا نمی‌شود، و پیوندهای خویشاوندی و ازدواج‌های بیناقومی انسجام و هویت بنی‌اسرائیل را تهدید می‌کند. هم عزرا و هم نحمیا با این شرایط مبارزه می‌کنند و بر آن چیره می‌شوند. اما مشکل در این‌جاست که انگار این شرایط بعد از ظهور عزرا و تطهیر اورشلیم هم‌چنان پا برجاست و از این روست که حضور نحمیا ضرورت می‌یابد. این حقیقت را که در *کتاب عزرا* هیچ نامی از نحمیا برده نشده می‌توان به قدمت بیشتر عزرا منسوب کرد، اما این که در نحمیا هم گذشته از بابِ افزوده‌ای که در اصل به کتاب عزرا تعلق داشته، هیچ اشاره‌ای به عزرا وجود ندارد، محل پرسش است. در واقع، چنین می‌نماید که این دو در زمانی نزدیک به هم در یک شهر یک کار را انجام داده‌اند و با این همه، از وجود همدیگر خبر ندارند.

هانس هایدریش شدر به پیروی از توری[1] بخش‌های مربوط به عزرا در *کتاب نحمیا* را نیز بخشی از *کتاب عزرا* در نظر گرفت و با مرور کل متن به این نتیجه رسید که به راستی کسی به نام عزرا وجود داشته و *کتاب عزرا* را هم‌چون گزارشی از فعالیت‌هایش در فاصله‌ی سال‌های نیسان ٤٥٨ تا نیسان ٤٥٧ پ.م. از خود به یادگار گذاشته است.[2] ترتیب زمانی عزرا و نحمیا از دید وی واژگونه است. چرا که عزرا در زمانی به اورشلیم می‌رود که حصارهای شهر سالم و استوار شده‌اند و این وضعیت تازه در زمان نحمیا و با کوشش‌های وی تحقق می‌پذیرد. از این رو، باید پذیرفت

[1] Torrey, 1896: 29-34.
[2] Shaeder, 1968: 170-200.

که نحمیا از نظر تاریخی پیش از عزرا بوده است. شدر به ویژه بر لقبِ کاتب که به عزرا منسوب شده تأکید کرده[1] و نشان داده که عنوان «دبیر دیوان» یا «کاتب حکومت» تا دوران ساسانی و پس از آن در عصر اسلامی نیز باقی بوده و مقامی بلندپایه در دیوان‌سالاری پارس‌ها محسوب می‌شده است.[2]

بر این مبنا شدر به اصیل بودن فرمان اردشیر باور دارد. او برای تأیید این سخن به کتیبه‌ی وجاهورسنه‌ی مصری در گاداتا استناد می‌کند. در این کتیبه گفته شده که داریوش آخرین قانون‌گذار مصری است و این مرد را در مقام گردآورنده و تدوین‌کننده‌ی قوانین پزشکی مصری گماشته است؛ کارکردی که با نقش اردشیر در فرمان عزرا شباهتی نمایان دارد.

پژوهشگر دیگری که موضوعِ ارتباط عزرا و نحمیا را بررسی کرده، کلرمان است. او از پیروان مکتب بانفوذ مارتین نوت[3] در تفسیر تاریخی کتاب مقدس است. او بررسی ژرف و درون‌کاوانه‌ای در متن عزرا- نحمیا کرده و کوشیده تا گرایش ویراستار یا نویسنده‌ای را که این متن‌ها را در نهایت به شکل کنونی درآورده تشخیص دهد. بر این مبنا او به این نتیجه رسیده که عزرا هم‌چون شخصیتی تخیلی است که از روی نحمیا و با اغراقی نمایان ساخته شده باشد. این بدان معناست که نویسنده‌ی این رساله به خوار شمردن نحمیا و برجسته ساختن عزرا گرایش داشته است. بر این اساس، کردارهای مهمِ منسوب به نحمیا – مثلاً منع ازدواج با بیگانگان و اعلام قوانین شریعت – به شکلی رنگین‌تر و آشکارتر – ابطال ازدواج‌های پیشین با بیگانگان و آوردن کتاب تورات – بازنموده شده است. ارتباط این

[1] Shaeder, 1968: 211.
[2] Shaeder, 1968: 203-215.
[3] Martin Noth

دو با دربار ایران و سایر دیوان‌سالاران هخامنشی هم به همین ترتیب دو سویه‌ی ستودنی و خوارشده از این دو شخصیت را نشان می‌دهد. چنان که مثلاً عزرا پشتیبانی نظامی شاهنشاه را رد می‌کند در حالی که نحمیا آن را می‌پذیرد و مقام‌های ابرنهر عزرا را محترم می‌دارند در حالی که با نحمیا مخالفت می‌کنند.[1] از دید او، تقابل این دو شخصیت نماد کشمکش میان دو نظام اقتدار رقیب در اورشلیمِ پس از فروپاشی هخامنشیان است. یک نظام که در قالب نحمیا تبلور یافته، برپایی یک دولت عرفی و دنیوی را هدف گرفته بود و با سازوکاری دیوانی و سیاسی گره خورده بود. دیگری که عزرا قهرمانش محسوب می‌شد، از نوعی دولت دینی و روحانی‌سالارانه دفاع می‌کرد. هر دو این نظام‌های سیاسی برای مشروعیت یافتن به دوران هخامنشی نگریسته و قهرمانی یهودی را از میان شخصیت‌های آن دوران برگزیده بودند. از این رو، رقابت روایت‌های شاخ و برگ یافته پیرامون این دو باعث شده که عناصری چنین مشترک داشته باشند و روشن است که نویسنده‌ی نهایی عزرا- نحمیا به هواداران جناح دولت دینی تعلق داشته است.[2]

جالب آن است که در دوران شورش یهودای مکابی در برابر سلطه‌ی رومیان – که با توجه به گرم بودنِ بازار جنگ‌های ایران و روم در آن هنگام، در کل حرکتی ایران‌گرایانه بود – این نحمیا بود که اهمیت بیشتری یافت و این احتمالاً به خاستگاه نظامی و غیردینی برادران مکابی مربوط می‌شود. در دوران این زمام‌داران بود که عیسی بن سیرا فهرستی از مهم‌ترین شخصیت‌های تاریخ یهود تهیه کرد و در آن نام عزرا را از قلم انداخت، در حالی که بر اهمیت و برجستگی نحمیا بسیار تأکید کرد و او را به جای زروبابل رهبر بازگشت به اورشلیم دانست. جالب است که متن

[1] Kellermann, 1967: 58-68.
[2] Kellermann, 1967: 89-97.

یادشده نام ششبصر را نیز نادیده انگاشته است.[1] لبرام بر این باور است که در زمان یادشده هنوز عزرا وجود نداشته و تنها پس از درگیری فریسی‌ها با مکابی‌ها در اواسط قرن دوم پ.م. بوده که شخصیت عزرا به عنوان نیای فریسی‌ها توسط این گروه آفریده شده و به تدریج اهمیت یافته است.[2]

به هر صورت، شباهت‌های این دو شخصیت از دید لبرام به قدری زیاد است که نمی‌توان هر دو را واقعی دانست. از این رو، برداشت کلرمان چنین است که عزرا واقعیت تاریخی نداشته و به دلیل گرایش‌های دینی ویراستار و نویسنده، از روی شخصیت نحمیا برساخته شده است. او تاریخ نگارش کتاب عزرا را نیز تا قرن دوم پ.م. جلو می‌کشد. این تاریخ‌گذاری امروز به اصلی پذیرفته‌شده تبدیل شده است. یعنی تحلیل متن کتاب عزرا نشان می‌دهد که این متن در فاصله‌ی قرن دوم و سوم پ.م. و پس از نابودی هخامنشیان نوشته شده است.[3]

هر چند متن نحمیا صمیمانه‌تر و گزارش‌اش واقع‌گرایانه‌تر می‌نماید، اما سنت یهودی نام عزرا را بزرگ‌تر دانسته و او را هم‌چون آورنده‌ی شریعت به رسمیت شناخته است. تا دیرزمانی متن‌های متأثر از دیانت زرتشتی به این شخصیت منسوب می‌شدند و نفوذ این نام در زمینه‌ی منش‌های خویشاوند با یهودیت سخت فراگیر بود. متنی به زبان یونانی وجود دارد که کتاب *اول اسدراس* نامیده می‌شود و به اواخر قرن دوم یا ابتدای قرن نخست پ.م. تعلق دارد. این متن همان روایت عزرای توراتی است، اما چهار فصل و ۹۹ آیه بیشتر دارد و داستان زندگی عزرا را به شکلی

---

[1] لبرام، ۱۳۸۸، ج. ۱: ٢١٦–٢١٤.

[2] لبرام، ۱۳۸۸، ج. ۱: ٢٢٤–٢١٩.

[3] لبرام، ۱۳۸۸، ج.۱: ۱۹۹.

متفاوت روایت می‌کند. در این کتاب نحمیا در کل حذف شده و کارهایش به عزرا منسوب شده است. بیشتر تاریخ‌نویسان عقیده دارند که این متن در همین حدود زمانی در میان یهودیانی نوشته شده که زبان ادبی یونانی در میان‌شان رواج داشته است. اقلیتی هم هستند که گمان می‌کنند این متن ترجمه‌ای از یک متن عبری یا آرامی کهن‌تر است که شکلی قدیمی‌تر از داستان عزرا را در خود حفظ کرده است. در قرون نخست مسیحی بسیاری از آبای کلیسا به این نظر اخیر پایبند بودند و اسدراس اول را بخشی از منابع مقدس دیانت یهود و مسیح می‌دانستند. یوسفوس که یک تاریخ‌نویس یهودیِ رومی‌شده است نیز روایت اول اسدراس را اصیل‌تر می‌داند و آن را مستندتر از کتاب عزرا و نحمیا در *تورات* دانسته است. از دید او عزرا در زمان خشایارشا زندگی می‌کرده است، نه اردشیر. با وجود این، خودِ یهودیان همیشه روایت عبری عزرا– نحمیا را اصیل‌تر دانسته‌اند و در کلیسای شرقی نیز اعتقاد عمومی چنین است.

کتاب اول اسدراس با جهشی روایی به دوران اردشیر هخامنشی پایان می‌یابد. این بخش[1] با روایت *کتاب عزرا*[2] و داده‌های تاریخی ما در مورد دوران کوروش تا اردشیر نخست هخامنشی هم‌خوانی دارد. پس از آن است که هسته‌ی مرکزی متن که بزرگ‌داشت بازگشت عزرا و همراهانش به اورشلیم است، شرح داده می‌شود. بخش‌های افزوده در اسدراس اول این عناصر را در بر می‌گیرند: شرح مهمانی باشکوه داریوش بزرگ که در آن شاهنشاه سوگند می‌خورد قوم یهود را در بازگشت به شریعت یهود یاری کند،[3] و شرح مهمانی مشابهی که مهاجران به اورشلیم برگزار کردند.[4]

---

[1] 1 Esdras, 2:15-30a.

[2] *کتاب عزرا*، باب ٤، آیه‌های ١٤–٧.

[3] I Esdras, 3-4.

[4] I Esdras, 5:1-6.

در مورد نویسنده‌ی کتاب *اسدراس اول* چند حدس می‌توان زد. نخست آن که از پاره پاره بودن متن روشن است که نویسنده بیش از یک تن بوده و احتمالاً اعضای یک مکتب فکری آن را نوشته‌اند. دیگر آن که سبک نگارش و بافت زبانی آن با *کتاب دانیال نبی* شباهت چشمگیری دارد و از این رو برخی از پژوهشگران نویسندگان این دو متن را وابسته یا حتا یکی می‌دانند. با این فرض، نویسنده‌ی *اسدراس اول* یهودی‌ای بوده که برای مدتی در مصر می‌زیسته است. هم‌چنین در این متن خطاهای تاریخی چشمگیری وجود دارد. مثلاً دوران حکومت اردشیر پیش از داریوش بزرگ فرض شده که خطای فاحشی است و نشان می‌دهد نویسنده قرن‌ها پس از عصر هخامنشیان می‌زیسته است. یوسفوس برای آن که این خطاها را رفع و رجوع کند، در کتاب *یهودیانِ عهد عتیق* نام اردشیر را به کمبوجیه اصلاح کرده است.[۱]

کتاب دیگری نیز به عزرا منسوب است که *اسدراس دوم* یا *کتاب چهارم عزرا* نام دارد. این متن مهم‌ترین مرجع دینی یهودیان در قرن دوم میلادی است و احتمالاً در حدود سال ۱۰۰ م. به آرامی نوشته شده است. *اسدراس دوم* روایتی آخرالزمانی است که سه مکالمه‌ی عزرا با فرشته‌ی خداوند و چهار رویای پیشگویانه‌ی وی را در بر می‌گیرد. زمان این پیشگویی در سال سی‌ام بعد از تبعید به بابل (۵۵۷ پ.م.) و در آستانه‌ی ظهور قدرت پارس‌ها قرار گرفته است،[۲] که حدود یک قرن از عزرای دوران اردشیر پیش‌تر است. مضمون اصلی این نوشتار بافتی زرتشتی دارد و به مسأله‌ی وجود شر و توجیه عدل الاهی می‌پردازد. عزرا در جریان گفت‌وگویش با فرشته و دیدن فرجام جهان درمی‌یابد که چیرگی نیروهای بد بر نیک بخشی از نقشه‌ی آفریدگار است و در نهایت با پیروزی خداوند بر شیطان

---

[1] Josephus, Antiquities of the Jews, XI, 2.
[2] 4 Ezra, 3:1 / 2 Esdras, 1:1.

پایان می‌یابد. جزئیات کار دقیقاً همان عناصر زرتشتیِ مربوط به فرشگرد و ظهور سوشیانس و شکست اهریمن در آخرالزمان است که با تعبیرهایی عبرانی و در قالبی مسیحایی بازگو شده است.

٦. با مرور تمام این داده‌ها معلوم می‌شود که دین یهود، به شکل کنونی‌اش، محصول درهم آمیختن آیین یکتاپرستانه – اما در حال انقراضِ – بقایای آیین مصری آتون قبایل عبرانی، و شکلی خاص و «بابلی‌شده» از آیین زرتشت بوده است که با نظارت و سازماندهی پارسیان پدید آمده است. ناگفته نماند که تأثیر باورهای ایرانی بر متن‌های مقدس یهودی تنها به دین زرتشت محدود نمی‌شود. جهانگیر کویاجی به خوبی نشان داده که مزمور نوزدهم در *مزامیر داوود* که به ستایش عدل و داد اختصاص یافته، از نظر محتوا به رونوشتی از مهریشت می‌ماند. این مضمون در *امثال سلیمان نبی* نیز دیده می‌شود و به ویژه این متن با آموزه‌های آمنوفیس مصری شباهت دارد. تأثیر مصر بر منابع یهودی را نیز باید جدی گرفت، چون مثلاً مزمور ١٠٤ نیز به رونوشتی از سرود آخن‌آتون در ستایش خورشید شباهت دارد.[1] چنان که دیدیم، آنچه در منابع اوستایی و عبری آمده شباهت‌هایی چشمگیر با هم دارد. این شواهد نشان می‌دهد که در دین زرتشتی و یهودی این دگرگونی‌ها بروز کرده است: مرزبندی میان نسخه‌ی قدیمی و نوی دین، تلاش برای جذب عناصری از ادیان کهن ایرانی و ترکیب آن با چارچوبی یکتاپرستانه، پذیرش و محور گرفتن فلسفه‌ی انسان‌گرا، یگانه‌انگار و اراده‌مدارِ زرتشتی و افزودن دست و دلبازانه‌ی اساطیر آفرینش و روایت‌های تاریخی (مهرپرستانه یا کنعانی) به آن، دخالت دربار هخامنشی و انعکاس نظم اجتماعی سلسله‌مراتبیِ این دوران در احکام و قواعد شریعت،

---

[1] کویاجی، ١٣٨٤: ٢٥١-٢٣٣.

و ظهور مفهوم هویت دینی در ارتباط با قلمروی سرزمینی. تمام این شباهت‌ها به آن‌جا رسید که دین زرتشتی و یهودی با الگویی کمابیش یکسان در زمینه‌ی ادیان دیگر بازتعریف شدند، تمام منش‌ها و عناصر معنایی کارآمد را از ایشان ستاندند، هویتی نو را به عنوان زرتشتی یا یهودی در پیوند با ملیت نوظهورِ عصر هخامنشی پدید آوردند، و در نهایت متنی مقدس را به صورت کتابی منسجم و یک‌دست (*اوستا* و *تورات*) ویراستند و استانده ساختند.

مرکز انجام این کارها شهرهایی نام‌دار بوده است. دین جدیدِ یهود در اورشلیم و دین زرتشتی به احتمال زیاد در ری صورت‌بندی شدند و با توجه به ارجاع‌های فراوانی که به مکتوب بودن کتاب‌های مقدس این دو دین در عصر هخامنشی وجود دارد، به احتمال خیلی زیاد در همین دوران نوشته شده بودند. رهبرانی که این کار را به انجام رساندند، یا مانند عزرا و نحمیا کارگزارِ مستقیم شاهنشاه بودند و یا مانند مغان گمنامی که در ری اوستا را ویرایش کردند، الگوی دولت هخامنشی را هم‌چون شکلی آرمانی در پیش چشم داشتند.

به سه دلیل گمان می‌کنم این دو رخدادِ مهم در دوران اردشیر یکم انجام پذیرفته باشد. نخست آن که الگوی پویایی و محتوای هر دو جریان یکسان است و در مورد عزرا تقریباً تردیدی نیست که به دوران همین اردشیر مربوط می‌شده است. بنابراین می‌توان پذیرفت که رخدادی مشابه که برای دینی متفاوت در اقلیم دوردستی نسبت به اورشلیم رخ داده هم به سازماندهی دولتی همسانی ارتباط داشته باشد. دلیل دوم آن که این تحول همسان در دو دینِ متفاوتِ یکتاپرست، به مرحله‌ای از توسعه و تکامل ادیان و نظام‌های معنایی می‌ماند که قاعدتاً باید در دوران آرامش اجتماعی و تثبیت نظم‌های هنجارین و اندرکنش گسترده‌ی باورهای همسایه انجام پذیرفته باشد. چنین دورانی را درست بعد از تثبیت ارزش‌های اخلاقی و تکمیل صورت‌بندی منِ آرمانی پارسی در دوران داریوش و خشایارشا می‌بینیم. این دوران دو نسل به طول می‌انجامد و سراسر زیر چتر سیاست عصر اردشیر یکم قرار دارد. بنابراین معقول است که بعد از

دوران تلفیق دو جناح مهری و اهورایی در دین سیاسی‌شده‌ی دوران داریوش و خشایاشا، انتظار داشته باشیم که دستاوردها در قالب متن‌های صورت‌بندی‌شده و به شکلی سازمان‌یافته به نوگرویدگان منتقل شده و مؤمنان پیشین را تجدید سازمان کرده باشد.

سومین شاهدی که تاریخ تدوین متن‌های اوستایی را در این عصر قرار می‌دهد، ظهور گاه‌شماری پارسی و زرتشتی است. این کهن‌ترین تقویمی است که نام ماه‌های رایج در ایران امروز را بر خود دارد و به خاطر گنجاندن امشاسپندان (شهریور، بهمن، اردیبهشت، اسفند، امرداد و خرداد) در میان ایزدان باستانی ایرانی (مهر، آبان، تیر و...) ترکیب سنت زرتشتی با ادیان کهن آریایی را به خوبی نمایش می‌دهد. کهن‌ترین نشانه‌هایی که از این نظام گاه‌شماری در دست داریم به سرزمین کاپادوکیه در آناتولی مربوط می‌شود که جمعیت بزرگی از قبایل ایرانی‌زبان را در خود جای می‌داد. شواهد نشان می‌دهد که این تقویم در زمان اردشیر نخست تدوین شده بود.[۱]

بر اساس این سه شاهد – هم‌سانی روند تحول زرتشتی و یهودی، هم‌خوانی با بافت تاریخی، و تحول تقویم – حدس می‌زنم موجِ بزرگی از سازماندهی این ادیان یکتاپرست در میانه‌ی قرن پنجم پ.م. به فرجام رسیده باشد. در عین حال، باید پذیرفت که الگوی واقعیِ توسعه‌ی این ادیان هنوز برای ما درست مشخص نیست و ما تنها سنگ‌واره‌هایی از شواهد جسته و گریخته را در منابع تاریخی و به ویژه متن‌های دینی داریم. مثلاً نقش دربار هخامنشی در صورت‌بندی *اوستا* درست معلوم نیست و غیابِ کامل اشاره به نام شاهان هخامنشی در این متن تا حدودی نشان می‌دهد که این فرآیند بدون دخالت مستقیم دربار انجام پذیرفته است، هر چند بی‌تردید با توجه به الگوی مشابهش با

[1] زنر، ۱۳۷۵: ۲۲۸.

آنچه در دین یهود می‌بینیم، از سیاست دولت پارسی متأثر بوده است. هم‌چنین دیدیم که در مورد هویت عزرا و نحمیا و واقعی بودن ایشان تردیدهایی وجود دارد، هر چند تا استوارتر شدنِ دلایل هر یک از جبهه‌های نظری در این زمینه، ایمن‌تر است که همان دید غالب مکتب تثنیه‌ای را با چند اصلاح بپذیریم.

۷. با توجه به اشاره‌های صریحی که به تدوین *تورات* در قالب یک کتاب دیدیم، می‌توان حدس زد که تا این تاریخ دبیران و نویسندگانی که با شیوه‌ی استانده‌ی دیوان‌سالاران هخامنشی برای ثبت و نگارش متن‌ها آشنا بودند، متن‌های مقدس یهودیان را به شکل یک کتاب گردآوری کرده بودند. در واقع، اشاره‌های موجود در متن *تورات* نشان می‌دهد که شیوه‌ی نوشته شدن و فهم شدنِ کتاب مقدس در دوران عزرا و نحمیا با آنچه در دوران‌های پیشین وجود داشته متفاوت است.

این حدس را می‌توان با یک شاهد بیرونی تأیید کرد و بر همین مبنا به متن‌های مقدس سایر ادیان نیز تعمیمش داد. آن شاهد بیرونی این که شاهان هخامنشی به عنوان یک قاعده راهبردهای نوشتن و ثبت داده‌ها را در کانون توجه خود داشته‌اند، و به ویژه در دوران اردشیر نخست با برگرفتن خط الفبایی آرامی و تبدیل کردنش به خط دیوانی و رسمی، گامی بلند در راستانی نویسا کردن قلمروهای زیر فرمان‌شان برداشتند.

توجه هخامنشیان به خط را به سادگی در بندی از نبشته‌ی بیستون می‌توان دید که در آن داریوش از ابداع خط پارسی باستان سخن گفته و تأکید کرده که این خطی نوظهور برای ثبت زبانی آریایی (ایرانی) است. نویسندگان زیادی اعتقاد دارند که گزارش داریوش درست است و به راستی خط پارسی باستان در زمان او و توسط دانشمندان دربارش تدوین و اختراع شده است. اگر چنین باشد، این خط نخستین خطِ مصنوعی جهان است. یعنی کهن‌ترین

خطی است که در مکان و زمان خاصی و توسط اشخاص معلومی ابداع شده، و حاصل تکامل تدریجی نمادها و نشانه‌های تصویری نبوده است.

ساختار به نسبت ساده و منطقی خط پارسی باستان، و کاربرد محدود به دربارش، این ادعای داریوش را پشتیبانی می‌کند. در واقع، به خاطر همین ساختار ویژه و منطقی بوده که واگشایی و خواندن این خط ممکن شده است. نخستین خط میخی جهان باستان که رمزگشایی شد، همین پارسی باستان بود و به خاطر سه زبانه بودن کتیبه‌ی بیستون، این دستاورد راه را بر فهم زبان اکدی و ایلامی نیز گشود.

لوکوک با مقایسه‌ی ساختار واج‌نگاری پارسی باستان با خطوط میخی هم‌دورانش، به درستی نشان داده که خط میخی بابلی و اکدی در پیدایش این خط هیچ تأثیری نداشته، و این خط میخی مدیترانه‌ای است که بیشترین شباهت را با خط پارسی باستان دارد. این خط برای نوشتن زبانی قفقازی – یعنی غیرآریایی و غیرسامی – به کار گرفته می‌شده و اسناد زیادی بدان خط از قبرس و تمدن موکنای به دست آمده است. مهم‌ترین شباهت این خط به پارسی باستان آن است که در آن واج‌های «م» و «ن» اگر پیش از واک‌بری قرار بگیرند، نوشته نمی‌شوند و قاعده‌ی مشابهی را در کتیبه‌ی بیستون در مورد نام کمبوجیه می‌بینیم. دیدگاه لوکوک آن است که مادها این خط را از مردم لودیه گرفته‌اند و بعد پارس‌ها آن را از ایشان به ارث برده‌اند.[1]

خط میخی پارسی باستان هشت شناسه برای نام ایزدان و شاهان و مکان‌ها دارد که می‌گویند از یکی از خط‌های میخی میان‌رودان وام‌گیری شده، اما احتمال بیشتر آن است که از خط میخی ایلامی مشتق شده باشد. سه

---

[1] لوکوک، ۱۳۸٦: ۷۱–۷۰.

مصوت (برای آ/ ای/ او)، ۲۲ نشانه برای صامت‌ها و ۱۱ نشانه برای نمایش هجاها در این خط کاربرد داشته است. خط پارسی باستان تنها کاربردی درباری داشت و هیچ نشانه‌ای از رواجش بیرون از این دایره در دست نیست. این خط برای نوشتن سایر زبان‌ها وام‌گیری نشد، و حتا خود زبان‌های ایرانی را هم – گذشته از متن‌های درباری – با خط آرامی می‌نوشتند.

خط میخی پارسی باستان از سویی ناقص و ناکارآمد می‌نماید، و از سوی دیگر نوآورانه و نوظهور است و این دو ویژگی ترکیبی معماگونه پدید آورده‌اند. همواره خط‌هایی ناقص و ناسازگار با زبان هستند که یا کهن باشند و شکلی قدیمی‌تر از ثبت همان زبان را نشان دهند، یا از زبانی بیگانه و ناهم‌خوان وام‌گیری شده باشند. مثالی از حالت اول را در زبان فرانسوی امروزین می‌توان دید که بیشتر ثبت زبان فرانسوی کهن و شکل لاتین قدیمی‌اش را باز می‌نمایاند. مثال حالت دوم به خط میخی اکدی مربوط می‌شود که از خط سومری وام‌گیری شده بود و به دلیل ناهم‌خوانی و تفاوت ریشه‌ای این دو زبان، با زبان اکدیان ناسازگار می‌نمود.

اما خط پارسی باستان را در همان زمان ابداع کرده بودند، بنابراین انتظار داریم به سادگی به ازای هر واجی یا هجایی در زبان نمادی را در نظر بگیرند و خطی کامل و دقیق پدید آورند. این که خط یادشده انعکاس دقیقی از زبان پارسی باستان را به دست نمی‌دهد، نشانه‌ی قدمت یا وام‌گیری خط است.[۱]

این که هخامنشیان خطی نو آفریدند و برای مدت دویست سال از آن در زمینه‌ای محدود و آیینی بهره بردند، اهمیت و رواج نویسایی در زمینه‌ی اطراف‌شان را نشان می‌دهد. زبان و خط دیوان‌سالاران هخامنشی تا دوران اردشیر

---

[1] لوکوک، ۱۳۸٦: ٦٤–٦۳.

یکم ایلامی بود که با علایمی میخی نوشته می‌شود و چند ده هزار لوح تخت‌جمشید را شامل می‌شود. این نظام ثبت داده‌ها به قدری کارآمد و دقیق بوده که کوچک‌ترین اطلاعات را نیز به درستی ثبت می‌کرده و با کارآمدی بایگانی می‌ساخته و به این ترتیب خزانه‌ای قابل استفاده از «تاریخِ جاری» را به دست می‌داده است.

یک گواه در این مورد را می‌توان در کتاب مقدس بازجست. دیدیم که وقتی یهودیان به ساخت هیکل دوم مشغول بودند، مورد اعتراض مردم همسایه قرار گرفتند. در نهایت، فرماندار ابرنهر، که تَتنایی نام داشت، به همراه مردی به نام شَتَرْبوزنای از معبدِ نیم‌ساخته دیدن کردند و توضیح یهودیان را در مورد این که کوروش فرمان ساخت این بنا را به ایشان داده بوده، شنیدند. آن‌گاه نامه‌ای به داریوش نوشتند و از او در این مورد کسب تکلیف کردند. داریوش فرمان داد تا در «کتابخانه‌ی بابل که بایگانی‌ها در آن قرار داشت» به دنبال فرمان کوروش بگردند و چون آن را نیافتند، در سایر بایگانی‌ها جست‌وجو کردند تا آن را در کتابخانه‌ی هگمتانه یافتند.[۱]

اما نوآوری و تأثیر هخامنشیان در زمینه‌ی خط به خلق علایم میخی پارسی باستان یا ایجاد بایگانی‌های بزرگ و فعال محدود نمی‌شود. در میان تمام دستاوردهای هخامنشیان، احتمالاً تأثیرگذارترین و مهم‌ترین مورد، گسترش نویسایی در سرزمین‌های زیر فرمان‌شان بوده باشد. تا پیش از ظهور هخامنشیان قلمروهای فرهنگی متفاوتی که به مرحله‌ی یکجانشینی دست می‌یافتند، الگوهایی متنوع از خط‌های اندیشه‌نگار را برای ثبت افکار و داده‌ها ابداع می‌کردند. ترابری و بازرگانی در آن دوران چندان متراکم و انبوه نبود که این نظام‌های متفاوتِ نویسایی با هم ترکیب شوند و منطق و چارچوبی یگانه و یکپارچه را پدید آورند. در دوران هخامنشیان سطح ارتباطات میان حوزه‌های

[1] *کتاب عزرا*، باب ٦، آیه‌ی ۱.

فرهنگی چندان افزایش یافت که امکانِ این ترکیب و همسان شدن فراهم آمد. مهم‌ترین عامل در این میان، نقش دربار پارسی در استانده کردن خطی الفبایی و پراکندنش در سراسر قلمرو شاهنشاهی بود. این خط، آرامی سلطنتی نام داشت و در مدتی کوتاه در سراسر جهان نویسای آن روزگار فراگیر شد و خط‌های محلی پیشین را از میدان به در برد.

زبان آرامی برای نخستین بار در زمان سیطره‌ی آشوریان بر سوریه رواج یافت. این زبان در ابتدای کار، زبان بومی قبایلی بود که از عربستان و حیره به شمال کوچیده بودند و روی هم رفته قبایل آرامی خوانده می‌شدند. این قبایل در قرون دوازدهم و یازدهم پ.م. مهاجرت خود را آغاز کردند و تا ابتدای هزاره‌ی اول پ.م. در گستره‌ی وسیعی میان صحرای سینا و قفقاز پراکنده شده بودند و بخش مهمی از کرانه‌ی شرقی مدیترانه را در اختیار خود داشتند. یکی از مرکزهای مهم جمعیتی‌شان شهر دمشق بود که در آن هنگام بیت اَرَمایه خوانده می‌شد، یعنی خانه‌ی آرامی‌ها. آرامی‌ها در همین دوران خط فنیقی را وام گرفتند و زبان‌شان را که از خانواده‌ی زبان‌های سامی و خویشاوندِ فنیقی بود با آن نوشتند. وقتی آشور بر سپهر سیاسی آسورستان چیره شد، برای ریشه‌کن کردنِ مقاومت مردم جمعیت‌هایی بزرگ از ایشان را به مناطقی در میان‌رودان کوچ می‌داد و مهاجران آشوری را به سرزمین‌های تازه فتح‌شده صادر می‌کرد. نتیجه‌ی این سیاست آن شد که یک وزنه‌ی جمعیتی بزرگ آرامی در میانه‌ی سرزمین آشور پدید آمد و تا قرن هشتم پ.م. در عمل مردم آشور دو زبانه شده بودند[1] و زبان رسمی و کهن‌شان (اکدی) به تدریج عرصه را به آرامی درمی‌باخت. چیرگی مادها بر آشور بقایای سنت‌گرایی اکدی را از میان برد و زبان و خط آرامی را به صورت زبان رسمی این منطقه تثبیت کرد.

[1] Parpola, 2004.

از زمان داریوش نخست به بعد، زبان آرامی هم‌چون نوعی زبان میانجی و دیوانی در سراسر قلمرو هخامنشی رسمیت یافت. زبان آرامی در جریان پیوستن به بستر فرهنگی پارسی دستخوش تغییراتی جدی شد و به زبان آرامی سلطنتی[۱] تبدیل شد. این زبان بیش از آن که به گویش‌های رایج و گفتاری وابسته باشد، بر ریشه‌های کهن و شکلِ باستانی این زبان تکیه داشت و زیر تأثیر زبان پارسی باستان دقت و شفافیت چشمگیری یافته بود.[۲] در واقع، زبان و خط آرامی زمانی که توسط دیوان‌سالاران هخامنشی به کار گرفته شد، به مرتبه‌ی زبانی استانده‌شده و علمی برکشیده شد که برای کاربردهای اقتصادی و تعدابیر دیوانی کارآیی داشت. تا مدت‌ها آرامی را زبان درباری هخامنشیان می‌دانستند تا آن که ریچارد فرای در ۱۹۵۵ م. این باور را مورد حمله قرار داد و نشان داد که از دید منابع درباری، آرامی زبانی همتای سایر زبان‌ها بوده و تنها تفاوتش آن بوده که به عنوان زبان میانجی[۳] اعتبار داشته است.[٤]

یکی از غنی‌ترین منابع برای فهم زبان آرامی سلطنتی، الواح تخت‌جمشید است که پانصد تای‌شان به این زبان نوشته شده‌اند.[٥] زبان آرامی در سراسر گستره‌ی قدرت هخامنشی چندان رواج داشت که نمونه‌هایی از آن را می‌توان در شمال هند و پادگان الفانتین در جنوبی‌ترین نقطه‌ی مصر باز یافت. این زبان چنان به خوبی استانده شده بود که مکان نوشته شدنِ این متن‌ها را تنها با بررسی دقیق می‌توان تعیین کرد. در سال ۲۰۰٦ م. متونی آرامی در بلخ کشف شد که بر چرم نوشته شده بود و به قرن چهارم پ.م. تعلق داشت و رواج این زبان در بلخ و سغد را نیز نشان می‌داد.[٦]

---

[1] Royal Aramaic
[2] Shaked, 1987: 250-261.
[3] lingua franca
[4] Frye, 1955.
[5] Stolper, 2007: 6-9.
[6] Naveh and Shaked, 2006.

زبان آرامی تا قرن‌ها بعد اعتبار و اهمیت خود را حفظ کرد و عناصری از آن در قالب هزوارش در دل زبان پهلوی باقی ماند.[1] خط آرامی سلطنتی که از نگارش اولیه‌ی این زبان در دوران پیشاهخامنشی وام‌گیری شده بود، در واقع، الفبای آرامی استانده‌شده و اصلاح‌شده‌ای بود که برای نوشتن شکلی دبیرانه از زبان آرامی کاربرد داشت. این زبان، در واقع، همان پارسی باستان بود که با حروف ربط و دستور زبان آرامی درآمیخته بود.

این خط در سراسر قلمرو شاهنشاهی پراکنده شد و به صورت خط‌هایی محلی که همگی الفبایی و فنیقی‌مدار بودند، تکامل یافت. مثلاً شکل‌گیری خط سیلابی خروشتی بی‌تردید نوعی وام‌گیری محلی از خط آرامی سلطنتی بوده است.[2] هر چند تمام نمونه‌های یافت‌شده از خطوط خروشتی و براهمی به دوران پس از هخامنشی باز می‌گردند، اما تأثیر تمدن پارسی بر ظهور خط و نوشتار در فرهنگ هندی را می‌توان با تحلیل نخستین متن‌های تدوین‌شده در زبان‌های هندی نشان داد. در واقع، نوشته شدن زبان‌های هندی و تدوین دستورِ آن در ابتدای کار هم‌چون فرهنگی محلی در دل تمدن هخامنشی آغاز شده است. ردپای عناصر پارسی در این مورد را مثلاً می‌توان در تبارِ پارسی باستانِ کلمه‌ی «لیپی» نشانی داد که پانینی، نخستین زبان‌شناس هندی، از آن برای اشاره به نوشتار استفاده می‌کند.[3] نشانه‌های حضور فرهنگ هخامنشی را می‌توان در مُهرهای یافت‌شده از شمال هند نیز باز یافت. در برخی از این مهرها نشانه‌های پارسی مانند آتشدان و صلیب شکسته در کنار نقش جانورانی بومی هند مانند گاومیش کوهان‌دار دیده می‌شود و بنابراین بر نوعی سبک تلفیقی محلی دلالت می‌کند.[4]

---

[1] Geiger, 2002: 249.
[2] Greenfield, 1985: 698-713.
[3] Fussman, 1993: 83-100.
[4] Callieri, 1996: 205-14.

خط آرامی سلطنتی در دوران اردشیر نخست فراگیر شد و به صورت خط رسمی دولت هخامنشی درآمد. از این روست که می‌توان پذیرفت که نگارش کتاب مقدس یهودیان با این خط، دنباله‌ی این روند بوده است. در همین امتداد باید فرض کرد که کتاب مقدس زرتشتیان نیز در همین دوران نوشته شده باشد، چرا که این محبوب‌ترین دین در میان طبقه‌ی نخبه‌ی سیاسی بوده و چنان که به زودی خواهیم دید، کار ویرایش و تدوین آن به شکل کنونی هم در حدود همین زمان انجام پذیرفته است.

در مورد زمان نگارش *اوستا* و تبدیل شدنش به کتاب، مجموعه‌ای از داده‌ها و شواهد را در دست داریم که معلوم نیست چرا تا این حد مشکوک انگاشته شده‌اند. در منابع پهلوی چنین آمده که *اوستا* در دوران هخامنشیان بر دوازده هزار تخته پوست گاو با آب زر نوشته شده بود و دو نسخه‌ی سلطنتی از آن در دژنپشت و آتشکده‌ی شیز وجود داشته است.[1] بر اساس روایت‌های پهلوی، اسکندر پس از فتح ایران نسخه‌ای از اوستای سلطنتی را سوزاند و نسخه‌ی دیگر را به یونان فرستاد و به این ترتیب دانش‌های یونانی از آبشخور این متن تغذیه کردند.[2]

روایت مربوط به مدون بودن *اوستا* در قالب یک کتاب را هم منابع پهلوی پیش از اسلام و هم تاریخ‌نویسان اسلامی نقل کرده‌اند. با توجه به تنوع و تکثر این منابع و دوران زمانی حدود هزار ساله‌ای که مضمون یادشده – در زمینه‌ای به تدریج غیرزرتشتی و اسلامی – وجود داشته، می‌توان آن را گزارشی مستند و پذیرفتنی دانست. البته در

---

[1] دینکرد، کتاب سوم، بند ٤٢٠.

[2] *ارداویراف‌نامه*، ۱، ۷–٤.

مورد حجم این متن، یعنی دوازده هزار تخته پوست، یا این که تنها دو نسخه از آن وجود داشته یا این که نسخه‌ای از آن به یونان رفته و خاستگاه حکمت یونانی شده، جای چون و چرا وجود دارد.

با فرض این که اوستای اولیه نیز با خطی الفبایی – و احتمالاً آرامی سلطنتی – نوشته شده، دوازده هزار پوست برای حجم کلی این نوشتار عددی اغراق‌آمیز محسوب می‌شود. یک تخته پوست گاو حدود دو متر مربع مساحت دارد. با فرض این که با درشت‌ترین خطِ مرسوم، در هر متر مربع سی سطرِ بیست کلمه‌ای جای بگیرد،[1] بر هر تخته پوست گاو می‌شده هزار و دویست کلمه نوشت که تقریباً با اندازه‌ی یکی از یشت‌های متوسطِ امروزین برابر است. بر این مبنا دوازده هزار تخته پوست چهارده میلیون و چهارصد هزار کلمه را در بر می‌گرفته‌اند. این رقم بسیار بزرگی برای یک متن مقدس است. به عنوان مقایسه بد نیست بدانیم که قرآن مجید ۷۷ هزار کلمه، و شاهنامه حدود ۷۰ هزار واژه را در بر می‌گیرد. بر این مبنا رقمی که در منابع پهلوی آمده، کتابی با حجمی دویست برابر شاهنامه بوده است و چنین متن عظیمی برای آن دوران نامعقول می‌نماید. از این رو عدد دوازده هزار احتمالاً به شمار سطرها یا به احتمال کمتر صفحه‌های پوستی کوچک – و نه پوست گاو – حاوی متن اوستایی اشاره می‌کند، اگر که اصولاً عددی اساطیری نبوده باشد.

در مورد این که تنها دو نسخه‌ی کامل از این کتاب وجود داشته، تردیدی جدی دارم. در میان منابع دینی‌ای که در این دوران در درون قلمرو هخامنشیان تدوین شدند، تنها *اوستاست* که هیچ اشاره‌ای به نام و نشان و رخدادهای

---

[1] برای به دست آوردن این محاسبه، من بندهایی از اوستا را به آرامی نوشتم. با درشت‌ترین خطی که برای دست کاتب راحت باشد، چنین عددی به دست آمد.

تاریخی شاهنشاهان ندارد. این تنها می‌تواند بدان معنا باشد که تدوین و تثبیت این متن‌ها در فضایی مستقل از دربار پارس‌ها صورت گرفته و حلقه‌ای کاملاً خودبسنده و غیرسیاسی از مغان کار گردآوری و نوشتن آن را به انجام رسانده‌اند. بنابراین رواج اصلی این متن باید به همین شبکه‌ی مغان و مبلغان دین زرتشتی وابسته بوده باشد. البته بدیهی است که دربار هخامنشی با توجه به محبوبیت و رواج این دین در میان شاهان و طبقه‌ی نخبه‌ی سیاسی، نسخه‌ای سلطنتی و گران‌بها از آن را در خزانه‌های خود داشته است، و هیچ بعید نیست که یکی از آنها به دست اسکندر مقدونی سوزانده شده باشد. اما این که نسخه‌های نوشتاری آن به این دو منحصر بوده باشد معقول نمی‌نماید.

در مورد فرستاده شدن یک نسخه از این کتاب به یونان هم شواهد تأییدکننده‌ای وجود ندارد. تأثیر جهان‌بینی زرتشتی بر یونانیان از همان ابتدای دوران هخامنشی آغاز می‌شود و پس از دوران اسکندر موج جدیدی از این تأثیر که بخواهد به انتقال این متن‌ها منسوب باشد، دیده نمی‌شود. یعنی نویسندگان یونانی و رومی در دوران‌های بعدی نیز با همان ضرباهنگِ پیش از تازش اسکندر حکمت و اندیشه‌ی زرتشتی را جذب و هضم می‌کنند و نشانی از انتقال ناگهانی یا ترجمه‌ی این متن‌ها به یونانی در عصر هلنی وجود ندارد. بنابراین در این که اسکندر چنین کرده باشد تردید دارم، و اصولاً از این جوان غارتگر مقدونی بعید است درباره‌ی ارزش متنی که احتمالاً نسخه‌ای از آن را سوزانده، تصوری در ذهن داشته باشد.

این موارد را می‌توان با دیدگاهی شکاکانه وارسی کرد و مردود دانست. اما این حقیقت که همه‌ی شواهد به مکتوب بودنِ اوستای عصر هخامنشی تأکید دارند، به جای خود باقی است. تردید در مورد صحت این روایت‌ها، به همراه تأکید بی‌مورد بر رواج فرهنگ شفاهی در میان پارسیان هند در دوران معاصر، باعث شده تا پژوهشگری مانند مری بویس اصولاً مکتوب بودن این متن را منکر شود. او در مقاله‌ای که درباره‌ی دین کوروش نوشته، قدمت متن‌های

اوستایی را تا ابتدای هزاره‌ی دوم پ.م. عقب برده اما ادعا کرده که این متن‌ها به مدت دو هزار و پانصد سال سینه به سینه نقل می‌شده‌اند و تازه در دوران ساسانیان برای نخستین بار به صورت کتاب درآمدند.[1] چنین برداشتی حتا در میان نویسندگان ایرانی نیز رواج یافته است، بی آن که همان استدلال حداقلیِ بویس را داشته باشند.[2]

این دیدگاه به چند دلیل نادرست می‌نماید. نخست آن که منابع جهان باستان همگی در این مورد توافق دارند که متن‌های اوستایی در دوران هخامنشیان نوشته شده‌اند. این منابع فقط متن‌های پهلوی و عربی و فارسی را در بر نمی‌گیرند، که منابع یونانی و لاتین را هم شامل می‌شوند. پلینی در *جغرافیای طبیعی* خود نوشته که دانشمندی به نام هرمیپوسِ ازمیری[3] در قرن سوم پ.م. شرحی بر «دو میلیون بیتِ اوستا» نوشته بود. گزارش‌های دیگری نیز در دست است که نشان می‌دهد در سرزمین‌های دوردستی مانند یونان و ایتالیا در قرون سوم و دوم پ.م. و بی‌درنگ پس از فروپاشی دولت هخامنشی، نسخه‌هایی نوشته‌شده از *اوستا* موجود بوده است. از این رو، بسیار بعید است که خودِ ایرانیان از چنین متونی بی‌بهره بوده باشند.

یک دلیل دیگر بر درستی گواهی نویسندگان باستانی آن است که حفظ و انتقال این حجم از متن‌ها به شیوه‌ی شفاهی نامحتمل می‌نماید. پژوهش‌های جدید نشان می‌دهد که با توجه به منسوخ شدن تدریجی زبان اوستایی در

---

1 بویس، ۱۳۸۸، ج. ۳: ۳٦.

2 دریایی، ۱۳۸۲: ۲۰.

3 Hermippus of Smyrna

میانه‌ی دوران هخامنشی و رواج زبان‌های ایرانی میانه بین سخنگویان این زبان، امکان انتقال شفاهی متن‌های اوستایی با روش سینه به سینه وجود نداشته است.[1]

سومین دلیل آن که، اعتقاد به نانوشته ماندنِ *اوستا* در دوران یادشده با قواعد عمومی حاکم بر پویایی فرهنگ ناهم‌خوان است. اصلی که در حوزه‌ی تکامل خط و زبان پذیرفته شده، آن است که خط نخست در سه زمینه‌ی دینی (معبد) و اقتصادی (بازار) یا سیاسی (دربار) ریشه می‌گیرد و توسعه می‌یابد. تمام نمونه‌های یافته‌شده از خط در تمام تمدن‌ها، یا به حساب و کتاب مالی و ثبت دادوستدها و سیاهه‌های مالیاتی مربوط می‌شده‌اند، یا به گزارش جنگ‌ها و ثبت قوانین و فتح‌نامه‌های شاهان اختصاص می‌یافته‌اند، و یا رمزگانی مقدس یا نتایج مناسکی دینی – مانند استخوان‌های پیشگویی عصر شانگ در چین – را در بر می‌گرفته‌اند. این بدان معناست که ظهور و تحول خط ارتباط مستقیمی با پیچیدگی نهادهای دینی، سیاسی و اقتصادی دارد. از این روست که در جوامع گردآورنده و شکارچی که این نهادها از آستانه‌ای از پیچیدگی گذر نکرده‌اند، نشانی از نویسایی نمی‌بینیم و جوامع یکجانشین، هم‌زمان با دستیابی به نهاد مالکیت و نظام سیاسی و دینیِ سلسله‌مراتبی، خط را نیز ابداع می‌کنند. گذشته از این، بررسی منابع بازمانده از تمدن‌های گوناگون نشان می‌دهد که پیچیدگی در تمام این حوزه‌ها به شکلی هم‌زمان و متعادل رخنه می‌کند و امری نیست که به شکل نامتوازن به برخی از موقعیت‌ها منحصر شود. یعنی جامعه‌ای که نظام گسترده و پیچیده‌ای برای ثبت و ترتیب امور مالی داشته باشد، به احتمال خیلی زیاد متن‌های سیاسی و دینی پیچیده و متنوعی هم خواهد داشت.

بر این مبنا می‌توان با نگاهی سیستمی به تکامل اجتماعی خط نگریست و دو قاعده را پیشنهاد کرد:

---

[1] Clark, 1998.

نخست – درجه‌ی رواج، دقت و سازمان‌یافتگی، و حوزه‌های کاربرد خط با پیچیدگی نظام اجتماعی ارتباطی مستقیم دارد. یعنی هر چه نهادهای اجتماعی تمایز بیشتری پیدا کرده باشند و به سطوح سلسله‌مراتبی، جایگاه‌های تخصصی و شاخه‌های کارکردی پرشمارتر و گوناگون‌تری دست یافته باشند، شمار مردم نویسا، نقش‌های اجتماعی وابسته به نویسایی، حجم کلِ اطلاعاتِ نویسانده‌شده، و سازوکارهای ثبت و بازخوانی متن‌ها پیشرفته‌تر، پیچیده‌تر و توسعه‌یافته‌تر خواهد بود.

دوم – تنوع، شمار و اهمیت خوشه‌هایی از منش‌ها که به صورت نوشتاری ثبت می‌شوند همگام با افزایش پیچیدگی در نظام اجتماعی، بیشتر خواهد شد. یعنی هر چه رواج خط و نویسایی بیشتر شود، حجم بیشتری از داده‌ها که به حوزه‌های اجتماعی متنوع‌تری تعلق دارند، نویسانده می‌شوند و اهمیت و تأثیرگذاری منابع نوشته‌شده نیز، با توجه به رواج بیشتر این رسانه، بیشتر می‌گردد.

بر مبنای این دو قاعده‌ی به ظاهر بدیهی، می‌توان برخی از پیش‌داشت‌های رایج در میان تاریخ‌نویسان امروزین را نقد کرد. نخست این که قاعدتاً نباید در دولت‌شهرهایی که از نظر سیاسی حاشیه‌ای و آشوب‌زده، از نظر اقتصادی فقیر و نابسامان، و از نظر فرهنگی و دینی آشفته و در حال گذار هستند، نویسایی و خزانه‌ی نوشتاری‌ای غنی‌تر از مراکز سیاسی و تمدنی داشته باشیم. یعنی اگر در شهرهایی حاشیه‌ای مانند آتن، پِلا یا اورشلیم، متن‌هایی مانند درس‌نامه‌های ارسطو و افلاطون یا تراژدی‌های اوریپیدس و سوفوکلس یا متن *تورات* نوشته شده باشد، قطعاً در مراکزی مانند شوش و انشان و هگمتانه و ری و بلخ و بابل باید تنوع و حجم بیشتری از داده‌های نوشتاری را داشته باشیم.

دوم آن که بسیار بعید است در جایی مانند تخت‌جمشید سی هزار لوح برای ثبت امور مالی دولتی نوشته شود و در همین مکان کتاب مقدس شاهانی که رهبر این دولت بوده‌اند، نانوشته باقی مانده باشد. به همین ترتیب، می‌توان اطمینان داشت جامعه و فرهنگی که متنی مانند کتیبه‌ی بیستون را با خطی ابداع‌شده و نوظهور پدید آورده، قطعاً حجم بسیار بیشتری از تاریخ‌ها و وقایع‌نامه‌ها و متن‌های سیاسی را تولید کرده است که امروز نشانی از آن باقی نیست. به عبارت دیگر، تکه‌های پراکنده و کوچکی که از سطح نویسایی جامعه‌ی هخامنشی در اختیار داریم، آن‌قدر چشمگیر و گسترده است که نشان می‌دهد در سایر حوزه‌ها هم قاعدتاً پیچیدگی مشابهی برقرار بوده است.

سوم آن که در این دوران با نوعی انفجار و شاخه‌زایی افراطی در روند نویسایی روبه‌رو هستیم، و این باید پیش از هرجا در ثبت متن‌های هویت‌بخش و به ویژه منابع دینی تجلی یافته باشد. تردیدی وجود ندارد که در دوران هخامنشی خط‌هایی نوظهور مانند آرامی سلطنتی و پارسی باستان و دموتیک و خروشتی بر صحنه‌ی فرهنگ پدیدار شدند و حجم عظیمی از رخدادهای ریز و درشت در قالب نوشتار ثبت شدند. بسیار نامحتمل است که جامعه‌ای چنین تنوع شگفتی از خط‌ها و الگوهای رمزگذاری زبان را ابداع کند و بعد پایه‌ای‌ترین منابع دینی و سیاسی خود را ننوشته باشد. اگر چنین بوده، پس اصولاً این خط‌ها برای چه ابداع می‌شده‌اند؟ و شهروندان دولت هخامنشی چه چیزی مهم‌تر از *اوستا* و تاریخ و منابع علمی و فنی‌شان را داشته‌اند که برای نوشتن‌اش به چنین انبوهی از خط‌ها نیاز داشته‌اند؟

به نظرم، خرد برخاسته از نگرش سیستمی حکم می‌کند که در مورد چنین متن‌هایی فرض پایه را بر وجود داشتن، و نه غیاب‌شان، استوار کنیم. یعنی می‌توان به عنوان یک قاعده‌ی عمومی پذیرفت که در تمام جوامع نویسا، منابع اصلی دینی و سیاسی و اقتصادی نوشته شده‌اند، مگر آن که خلاف آن ثابت شود. هم‌چنین می‌توان پذیرفت که با افزون شدنِ تعداد خط‌ها و پیچیده‌تر شدنِ نظام‌های نوشتاری، حجم و دقت و تنوع متن‌های یادشده نیز افزون

می‌شود، مگر آن که خلافش ثابت گردد. از تمام این سخنان نتیجه می‌شود که *اوستا* در دوران هخامنشی بی‌تردید به شکل نوشته‌شده وجود داشته است. زمانی که برای نوشته شدنِ این متن پیشنهاد می‌کنم، دوران اردشیر یکم است. این روند یعنی نوشته شدن و ویرایش و تدوین مجدد متن‌ها به احتمال نزدیک به یقین هم‌زمان بوده با رواج خط آرامی سلطنتی و برکشیده شدنش به مرتبه‌ی رسانه‌ای عمومی و استانده در سراسر شاهنشاهی. بر این مبنا، می‌توان در مورد خطِ *اوستای* عصر هخامنشی نیز حدس‌هایی زد. به گمانم این نسخه‌ها با خط آرامی سلطنتی نوشته می‌شده‌اند و چنان که خواهیم دید، فکر می‌کنم این حدس برای نخستین شکلِ نوشته‌شده‌ی *تورات* نیز قابل تعمیم باشد.

گفتار هفتم: اردشیر دوم و آیین ناهید و مهر

۱. پس از اردشیر یکم سه تن از پسرانش به قدرت رسیدند که مهم‌ترین‌شان داریوش دوم (۴۲۳–۴۰۴ پ.م.) بود. این شاه پسر و جانشین خود را اردشیر دوم نامید و او دومین موج از نوسازی دینی را در شاهنشاهی هخامنشی آغاز کرد. این شخصیت نیز با صراحت رهبر یک جنبش دینی دانسته شده است، اما بر خلاف داده‌های اوستایی و عبریِ مربوط به جریان اجتماعی دوران پدربزرگش، منابع ما درباره‌ی او بیشتر پارسی باستان و یونانی و لاتین هستند و به داده‌هایی برون‌دینی و شرح‌هایی تاریخی مربوط می‌شوند و نه متن‌هایی دینی.

اردشیر دوم پادشاهی نام‌دار و جنگاور است که همراه با برادر جاه‌طلب و سرکش‌اش، کوروش، و مادر زیبا و مقتدرش، پریزاد، به عنصری جاودانه در ادبیات جهان کهن تبدیل شده است. اردشیر و برادر کوچک‌ترش، کوروش، از پشت داریوش دوم و بطن شاهزاده خانمی بابلی به نام پریزاد به دنیا آمدند. پریزاد خونی بابلی در رگ‌هایش داشت و بی‌تردید برخی از آموزه‌ها و باورهای بابلی را نیز همراه با خود به دربار ایران وارد کرده بود. پریزاد زنی سیاست‌مدار و هوشمند بود که در زمان حکومت شوهرش داریوش دوم نقشی مهم در دربار هخامنشی ایفا کرد و اقتدار خود را در عصر حکومت فرزندش اردشیر دوم نیز حفظ کرد. در واقع، ارتباط او با داریوش دوم و نقشی که در معرفی برخی از ایزدان بابلی در دربار هخامنشی ایفا کرده است، چنان به داستان سلیمان و ملکه‌ی سبا نزدیک است که می‌توان دومی را بازتابی دینی از آن در فرهنگ عبرانیان دانست.

اردشیر در ابتدای سلطنتش با سرکشی کوروش کوچک روبه‌رو شد. کوروش با سپاه بزرگی که بخش مهمی از آن را مزدوران ایونی و کاریایی تشکیل می‌دادند، به بابل تاخت تا تاج‌وتخت را به دست آورد، اما در سال ۴۰۱ پ.م. در محلی به نام کوناکسا از سپاه کوچک‌تر اما نخبه‌ی اردشیر که از پارسیان تشکیل شده بود، شکست خورد و

خودش کشته شد. یکی از سردارانی که در سپاه او حضور داشت، همان کسنوفانس مشهور است که بعد از بازگشت به کشورش ماجراهای بازگشت سپاه شکست‌خورده را در کتاب *آناباسیس* نگاشت.

اردشیر پس از نابود کردن این رقیب خطرناک، دورانی طولانی از صلح و آرامش را در سراسر قلمرو پهناورش مستقر ساخت و مدت بسیار طولانیِ ٤٦ سال (از ٤٠٤ پ.م. تا ٣٥٨ پ.م.) را با استواری حکومت کرد. او یک شورش شهربان‌های آناتولی را در ٣٥٨–٣٦٦ پ.م. فرو نشاند و دست‌اندازی دزدان دریایی یونانی، به‌ویژه تاخت‌وتاز آگسیلائوس و اسپارتی‌های همراهش، را به سواحل آناتولی با اقتدار سرکوب کرد و با دادن پول به دولت‌شهرهای یونانی و برانگیختن‌شان بر ضد هم سواحل متمدن شرقی را از حمله‌ها و غارتگری‌های‌شان نجات داد.

نام اردشیر دوم را در منابع گوناگون به اشکال متفاوت ثبت کرده‌اند. در *کتاب استر*، او را آهاسوئروس[1] خوانده‌اند. پلوتارک در زندگی‌نامه‌هایش نوشته که دِینون (٣٦٠–٣٤٠ پ.م.) نامِ اوآرسِس[2] و کتسیاس (که مدعی بود پزشک دربار وی بوده) اسمِ آرسیکاس[3] را برایش به کار گرفته‌اند. این نام‌ها شکلی دگرگون‌شده از اردشیر است و احتمالاً ثبتی از همان ارشک باشد که در پارت و ایران شرقی رواج بیشتری داشت و بعدها به صورت لقبی برای اشکانیان در تاریخ تثبیت شد. این نام در کتیبه‌ای (LBAT 162) به شکل «آرشو» ثبت شده و بنابراین می‌توان پذیرفت که در دوران خودِ اردشیر هم‌چون شکلی کوتاه‌شده از نام او رواج داشته است.[4] بیشتر نویسندگان یونانی و رومی اسم

---

[1] Ahasuerus
[2] Oarses
[3] Arsicas
[4] Dandamaev, 1989.

و لقب او را اردشیرِ دومِ منِمون[1] ثبت کرده‌اند که به نادرست در فارسی و زبان‌های اروپایی معاصر «خوش‌حافظه» ترجمه شده است و به زودی بیشتر در موردش خواهم نوشت.

در دوران اردشیر دوم تحولی گسترده و چشمگیر در دین زرتشتی و آیین‌های باستانی ایرانی رخ داد که ریشه در سیاست‌های دوران پدر و پدربزرگش داشت. چنان که گذشت، تدوین متن‌های اوستایی و به طور خاص تلفیق جهان‌بینی زرتشتی با آیین‌های مهر و ناهید را می‌توان به عصر اردشیر یکم مربوط دانست. یکی از دلایلی که می‌توان برای این فرض پیش کشید، آن است که تا پیش از این دوران اشاره‌ای به نام آناهیتا و مهر در آیین‌های درباری هخامنشیان نداریم، اما از عصر اردشیر یکم به بعد چنین ارجاعی دیده می‌شود. ناگفته نماند که این غیاب تنها به نام و نشان صریح این ایزدان بازمی‌گردد، وگرنه دیدیم که قالب آیینی و مناسک جاری در مراسم رسمی هخامنشیان از دین مهر و ناهید وام‌گیری شده است.

هرودوت نوشته که داریوش دوم، پسر اردشیر یکم، در معبد آناهیتا تاج‌گذاری کرد. این نخستین اشاره به معبدِ آناهیتا و اهمیت یافتنِ آن در آیین‌های درباری پارسیان است. هرودوت، در همان بندی که شرحش گذشت، می‌گوید که پارس‌ها رسم قربانی کردن برای ایزدبانوی سیاره‌ی زهره را نیز از آشوری‌ها و عرب‌ها وام‌گیری کردند، و این قاعدتاً به بابلیان اشاره می‌کند که در آن هنگام نمایندگان تمدن سامی بودند. این نکته در کنار این حقیقت که شهربانوی داریوش دوم و مادر اردشیر دوم، پریزاد، بابلی بوده است نشانگر آن است که از عصر خشایارشا به بعد فرهنگ میان‌رودان نفوذ و اهمیتی در دربار پارسیان به دست آورد و به ویژه ردپایی در دین هخامنشیان به جا نهاد.

---

[1] Artaxerxes II Mnemon

گزارش دیگری از پلوتارک در دست است که تا حدودی مراسم و قواعد حاکم بر معبد هگمتانه را روشن می‌کند و به رونق معبد آناهیتا در دوران اردشیر یکم دلالت می‌کند. پلوتارک در شرح زندگی اردشیر می‌نویسد که داریوش دوم در زمان تاج‌گذاری حق داشت یک چیز را از پدرش بخواهد، و او تصاحب کنیز زیبارویی به نام آسپاسیا را درخواست کرد که اتفاقاً محبوب شاهنشاه نیز بود. اردشیر، که از این درخواست خشمگین شده بود، برای آن که پسرش را ادب کرده و آسپاسیا را به دست او نسپرده باشد او را به معبد دیانا در هگمتانه فرستاد «که پارس‌ها او را آناهیتا می‌نامند»[1]. جالب آن که پلوتارک خاطرنشان می‌کند که این زیبارو ناگزیر بود به عنوان راهبه‌ی مقدس معبد ناهید تا آخر عمر مجرد و دور از مردان باقی بماند. هر چند معلوم نیست این گزارش تا چه حد درست است، چرا که پرهیز جنسی به این شکل در آیین‌های ایرانی تا ظهور دین مانی نامرسوم بوده است.

از این شواهد برمی‌آید که وام‌گیری از ادیان میان‌رودانی و تلفیق میان آنها و منش‌های ایرانی از دوران اردشیر نخست آغاز شده و به هنگام زمام‌داری داریوش دوم به شکلی پخته و بالغ دست یافته بود. در واقع، احتمالاً سیر کلی رخدادها چنین بوده که جنبشی دینی در ایران شرقی و ری آغاز شده و به ترکیب بینش زرتشتی و آیین‌های باستانی آریایی انجامیده است. آن‌گاه این جنبش به سمت غرب مهاجرت کرده و در ایلام و میان‌رودان به تلفیق و داد و ستد گسترده‌ی باورهای دینی در میان اقوام آریایی، قفقازی و سامی انجامید. یکی از پیامدهای این روند، ظهور دین یهود و تدوین مجددِ یکتاپرستی در دل آیین‌های عبرانی بود که با راهبری و پشتیبانی شاهنشاهان از بابل به اورشلیم منتقل

[1] Plutarch, Artaxerxes, 27.

شد. پیامدِ دیگرِ آن، نفوذ تدریجی باورهای باستانی میان‌رودان در ادیان ایرانی بود. تأسیس معبد برای آناهیتا و اهمیت یافتن‌اش در میان نخبگان پارسی یکی از نمودهای این جریان بوده است.

اردشیر دوم در چنین زمینه‌ای به قدرت رسید و به تلفیق و بازسازی نظام‌های دینی دست یازید. در مورد عقاید شخصی او شواهدی در دست است که نشان می‌دهد به یک دین منفرد و یک چارچوبِ بسته باور نداشته است. برخی از روایت‌ها درباره‌ی کردارش او را به مهرپرستان یا حتا پیروان ایزدِ مرموز زروان نزدیک می‌سازد. مثلاً می‌گویند وقتی تمیستوکلس از یونان گریخت و به اردشیر نخست پناه آورد، اردشیر خدا را شکر کرد و گفت که اهریمن (آریمانیوس) همواره بهترینِ دشمنان او را به سوی ایرانیان می‌کشاند.[1] و می‌دانیم که اهریمن در آیین مهر- زروان برادر دوقلوی اهورامزدا و نیرویی هم‌زور با او دانسته می‌شده و بنابراین بزرگ‌داشت و دعا کردن برایش مجاز دانسته می‌شده است.

با این همه، چنین می‌نماید که مهم‌ترین عنصرِ نمایان در این نفوذ فرهنگی، دگردیسی آناهیتا زیر تأثیر ایزدبانوی بابلی همتایش (ایشتار) بوده باشد. ناگفته نماند که ایشتار یک ایزدبانوی محلی و ویژه‌ی بابل یا میان‌رودان نبوده و از دیرباز در دو سوی رشته‌کوه زاگرس پرستیده می‌شده است. چنان که دیدیم، یکی از کهن‌ترین نقش‌هایی که وی را در مقام ایزدبانوی جنگ و پیروزمندی مجسم می‌سازد، به دامنه‌ی شرقی زاگرس و کتیبه‌ی آنوبانینی در سر پل زهاب تعلق دارد.

---

[1] پلوتارک، *تمیستوکلس*، ۲۶.



تندیس آناهیتا با دو شیر،

و نقش ایشتار بر مهرهای نوآشوری

با وجود این، شهر بابل به عنوان یک مرکز دینی بزرگ و معتبر در صورت‌بندی و ترویج باورهای کیش ایشتار تأثیر زیادی داشته است. به نظر می‌رسد که لقبِ «بانو»، که در متن‌های ساسانی فراوان برای اشاره به ناهید کاربرد دارد، از بابل آمده باشد، چرا که در این سرزمین هم ایشتار را «بانو» و «خاتون» می‌نامیدند. این لقب در *اوستای کهن* وجود ندارد[1] و تنها در تفسیر (زند) بر یسنای ٦٨ دیده می‌شود. بویس بر این نظر است که پیش از ظهور دودمان هخامنشی، آناهیتای ایرانی با ایزدبانوان باروری و آبِ ایلامی (پینیکیر و کیریریشا) ترکیب شده بود و ایزدبانویی به نام آناهیت را پدید آورده بود. بویس این نام را با توجه به سرمشق وام‌گیری یونانیان از این نام و نام‌گذاری شهر آنائیتیس استخراج کرده است.[2]

چنان که بویس خاطرنشان کرده است، در دوران حکومت اردشیر دوم بود که این وام‌گیری‌ها به صورتی نهایی دست یافت. اردشیر از این نظر در میان شاهنشاهان هخامنشی یگانه است که متن یک‌نواخت و ثابتِ کتیبه‌های معرفی خویشتن را تغییر داد و به تعبیری بیانیه‌ی مستحکم حکومت پارسی را، که داریوش بزرگ نخستین بار تدوین کرده بود، دستکاری کرد. او در کتیبه‌ی شوش، با سنت‌شکنی ملموسی، از آناهیتا و مهر نیز در کنار اهورامزدا نام می‌برد

[1] Boyce 1982: 1006

[2] Boyce 1982: 1005-1006.

و این دو را نیز نگهبان سلطنت خویش می‌داند. از این رو، تاریخ‌نویسانی که به نقش این شاه در تکوین دینِ جدید ناهید اشاره کرده‌اند، سندی محکم برای نظر خویش دارند.

کهن‌ترین ارجاع در مورد نقش این پادشاه در شکل‌گیری آیین آناهیتا را در تاریخی می‌یابیم که تاریخ‌نویسی بابلی به نام بروسوس هفتاد سال پس از درگذشت این شاه، در حدود ۲۸۵ پ.م، نوشته است. او می‌نویسد که اردشیر دوم نخستین کسی بود که دستور داد تندیس‌هایی از آناهیتا را بتراشند و آن را در معبدهایی در شهرهای هگمتانه، شوش، تخت‌جمشید، سارد و دمشق بگذارند.[۱] این نوآوری مهمی در تاریخ ادیان ایرانی بود، چرا که دین ایرانیان از دیرباز فاقد بت و معبد بود. بروسوس خود تأکید می‌کند که تا زمان اردشیر تجسم خدایان به صورت تندیس‌های انسانی در میان پارس‌ها رواج نداشت و این با گزارش عمومی‌ترِ هرودوت هم‌خوانی دارد که: می‌گوید پارس‌ها برای خدایان‌شان بت نمی‌سازند و معبد بنا نمی‌کنند، چون این کارها را احمقانه می‌دانند و باور ندارند که خدایان موجوداتی شبیه انسان باشند.[۲]

اما آیین آناهیتای هخامنشی، که به سبک ادیان کهنِ آن روزگار شکلی عامیانه داشت و به معبد و بت‌هایی ملموس آراسته بود، به سرعت در میان مردم نیمه‌ی غربی شاهنشاهی هخامنشی گسترش یافت. چنین می‌نماید که کارآیی مغان در تدوین و صورت‌بندی مجدد این دین کهن آریایی و تبدیل کردنش به نظامی منسجم و جذاب از باورها و مناسک به خوبی نتیجه داده باشد چرا که در فاصله‌ی کمتر از یک قرن، شمار بسیار زیادی از معابد برای این

---

[1] Berosus, III, 65.

[2] هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۳۱.

ایزدبانو تأسیس شد[1] و محبوبیتش در میان مردم ارمنستان و آناتولی و یونان به قدری زیاد شد که مردم شهر آکیلیسِن در یونان اسم شهر خویش را عوض کردند و آن را آنائیتیس نامیدند.

پاوسانیاس، که در قرن دوم پ.م. از لودیه بازدید می‌کرد، درباره‌ی معبدهایی نوشته است که کوروش کوچک، برادر اردشیر، به افتخار این ایزدبانو در شهرهای گوناگون این منطقه بنا کرده بود. او خود مراسمی را که تا حدودی خصلت مزدایی دارند در هوپاتیا و هیروسزاریا دیده و توصیف کرده است.[2] آیین آناهیتا به ویژه در ارمنستان با استقبال روبه‌رو شد، به شکلی که استرابو مدت‌ها بعد، وقتی در جغرافیای خود به توصیف ارمنستان رسید، گفت که مردم این سرزمین دینی شبیه به مردم پارس و ماد دارند و آناهیتا را بزرگ می‌دارند.[3] کامیابی این دین در منطقه‌ی قفقاز چندان بود که چند قرن بعد، دیو کاسیوس گفت که مردم آلبانی و گرجستان کشور خود را سرزمین آناهیتا می‌نامند.[4]

ایزدبانویی که در این معبدها و شهرها پرستیده می‌شد، آشکارا همان اردویسوره آناهیتای اوستایی بود و هویت ایرانی‌اش در میان بومیانِ دوستدار وی کاملاً شناخته‌شده بود. گذشته از این، کاهنان و موبدانش هم همواره پارسی بوده‌اند. تندیس آناهیتا در سارد، که مردم محلی آن را با آرتمیس یکی می‌دانستند، از نظر شکل ظاهری و آیین‌ها با تمام ایزدان و بت‌های دیگر منطقه تفاوت داشته و ویژگی‌های ایرانیِ نمایانی داشته است. این معبد ویژگی‌های یادشده را تا قرن‌ها بعد در دل امپراتوری روم شرقی و تا زمان چیره شدن مسیحیت در آناتولی هم‌چنان حفظ کرد.[5]

---

[1] Boyce, 1982: 1004.
[2] Pausanias, Description of Greece 7.27.5.
[3] Strabo, Geographica 11.14.16.
[4] Dio Cassius, 36.53.5.
[5] Robert, 1976: 36-43.

نمونه‌ی دیگری از این هویتِ پارسی ایزدبانو را در شواهد بازمانده از یونان می‌بینیم. آناهیتا در آناتولی با آرتمیس یونانی یکی می‌شد و احتمالاً معبدهای شهرهای افسوس و سارد مراکزی بوده‌اند که این همسانی را تبلیغ و تثبیت نموده‌اند. این را از آن‌جا می‌دانیم که در سال ۳۹٤ پ.م. شخصی به نام بغ‌بخش به ریاست کاهنان معبد آرتمیس/آناهیتا در افسوس برگزیده شد.[۱] در سال ۳۳۳ پ.م. فرمانی از پرین صادر شد که در آن از بغ‌بخش، سرپرست پرستش‌گاه آرتمیس در افسوس، تقدیر می‌شد. احتمالاً کمی بعد از این زمان بود که اسکندر برای تعیین تکلیف برده‌ای که به این معبد پناهنده شده بود، نامه‌ای به بغ‌بخش نوشت.[۲] نویسنده‌ای به نام آرتمیدوروس (حدود ۱۰۰ پ.م.) نوشته و استرابو از او نقل قول کرده که در زمان وی تمام کاهنان بلندپایه‌ی این معبد مگابوزوس (بغ‌بخش) نامیده می‌شدند و خواجه بوده‌اند.[۳] بنابراین در زمانی طی قرن دوم پ.م. نام بغ‌بخش از نام خاندانِ گرداننده‌ی این معبد تفکیک شده و به صورت اسم عامی برای کاهنان بزرگ این معبد درآمده است.

شاهد دیگر به مرکز دینی فریگیه‌ی باستان مربوط می‌شود. این مرکز در شمال فریگیه در شهری به نام پسینوس قرار داشته است. این شهر مرکز پرستش ایزدبانوی نامدار کوبِله[٤] بوده که بعدتر به یکی از گرانیگاه‌های تقدس در جمهوری و امپراتوری روم تبدیل شد. سابقه‌ی پرستش این ایزدبانو در پسینوس به دوران پیشاهخامنشی می‌رسد و

[1] کسنوفون، *آناباسیس*، کتاب پنجم، ۳، ٦.

[2] پلوتارک، *اسکندر*، ٤۲.

[3] Strabo, XIV, 1,23.

[4] نام این ایزدبانو را در فارسی، با پیروی از خوانش فرانسوی‌اش، سیبِل می‌خوانند. از آن رو که نگارش اروپایی آن (Cybel) در فرانسوی این طور تلفظ می‌شود. اما اسم او در اصل به یونانی κυβηλη بوده که کوبله خوانده می‌شده و در لاتین و برخی از زبان‌های اروپایی امروزین نیز کمابیش به همین شکل خوانده می‌شود. بنابراین دلیلی ندارد خوانش فرانسوی سرمشق غالب فرض شود.

دست‌کم بخشی از معبد را شاهان قدیم پرگامون در این مکان ساخته بودند.[1] قرن‌ها پس از انقراض هخامنشیان، وقتی سرداری رومی به نام مانلیوس به سال ۱۸۹ پ.م. در دروازه‌های سرزمین گالاتیا در نزدیکی این شهر اردو زد، دو نفر از کاهنان این معبد به اردوگاهش رفتند تا خبر بدهند که ایزدبانوی شهرشان پیروزی او را پیشگویی کرده است. پولیبیوس نوشته[2] که این دو آتیس و باتاکِس نام داشتند. در سال ۱۰۲ پ.م. یکی دیگر از کاهنان این معبد به رم رفت. او نیز باتاکس نامیده می‌شد، چون پلوتارک[3] اسمش را به صورت Batakes و دیودوروس[4] آن را Battakes ثبت کرده‌اند. با توجه به باقی ماندن این نام در میان کاهنان این معبد، روشن است که با لقبی دینی سر و کار داریم و نه نامی خاص. اما جالب است که این اسم در اصل یک نام شخصی پارسی است. در سفرِ اسدراس داستانی هست که در آن معمایی طرح می‌شود و سه نجیب‌زاده‌ی جوان در دربار داریوش بزرگ می‌کوشند تا آن را حل کنند. معما آن است که در میان زن، شراب و شاه کدام یک از بقیه نیرومندتر است؟ زروبابل، که یکی از این سه تن است، مسابقه را با اثبات این که زن از بقیه تواناتر است می‌برد. او در جریان استدلال برای به کرسی نشاندن نظرش به آپامه دختر بارتاکس پارسی اشاره می‌کند.[5]

مایرهوفر گفته که نام باتاکس در اصل همان «با–دا–کا» در الواح ایلامی تخت‌جمشید است که باید ثبتی از «پاتاکا» در پارسی باستان باشد. این نام اخیر از ریشه‌ی «باتا» گرفته شده که در زبان‌های ایرانی باستان به معنای «شراب»

---

[1] Strabo, XII, 5,3.
[2] Polybius, XXI, 37, 5.
[3] Plutarch, ethics, 17, 5-6.
[4] Diodor, XXXVI, 13, 1-3.
[5] Esdras I, 4,29.

است و در فارسی دری به «باده» تبدیل شده است. بنابراین باتاکس اسمی پارسی بوده که احتمالاً در شکل اصلی‌اش باتَکَه (یعنی ساقی، منسوب به باده) خوانده می‌شده است. اسکوندا به خوبی نشان داده که منابع متفاوت و بی‌ربط همگی به حضور مردی پارسی با نام باتاکس پسر تاماسیوس (باتَکَه پسر تَهْمَه یا تهماسپ)[۱] در دربار داریوش بزرگ اشاره دارند.[۲] از داستان اسدراس برمی‌آید که این شخصیت جایگاهی در منابع دینی داشته است و سرگذشت خودش و خاندانش موضوع اندرزهایی حکمت‌آمیز برشمرده می‌شده است. حتا در جایی دوردست مانند آتن هم از یک باتاکس نیکایایی خبر داریم که شاگرد کارنیادس فیلسوف بوده و در بیتینیا برای خود شهرتی داشته است.[۳]

بنابراین کسی که *کتاب اسدراس* و منابع رومی از او نام می‌برند، اسم مردی پارسی بوده است که احتمالاً، هم‌چون بغ‌بخش، مؤسس و بنیان‌گذار شکلی نو از آیین پرستش ایزدبانوی کوبله بوده و نامش بعدتر هم‌چون لقبی برای کاهنان این پرستشگاه به یادگار باقی مانده است. نکته‌ی مهم آن است که لقب دومین مقام این معبد یعنی آتیس هم نام ایزدی بومی فریگیه است که در دوران هخامنشیان با مهر همسان انگاشته می‌شود. در اساطیر فریگی آتیس ایزدی جنگاور و نرینه است که از ایزدبانوی آب‌ها (کوبله) زاده می‌شود و نگهبان عهد و پیمان و حامی جنگاوران

---

[1] اسکوندا (۱۳۸۸، ج. ٦: ۲۰۹) نام پدر این شخص را با کلمه‌ی پارسی باستان «تَئومَه» (تخمه) و «دا- ئو- ما» در الواح تخت‌جمشید یکی گرفته است. اما اسامی پارسی باستان که با این ریشه ساخته می‌شوند (مانند تری‌توخمَه، و احتمالا چیتری‌توهمَه) معمولا چندبخشی هستند. به نظرم تاماسیوس بیشتر با ریشه‌ی «تَهم» به معنای «نیرومند و درشت‌اندام» شباهت دارد که مثلاً در نام‌های تهماسب و تهمتن و تهمینه باقی مانده است.

[2] سکوندا، ۱۳۸۸، ج. ٦: ۲۰۹–۲۰۸.

[3] Robert, 1963: 533-534.

است و در ضمن ویژگی‌های یک خدای شهید را هم دارد. از این رو، چه بسا که معبد کوبله در پسینوس در اصل یک پرستشگاه آناهیتا بوده باشد که جفتِ مقدسِ ناهید- مهر در آن پرستیده می‌شده‌اند.

یک داده‌ی تکمیلی در تأیید نفوذ فرهنگ پارسی بر نوآوری‌های عصر اردشیر دوم را در *جغرافیای* استرابو می‌یابیم. وی می‌گوید که شاهان قدیم کاپادوکیه شهر زلا را در این منطقه مکان مقدسِ ایزدان ایرانی می‌دانستند.[1] پرستش‌گاه مهم آنائیتیس (آناهیتا) در این مکان قرار داشته و ایزدان دیگری در این معبد با او شریک بوده‌اند. استرابو ایشان را «دایمون‌های پارسی؛ اومانس و آناداتس» می‌نامد.[2] این نام اومانس را بر کتیبه‌ای در آفرودیسیاس هم می‌بینیم که به سال ۳۸ یا ۳۹ پ.م. تعلق دارد و در آن از پوتِس پسر اومانیوس از اهالی لائودیکیا نام برده شده است.[3] هم‌چنین کتیبه‌ی دیگری[4] در ازمیر پیدا شده که در آن سلوکوس کالینیکوس (۲٤٦-۲۲۲ پ.م.) امتیازهایی را به «اومانوس و ایرانیانِ زیر فرمان او» اعطا کرده است.[5] اگر این نام همان بهمن باشد، رواج آیین زرتشتی در آناتولیِ دوران هخامنشی به بعد را نشان می‌دهد.

۲. این که چرا اردشیر دوم دست به چنین نوآوری دینی موفقی زد، با تحلیل سیاست هخامنشیان پاسخی در خور می‌یابد. مری بویس به ضرورت تدوین دینی وحدت‌بخش برای توده‌ی شهروندان شاهنشاهی اشاره کرده است،

---

[1] Strabo, XII, 3, 37.
[2] Strabo, XI, 8,4.
[3] Robert, 1978: 506-508.
[4] OGIS 229 vs.104-5.
[5] Schmitt, 1975: 23-24.

و ظهور این آیین را تدبیری برای ایجاد انسجامی دینی در شاهنشاهی چند قومی و متکثر هخامنشی قلمداد کرده است. هر چند بی‌تردید این نیز عاملی مهم و ارزشمند برای توسعه‌ی این آیین بوده است، اما به گمان من ارزشی بیش از حد به آن نباید داد. چرا که در همین زمان و به شکلی موازی، آیین مهر نیز با رسوم مخفیانه و رازهای جذابش تکامل می‌یافت و دقیقاً در همان حوزه‌ی شهرت آناهیتا چندان رسوخ می‌یافت که پس از مدتی شاهان ایرانی‌تبار دولت‌های کوچک برخاسته در این منطقه مهر را خدای رسمی دولت‌شان دانستند.

به همین ترتیب، می‌دانیم که توسعه و تکامل آیین زرتشتی هم در همین زمان تداوم داشته است. این را باید در کنار تکامل آیین‌های دیگری مانند یهودیت و مکتب مصری‌ای دید که بعدها در شهر اسکندریه مستقر شد و شالوده‌ی تفکر گنوسی را ایجاد کرد. بنابراین اواخر قرن پنجم و قرن چهارم پ.م. که آیین آناهیتا بازتعریف شد، دورانی پویا و پرماجرا در تاریخ تکامل ادیان ایرانی و پیرامونی ایران بوده است.

پس، به نظرم سخن بویس درست نمی‌نماید که آیین درباری آناهیتا را راه برون‌رفتی از یک بحران سیاسی و فرهنگی عمیق در کل شاهنشاهی می‌داند. در واقع، در دوران اردشیر بحرانی از این دست وجود نداشته است. ارتش‌های شاهنشاهی بیش از همیشه در نبردها پیروز و شورش‌های اقوام پیرامونی کمتر از همیشه بوده است و نشانی از وجود شکاف‌های قومی و فرهنگی در دولت هخامنشی به چشم نمی‌خورد. خود اردشیر دوم هم یکی از درازترین دوران‌های زمام‌داری را در جهان باستان تجربه کرد.

از این رو، برداشت بویس در مورد اهمیت و کارکرد نجات‌بخشی آیین آناهیتا در عصر اردشیر را اغراق‌آمیز می‌دانم. برداشت من آن است که در دوران این شاه نوعی گرایش به سوی ادیان کهن آریایی در دربار شکل گرفت، که به دنبال آن نام آناهیتا و مهر در کتیبه‌های رسمی دولتی پدیدار شد و پشتیبانی دربار از معبدهای مربوط به این

آیین‌های بازسازماندهی‌شده بالا گرفت. یکی از کارکردهای این بازسازی آیین‌های دیرینه، احتمالاً انسجام فرهنگی و قوام بخشیدن به ساختار باورهای شاهنشاهی هخامنشی بوده است، اما به گمان من بازآرایی دینی یادشده بیشتر معلول نظم هخامنشی بوده تا علتِ تداوم آن، و پیامدی از زیست‌جهان نوظهور معرفی‌شده توسط پارسیان بوده است.

در ضمن این نکته را هم نباید فراموش کرد که تأسیس این معبدهای نوظهور برای دربار از نظر اقتصادی نیز سودآور بوده است. از عصر نبونید – واپسین شاه بابل – به بعد، معبدها مراکزی برای انباشت سرمایه بوده‌اند و مردم به طور منظم ده یکِ درآمد خود را به نزدیک‌ترین معبد پرداخت می‌کردند. به این ترتیب، معابد در جهان باستان هم‌چون نوعی بانک عمل می‌کردند و پشتوانه‌ی اقتصادی فعالیت‌های عمرانی جمعی‌ای مانند لایروبی کاریزها و کشیدن جاده‌ها محسوب می‌شدند. از همان دوران بابلی، بخشی از درآمد معبدها زیر عنوان «قوپّو شَه‌شَری» (خزانه‌ی شاه) به دولت پرداخت می‌شد.[1] بنابراین توسعه‌ی معابد آناهیتا نشانگر ظهور نقشی اقتصادی نیز بود و به بهینه شدن و دینی شدنِ نظام گردآوری مالیات اشاره می‌کرد. با مرور توزیع جغرافیایی معبدهای آناهیتا، که در دوران اردشیر دوم ساخته شدند، می‌توان دریافت که این پرستش‌گاه‌ها در گستره‌ای بسیار پهناور پراکنده بوده‌اند. تنها وجه اشتراک این مکان‌ها آن بوده که در همه‌شان کوچ‌نشینی‌های پارسی و پادگان‌های پرجمعیتی از ارتش پارس حضور داشته‌اند.[2]

ثروت انباشته‌شده در معابد ناهید را از آن‌جا می‌توان دریافت که پس از ورود اسکندر و مقدونیان به ایران‌زمین، گزارش‌هایی از غارت‌های ایشان از این معابد ثبت شده است. مثلاً می‌دانیم که معبد آناهیتای شوش بت زرین عظیمی

---

[1] Dandamaev & Lukonin 1989: 361-362.

[2] بریان، ۱۳۸٦: ۳٤٥–۳٤۱.

از ناهید داشت. این بت را آنتیوخوس سلوکی در آن زمان که با فرهاد چهارم اشکانی می‌جنگید، به سرقت برد تا مواجب سربازانش را با آن بدهد.

مهم‌ترین پرستش‌گاه در این میان، به احتمال زیاد، معبد آناهیتای هگمتانه بوده است. محیط این معبد به ۱۳۰۰ متر بالغ می‌شده و دروازه‌هایش پوششی زرین داشته است. ستون‌ها و شاه‌تیرهایش از چوب سرو و سدر تراشیده شده بوده، و بامی سیمین داشته است. تمام ستون‌های آن در پوششی از زر یا سیم پوشیده شده بودند و کاشی‌هایش همه نقره‌پوش بوده‌اند.[۱] این معبد توسط اسکندر غارت شد و تاریخ‌نویسان بسیاری مانند پولیبیوس با شگفتی از ثروت افسانه‌ای دزیده‌شده از آن‌جا یاد کرده‌اند. ناگفته نماند که هگمتانه در زمانی که توسط اسکندر غارت می‌شد ثروتمندترین شهر روی زمین بود و تاریخ‌نویسان بسیاری به زر و سیمِ انباشته‌شده در آن اشاره کرده‌اند و این جایگاه نخست را برایش خاطرنشان کرده‌اند.[۲] بنابراین به احتمال زیاد در عصر اسکندر این معبد بزرگ‌ترین و زیباترین معبد در جهان بوده است.

گزارش آریان در مورد این که اسکندر پس از مرگ دوست و هم‌خوابِ همجنس‌بازش، هفائیستیون، معبد ایزدِ درمان در هگمتانه را نابود کرد احتمالاً به همین معبد مربوط می‌شود.[۳] چون آناهیتا نیز مانند آسکلپیوس یونانی نقشی شفادهنده داشته و تندیس شیری در برابر معبد ویران‌شده‌اش قرار داشته است که می‌تواند نماد آناهیتا باشد. این معبد

---

[1] Polybius, 10.27.10-11

[2] Polybius, 10.27.5.

[3] Arrian, 7.14.

چندان غنی بود که حتا پس از غارت اسکندر و چند شاه سلوکی دیگر، وقتی در ۲۰۹ پ.م. مورد حمله‌ی آنتیوخوس سوم قرار گرفت، هم‌چنان ستون‌هایی سیمین و خشت‌هایی زرین داشت.[۱]

گذشته از معابد یادشده، به گواهی ایزیدور خاراکسی، آناهیتا (آرتمیس) معبد نام‌دار دیگری نیز در کنگاور امروزین داشته که در قدیم از شهرهای بزرگ ماد بوده است.[۲] با وجود کاوش‌های زیادی که در این منطقه انجام شده، اثری از معبد هخامنشی ناهید در این منطقه یافته نشده است.[۳] با وجود این، بقایای معبدی با سبک یونانی- اشکانی که به قرن دوم میلادی مربوط می‌شود، هم‌چنان در میان مردم عادی با نام معبد آناهیتای کنگاور شهرت دارد.

اهمیت آناهیتا در دوران اشکانی فروکش نکرد و رومیان بارها به معابد پررونق این ایزدبانو در ایران غربی اشاره کرده‌اند. پلینی در *تاریخ طبیعی* می‌نویسد که در شوش یک معبدی شاهانه و باشکوهِ دیانا (Dianae templum augustissimum) وجود داشته است.[٤] نه چندان دور از آن، معبد دیگری برای ناهید در الیما – همان ایلام باستان – وجود داشته است که استرابو آن را به آرتمیس یا آتنا منسوب می‌کند.[۵]

۳. آنچه مسلم است آن که نوآوری دینی اردشیر سیاستی سنجیده و بسیار موفق بود. گذشته از آن که این سیاست دورانی بسیار طولانی از ثبات سیاسی و مشروعیت دینی را برای حکومتش به ارمغان آورد، نام و خاطره‌ی او

---

[1] Polybius, 10.27.12
[2] Isidore of Charax, Parthian Stations 1.
[3] Kleiss 1995.
[4] Pliny, Natural History 6.35.
[5] Strabo, Geographica 16.1.18.

را نیز به صورت شخصیتی فرهمند و آسمانی در ذهن رعایایش تثبیت کرد. اردشیر همان کسی است که یونانیان او را مِنْمون (μνεμον) یعنی یادآور لقب دادند. نامی که امروز به خطا «خوش‌حافظه» ترجمه می‌شود و تصویری بی‌ربط از شاهنشاه را به ذهن متبادر می‌کند، در حالی که این عبارت در زمینه‌ی یونانی‌اش به نوعی از پیام‌آوران و سروش‌های آسمانی اشاره داشته که سخنان خدایان را می‌شنوند و اندرزهای ایشان را در خاطر نگه می‌دارند و به این ترتیب، به مقام راهبر معنوی مردم ارتقا می‌یابند.

برداشتی دیگر آن است که لقب منمون، در واقع، ترجمه‌ای نتراشیده از وهومنه‌ی اوستایی است که نیک‌منش یا دارای ذهن خوب معنا می‌دهد و شاید به شکل خوش‌حافظه به یونانی برگردانده شده باشد.[1] در هر حال، آشکار است که لقب منمون ربطی به ترجمه‌ی امروزین این واژه ندارد و به کارکردی دینی ارجاع می‌دهد که یا از آیین‌های پیشگویانه‌ی یونان باستان وام‌گیری شده و یا زیر تأثیر مفهوم وهومنه پدید آمده است. این لقب در زمان اردشیر و تا قرن‌ها بعد به شاهنشاه هخامنشی منسوب می‌شده و به پیوند نزدیکش با خدایان دلالت داشته است.

اردشیر هم‌چنین در تاریخ دین زرتشت نیز به چهره‌ای فرهمند تبدیل شد و روایت‌ها و داستان‌های زیادی از او در ادبیات دینی زرتشتی و روایت‌ها و داستان‌های عامیانه باقی ماند. مشروعیت خیره‌کننده‌ی این شاه را از آن‌جا می‌توان دریافت که پس از فروپاشی دولت هخامنشی و پس از آن که موج قتل و غارت مقدونیان فروکش کرد، شمار زیادی از دولت‌های پیرامونی در اطراف ایرانِ سلوکی ظاهر شدند که همگی شاهانی ایرانی داشتند و مدعی احیای فرهنگ و تمدن هخامنشی بودند. تقریباً تمام این دولت‌ها خود را وارث نظم اردشیری می‌دانستند و شاهان‌شان خود

[1] Arjomand 1998: 246-247.

را از نوادگان اردشیر معرفی می‌کردند.[1] به همین دلیل هم، دودمان‌های حاکم بر گرجستان، ارمنستان، آلبانی و قفقاز، و حتا پارت‌ها، نام پسران‌شان را اردشیر می‌گذاشتند و اسم سلسله‌ی خود را «اردشیری» می‌نهادند.[2]

کامیاب‌ترین و نیرومندترینِ این دولت‌های پیرامونی اردشیری، که در نهایت ایران‌زمین را از قید مقدونیان آزاد کرد و سلطنت دیرپای اشکانی را ایجاد کرد، نیز در همین زمره بود. در واقع لقب اشک که در لقب تمام شاهان اشکانی دیده می‌شود و اسم دوره‌ی تاریخی‌شان را تعیین کرده، همین اردشیر است در گویش پارتی، و لقبی است که نخستین مؤسس این دودمان خود را بدان نامید. در دوران اشکانی نقش جنگاورانه‌ی آناهیتا پررنگ‌تر شد، در حدی که پرستش‌گاه بزرگ او در استخر به مرکز سازماندهی یک نیروی رزمی نوظهور تبدیل شد. این نیروی نوپا که نام ساسان، موبد بزرگ ناهید در استخر، را بر خود داشت به زودی توانست کل ایران‌زمین را فتح کند و نیرومندترین دولتِ روزگار خود را در جهان تأسیس نماید. اردشیر بابکان که مؤسس این دولت جدید بود خود از سویی، موبد آناهیتا محسوب می‌شد و از سوی دیگر، سردار و جنگاوری بزرگ بود. اردشیر بابکان پس از شش قرن که از انقراض هخامنشیان می‌گذشت با شعار احیای عظمت ایشان نیروهای اجتماعی و نظامی ایران‌زمین را بسیج کرد و یکی از متمرکزترین دولت‌های عصر خویش را پدید آورد. اردشیر بابکان، گذشته از این که نام نیای افسانه‌ای خود را بر خود داشت، مانند او دست به نوآوری دینی زد.

---

[1] Boyce 1982: 221.

[2] Arjomand 1998: 247.

تردیدی وجود ندارد که اردشیر بابکان در بازنویسی دین زرتشتی با موبدان‌موبدی به نام تنسر همکاری کرده است، و این هم مشخص است که او کسی بود که توانست آیین آناهیتا را با کامیابی درون دین زرتشت بگنجاند. مری بویس به این نکته اشاره کرده که رستاخیز دینی عصر اردشیر دوم هخامنشی، جریانی بود که به پیدایش معبدها و پرستش‌گاه‌هایی سازمان‌یافته با سلسله‌مراتبی از کاهنان منتهی شد. از دید او، این جریان دو مسیر اصلی داشت. یکی از آنها به تأسیس پرستش‌گاه‌های آناهیتا مربوط می‌شد که اوزدیس‌کَدَگ نامیده می‌شدند و برای نخستین بار با هدایت دربار اردشیر دوم تأسیس شدند. دیگری واکنشی بود که مغان زرتشتی از خود نشان دادند و در برابر این سازمان‌های نوظهور، آتَخش‌کدگ‌های خود را بنا نهادند. از دید بویس، ظهور دودمان ساسانی به معنای آن بود که آتخش‌کدگ‌ها بر اوزدیس‌کدگ‌ها غلبه کردند و به این ترتیب، آیین آناهیتا هم‌چون دینی مستقل از میان رفت و در درون پیکره‌ی زرتشتی‌گری ساسانی ادغام شد.

کامیابی دیرپای اردشیر دوم در بازسازی دین ناهید را نباید تنها دستاورد او دانست. شواهد زیادی وجود دارد که آیین ناهید و مهرپرستی‌ای که در دوران او شکوفا شدند، پیوندی اندام‌وار با جهان‌بینی زرتشتی داشته‌اند و بنابراین روند یادشده تداوم مسیری محسوب می‌شود که از دوران کوروش بزرگ آغاز شده بود و یکی کردنِ تمام ادیان ایرانی زیر پرچم فلسفه‌ی زرتشتی را هدف گرفته بود و به صدور و تبلیغ آن در میان اقوامی مانند عبرانیان نیز دست می‌یازید. شواهد زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد مغان معتبر پارسی و رهبران دینی وابسته به دربار – که احتمالاً مناسک آناهیتا را هم صورت‌بندی می‌کردند – با صفت زرتشتی شناخته می‌شدند. افلاطون که خود در دوران زمام‌داری اردشیر دوم می‌زیست، نوشته که شاهزادگان پارسی در سن چهارده سالگی زیر نظر چهار آموزگار سلطنتی تحصیل می‌کنند.

یکی از ایشان که در دانایی بر همگان برتری دارد، دانش مغانه‌ی زرتشت پسر اورمزد را به شاهزادگان آموزش می‌دهد.[1] اودوکسوس کنیدوسی که انگار استاد افلاطون در زمینه‌ی فلسفه‌ی زرتشتی بوده، به گزارش پلینی، پیروان زرتشت را «نمایندگانِ بلندآوازه‌ترین و سودمندترین دینِ دانشورانه» می‌دانست.[2] این را هم می‌دانیم که استفاده از تقویم زرتشتی با ماه‌هایی که امروز نیز در ایران رواج دارد، در دوران اردشیر دوم فراگیر شد و رسمِ نگهبانی از آتش مقدس در آتشکده نیز از همین دوران رواج یافت.[3]

هم‌چنین نخستین نشانه‌ها از استودان در ایران غربی، که تدفین به شیوه‌ی زرتشتی را نشان می‌دهد، در لوکیه یافت شده و به دوران اردشیر دوم تعلق دارد. در این دوران در لوکیه گورهایی تراشیده در سنگ برای نهادن جسد ساخته شده است که نشانگر تلاش برای جلوگیری از آلوده شدنِ خاک توسط جسد است.[4] کتیبه‌ای آرامی نشان می‌دهد که در یک خاندان اشرافی پارسی در لوکیه استفاده از استودان برای چهار نسل پیاپی رواج داشته است. با وجود این، در همین زمان می‌بینیم که پیکر شاهنشاهان هخامنشی مومیایی می‌شود و در گورهایی تراشیده شده در سنگ دفن می‌شود. کالمایر نشان داده که چنین رسمی در مورد شاهنشاهان اشکانی و ساسانی بعدی نیز دیده می‌شود، که شکی در زرتشتی و پاکدین بودن‌شان وجود ندارد. از دید او، وجود فره کیانی در شاهنشاهان دلیلی بوده که شیوه‌ی تدفین متفاوت ایشان را توجیه می‌کرده است.[5] بویس نیز وجود این گورهای دخمه‌مانندِ سنگی را شاهدی بر زرتشتی

---

[1] افلاطون، *آلکیبیادس*، ۱۲۱.

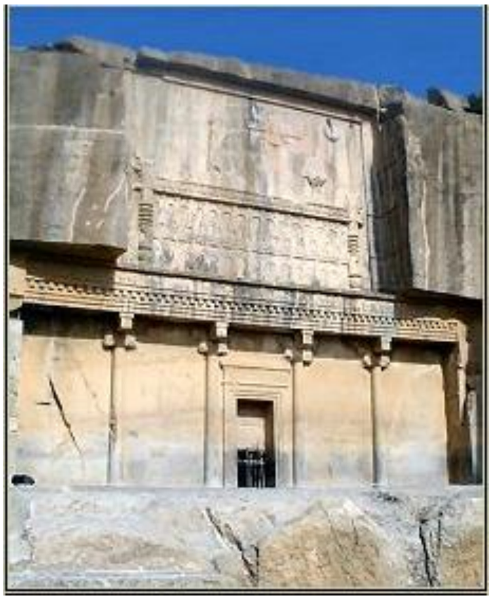
[2] Pliny, nat. his. XXX, 1, 3.

[3] بویس، ۱۳۷۵: ۳۴۸-۳۴۴.

[4] Shahbazi, 1977: 111-124.

[5] Calmeyer, 1979: 347-365.

بودنِ شاهنشاهان دانسته و گفته که به این ترتیب از آلوده شدنِ خاک و باد و آب و آتش جلوگیری می‌شده است. این نکته هم شایان توجه است که اردشیر دوم بر گور خود نقش خویش را در حالی ترسیم کرده که هم‌چون نیایش داریوش مشغول نیایش در برابر آتشکده است و فروهر اهورامزدا بر فراز سرش دیده می‌شود.



نقش آرامگاه اردشیر دوم

اسنادی پرشمار در دست داریم که نشان می‌دهد نوآوری‌های معنوی و بازسازی‌های دینی عصر اردشیر دوم به شکلی متمرکز و سنجیده توسط شاهنشاه راهبری می‌شده و زیر نظارت وی قرار داشته است. این تا حدودی بدان دلیل است که دین یکی از عناصر عمده‌ی پیکربندی هویت منِ پارسی را برمی‌ساخته و بنابراین ضرورت داشته در میان این طبقه‌ی نخبه‌ی گسترده به شکلی یکنواخت و یکدست توزیع و تثبیت شود. بریان توجه ما را به کتیبه‌ای جلب کرده که در سال ۱۹۷٤ م. در سارد کشف شد. این کتیبه فرمانی داخلی است که در سال سی و نهم سلطنت اردشیر دوم صادر شده و دروافرنه، شهربان سارد، را مخاطب قرار می‌دهد. از محتوای این حکم دو نکته‌ی بسیار مهم روشن می‌شود. نخست آن که، در این تاریخ در شهر سارد معبدی برای ایزدی ایرانی تأسیس شده بود که همتای

زئوس دانسته می‌شد و این تنها می‌تواند اهورامزدا باشد که مردم آناتولی و یونان او را با زئوس یکی می‌گرفتند. از حکم برمی‌آید که پریستاران و پرستندگان اصلی این معبد پارس‌ها بوده‌اند. از این رو، می‌توان اطمینان داشت که با معبدی برای اهورامزدا سر و کار داریم و نه پرستش‌گاهی محلی برای زئوس. نکته‌ی شگفت آن که در این متن به وظیفه‌ی پریستارانی اشاره شده که باید در مراسمی بر سر تندیس زئوس تاج بگذارند.

این بدان معناست که در این معبد بتی از اهورامزدا وجود داشته و پریستاران مراسمی بت‌پرستانه را برای وی اجرا می‌کرده‌اند. دومین نکته‌ی مهم در این فرمان آن است که حکم شده تا پریستاران و پرستندگان اهورامزدا در این معبد، از حضور در معبدهای خدایان دیگر بومیِ لودیه خودداری کنند. به این ترتیب، ما در این‌جا معبدی برای اهورامزدا داریم که هم بتِ او را دارد و هم در عین حال سنت یکتاپرستانه‌ی سرسختانه‌ای در آن دیده می‌شود و این ترکیبی بسیار غیرعادی است. در این فرمان هم‌چنین آمده، خادمانی که مراسم تاج‌گذاری بر سر تندیس اهورامزدا را اجرا می‌کنند نباید در مراسم رازورزانه‌ی سابازیوس، ما و آنگدیستیس شرکت کنند[1] و این‌ها ایزدان بومی لودیه بوده‌اند. در سند دیگری به نام کتیبه‌ی کسانتوس می‌خوانیم که شهربان استان کاریه – مردی به نام پیکسوداروس (پیخادار؟) – و دو نماینده‌اش که به منطقه‌ی لوکیا تعلق داشتند، فرمانی را در مورد آیین پرستش ایزدانی در کسانتوس صادر می‌کنند. این کتیبه به سه زبان آرامی، یونانی و لوکیایی نوشته شده است. ناگفته نماند که شهر کسانتوس در منطقه‌ی لوکیا قرار داشت اما موقعیتی هم‌چون یک شهر نظامی و دژ داشت و دولت‌شهری مستقل محسوب نمی‌شد. در این فرمان جزئیاتِ نصب کاهنان و حدود وظایف ایشان در مورد دینِ دو ایزد کاریایی – باسیلئوس کاوینیوس و آرکسیماس – تعیین شده

[1] بریان، ۱۳۸٦: ۳٤۵-۳۳۹.

است. نکته‌ی مهم آن که این دین خاستگاهی مردمی داشته و کاملاً بومی منطقه است و توسط پارس‌ها یا شهربان ابداع نشده است، اما مردم برای تعیین سیستم مدیریتی معبدشان از شهربان و نمایندگانش پرسش کرده بودند و در این سند ترتیبی کارآمد و معقول برای ایشان وضع شده است.

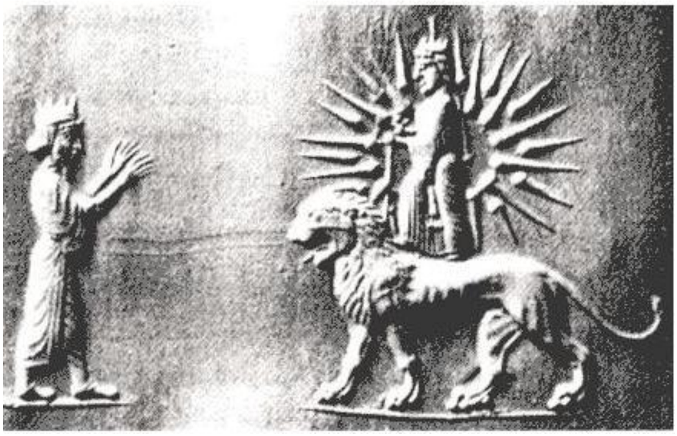
سند مشابهی از دولت‌شهر آموزون کشف شده که در آن حاکم شهر – آساندروس نامی – در سال ۳۲۰ پ.م. و بعد از تازش اسکندر کسی به نام بغداد پارسی پسر آریارَمنَه را به ریاست معبد آرتمیس (آناهیتا) در این شهر منصوب کرد و این جایگاه را برای نوادگانش هم موروثی دانست. چنین کاری باید در امتداد سنت‌های جاری در این شهر بوده باشد و در نظم جامعه‌ی هخامنشی ریشه داشته باشد، چون می‌بینیم که هم‌چون کاری پذیرفتنی و هنجارین مورد قبول واقع می‌شود. دست‌کم تا زمان آنتیوخوس سوم سلوکی ریاست این معبد در دست همین خاندان باقی بود، چون در این هنگام مردی به نام آریارمنه را در این مقام بازمی‌یابیم.[1]

از مداخله‌ی مستقیم مشابهی در مورد دین یهود نیز خبر داریم. در پاپیروس پاسکال گاه‌شماری و ترتیبی برای اجرای مراسم دینی یهودیانِ مستقر در پادگان الفانتین در مصر ارائه شده است. از محتوای متن برمی‌آید که این مراسم دینی زیر نظارت و سرپرستی کامل دربار قرار داشته‌اند. ارجاع‌های فراوانی به شاهنشاه و دیدگاه او در مورد چگونگی اجرای مراسم وجود دارد و چنین می‌نماید که شیوه‌ی اجرای مناسک دینی با صلاح‌دیدِ شهربان مصر انجام می‌پذیرفته است. این نامه در پاسخ به رهبران این پادگان نوشته شده است.

---

[1] Robert, 1953: 403-415.

ماجرا از این قرار بوده که جامعه‌ی یهودیان ساکن در الفانتین به دلیل قربانی کردنِ قوچ هنگام اجرای مراسم دینی خود با مصریان بومی، که قوچ را جانوری مقدس می‌دانستند، درگیر شده بودند. مصریانی که از اجرای مراسم یهودیان جلوگیری می‌کردند قاعدتاً به فرقه‌ی خنوم تعلق داشتند که ایزدی است که در قالب قوچ بازنموده می‌شود. این رایزنی یهودیان به اورشلیم و از آن‌جا به دربار پارس منتقل شده و پاسخی که دربار به ایشان داده آن است که می‌توانند مراسم خود را اجرا کنند اما از قربانی کردن قوچ که مایه‌ی آزردگی مصریان می‌شود خودداری کنند.[1] به این ترتیب، روشن است که با وجود نفوذ و تأثیر تعیین‌کننده‌ی هخامنشیان در سازوکارهای دین یهود، هواداری و جانبداری‌ای از ایشان صورت نمی‌گرفته و در مواردی که تنشی رخ می‌داده داوری‌ها عادلانه و فارغ از گرایش‌های دینی بوده است.





راست: نقش مهرهای هخامنشی که اردشیر دوم را در حال نیایش در برابر آناهیتای شیرسوار نشان می‌دهد.
سکه‌های اردشیر دوم. چپ: پشت سکه با خط آرامی و نقش شاه در برابر آتشکده. راست: چهره‌ی شاه به همراه ستاره‌ی هشت پرِ آناهیتا–ایشتار در بالا و نماد ناشناخته‌ای در پایین که شاید نشانگر هورمزد و مهر باشد.

[1] بریان، ۱۳۸٦ .

گفتار هشتم: ظهور دین بودا

۱. در زمان هخامنشیان دین مهم دیگری نیز در حاشیه‌ی قلمرو نفوذ تمدن ایران پدید آمد که بعدها به یکی از بزرگ‌ترین ادیان جهان تبدیل شد. این دین توسط گوتاما سیدارتَه تبلیغ می‌شد که بیشتر با لقبش – بودا – شناخته می‌شود. زادگاه آیین بودا گوشه‌ی شمال شرقی هند است که با کنجِ جنوب شرقی ایرانِ هخامنشی هم‌پوشانی دارد و همسایه‌ی آن محسوب می‌شود. زمان زایش بودا و توسعه‌ی آیین او نیز با میانه‌ی عصر هخامنشی هم‌زمان است. شالوده‌ی معنایی و چارچوب دیدگاه وی نیز شباهتی روشن و نمایان با دیدگاه زرتشتی دارد و با بافت هندیِ پیرامونش متفاوت است. هم‌چنین این حقیقت تاریخی کاملاً شناخته‌شده است که مسیر توسعه‌ی دین بودا به سوی شمال بوده و پایگاه و مرکز جمعیتی و شهرهای مقدس و مرکز ترویج و تبلیغش در سرزمین‌های دیگر همه در افغانستان امروزین و بلخ و سغد باستان قرار داشته است. با توجه به این نکات، بسیار غریب است که خاستگاه ایرانی این دین کاملاً نادیده انگاشته شده است. برای آن که سیر رخدادهای منتهی به زایش این دین بهتر درک شود، نخست باید تصویری از زمینه‌ی اجتماعی هند شمالی در قرون ششم و پنجم پ.م. به دست آوریم.

در ابتدای دوران هخامنشی، شمال هند به مجموعه‌ای از قلمروهای قبیله‌ای تقسیم می‌شد که همه‌شان را روی هم رفته مَهاجَنَه‌پاداس[1] (महाजनपद : اردوگاه‌های بزرگ) می‌نامیدند. هر یک از این قلمروها به یکی از قبایل هند و ایرانی‌ای تعلق داشتند که از حدود پنج قرن پیش به این منطقه کوچیده بودند. در ابتدای دوران هخامنشی بخش عمده‌ی این قبایل هم‌چنان کوچ‌گرد بودند و تنها شهرهای کوچکی را در قلمرو خود پدید آورده بودند. در متن بودایی

---

[1] Mahājanapadas

آنگوتارانیکایا[1] شمار این اردوگاه‌ها شانزده‌تا دانسته شده است و هر کدام را یک سَمگْهَه (پادشاهی) نامیده‌اند.[2] در متن *ویگهانیکایا* تنها به دوازده اردوگاه اشاره شده و چنین آمده که هر قلمرو به یک قبیله‌ی دارای طبقه‌ی جنگاور (کشتریَه) تعلق دارد.[3] پانینی که در قرن سوم و چهارم پ.م. می‌زیست، هنگام اشاره به شهروندان این قلمروها ایشان را جاناپادین نامیده و بنابراین بر تعلق قبیله‌ای و ایلیاتی‌شان تأکید کرده است.

برخی از این اردوگاه‌ها آشکارا به قبایلی ایرانی‌زبان تعلق دارند. یکی از آنها قبیله‌ی کورو است که احتمالاً کوروش بزرگ نامش را از ایشان گرفته است. این قبیله، منطقه‌ی دهلی و مِروت[4] را در اختیار داشت و شهری به نام ایندراپرستا یا ایندراپاتا را به عنوان پایتخت خود تأسیس کرد. متن *سومانگاویلاسینی* می‌گوید که کوروها به خاطر فرزانگی و قدرت بدنی و سلامت‌شان شهرت داشتند. وایروپورانا نام نخستین شاهشان را کورو پسر ساموارسانا ذکر کرده است. در سده‌های ششم و پنجم پ.م.، یعنی هم‌زمان با پیدایی دولت هخامنشی، موجی از مهاجرت و نفوذ پارسیان به این قلمرو را شاهد هستیم که به دگردیسی ساختار سیاسی در این منطقه منتهی می‌شود. در زمان زندگی بودا مردی به نام کورای‌ویا بر این قلمرو حاکم بود، اما به تدریج نهادهای سیاسی این قلمرو از پادشاهی به سوی جمهوری گرایش یافتند. اردوگاه دیگری که در سده‌های ششم و پنجم پ.م. تحول سیاسی مشابهی را تجربه کرد، پانچالا[5] نام داشت که بین رود گنگ و کوه‌های فرخ‌آباد امروزین قرار داشت. شهر مهم این قلمرو کانیکاکوبجا یا

---

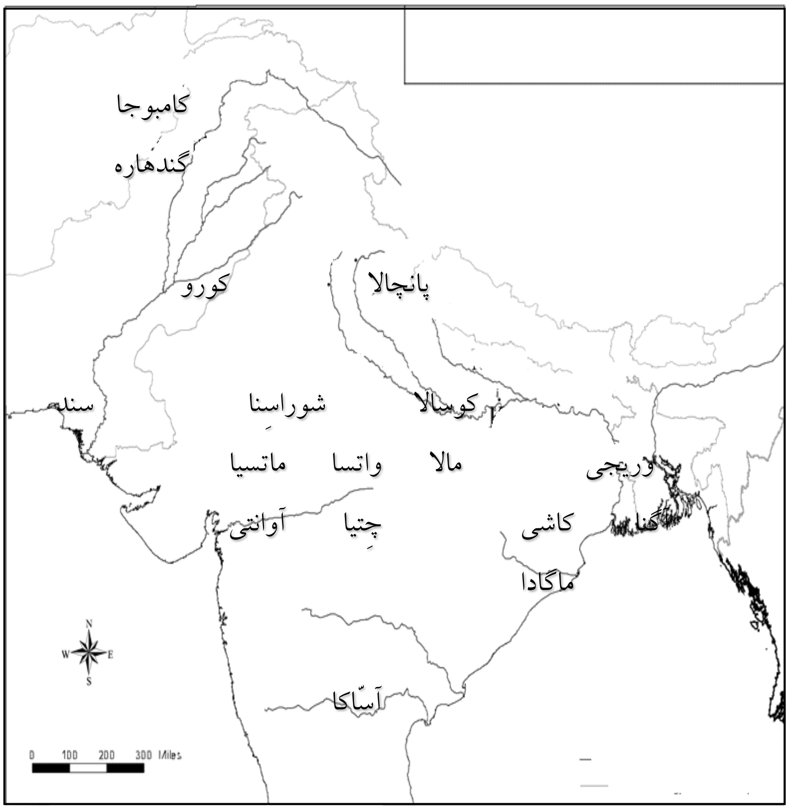
[1] Anguttara Nikaya
[2] Anguttara Nikaya I: 213; IV: pp 252, 256, 261.
[3] Digha Nikaya, Vol II: 200.
[4] Meerut
[5] Panchala

کاناوج[1] نام داشت و سرزمینش به دو بخش شمالی (اوتاراپانچالا)[2] و جنوبی (دَکشیناپانچالا)[3] تقسیم می‌شد که به ترتیب، شهرهای رام‌نگر و فرخ‌آباد امروزین مرکزهایش محسوب می‌شدند. این قلمرو نیز هم‌زمان با ظهور هخامنشیان از پادشاهی به جمهوری تغییر ماهیت داد. این تحول کورو و پانچالا سخت به الگوی دگرگونی سیاسی در پادشاهی‌های کوچک بالکان شباهت دارد که با حمایت کوروش و فشار سردارانش به جمهوری‌هایی تابع هخامنشیان تغییر رویه می‌دادند. یعنی هم‌زمان با ظهور کوروش می‌بینیم که در دو گوشه‌ی شمال غربی (دولت‌شهرهای ایونیه و لودیه) و جنوب شرقی (کورو و پانچالا) تحول سیاسی مشابهی نمایان می‌شود. پادشاهی‌هایی که به تازگی در قلمروهایی کوچ‌گرد تأسیس شده بودند جای خود را به اتحادیه‌هایی از سرداران و بازرگانان می‌دهند که قدرت سیاسی را در میان خود تقسیم می‌کنند و نظامی متکثر هم‌چون جمهوری را پدید می‌آورند.[4] در دولت‌شهرهای یونانی و لودیایی این روند با حمایت و گاه دخالت نظامی پارس‌ها جریان می‌یافته است،[5] و چه بسا که در مورد شمال هند نیز الگوی مشابهی در کار بوده باشد.

---

[1] Kanauj
[2] Uttara-Panchala
[3] Dakshina-Panchala

[4] وکیلی، ۱۳۸۹ (ب): ۴۰۱–۴۰۴.
[5] هرودوت، کتاب ششم، بند ۴۳.



توزیع قبایل در ۱٦ اردوگاه شمال هند – ٦۰۰ پ.م.

قلمرو ایرانی دیگر، گندهارَه نام داشت که در جنوب رود کابل (کوبْهْلا[1] در سانسکریت) و دهانه‌ی رود سند قرار داشت و به تدریج چندان قدرتمند شد که پنجاب و کشمیر را نیز فتح کرد. در *ریگ‌ودا* و *مهابهاراتا* ارجاع‌های زیادی به این قلمرو وجود دارد و می‌دانیم که مردمش ایرانی بوده‌اند، نه هندی. *مهابهاراتا* می‌گوید که مردم این قلمرو با کوروها متحد بودند و معمولاً با پانداواس‌ها[2] جنگ داشته‌اند. شهرهای مهم این اردوگاه تاکساشیلا[3] و پوشکالاواتی[4] نام داشت. این شهرها ردپای نمایانی از حضور هخامنشیان را در خود نشان می‌دهند و بر مبنای شواهد باستان‌شناختی

---

[1] Kubha
[2] Pandavas
[3] Taksashila
[4] Pushkalavati

یافته‌شده در تاکسیلا می‌توان پذیرفت که گنداره‌ی[1] ودایی همان استان گنداره در فهرست استان‌های هخامنشی بوده است. طبق اساطیر ودایی دو شهر اصلی این قلمرو را دو پسرِ شاهی اساطیری به نام بهاراتا تأسیس کرده بودند که تاکسا و پوشکارا نام داشتند. ناگفته نماند که نام بهاراتا بعدها بر منظومه‌ی عظیم *مهابهاراتا*[2] (یعنی بهاراتای مهتر و بزرگ) باقی ماند و تا به امروز خودِ هندیان کشورشان را بهارات می‌خوانند و نام هند که در سطح جهانی مشهور شده نامِ هخامنشی ایشان است.

اردوگاه دیگری که در همسایگی کورو قرار داشت، کمبوجا نامیده می‌شد و نام این قبیله احتمالاً خاستگاه نام کمبوجیه نیز هست. کمبوجاها در دو سوی هندوکوش می‌زیستند و خاستگاه‌شان سرزمینی در شرق رود وخش و حوالی بلخ بوده است. این قبیله با مردم بدخشان و ساکنان فلات پامیر پیوند داشته‌اند، چون مردم آن قلمرو در ادبیات سانسکریت پاراماکامبوجا خوانده شده‌اند. پایتخت اردوگاه کامبوجا شهری بود به نام راجاپورا که در جنوب غربی کشمیر قرار داشت. طبقه‌ی جنگاور کمبوجا بسیار نیرومند و مقتدر بود. طوری که بعدها مَهاپادماناندا – شاه ماگادا – پس از غلبه بر اردوگاه‌های رقیب کل مردان طبقه‌ی کشتریه را در این سرزمین‌ها کشتار کرد و تنها در مورد گندهاره و کمبوجه از این کار چشم‌پوشی کرد و از مردم این قبایل حساب برد. در میانه‌ی قرن ششم پ.م. و هم‌زمان با ظهور کوروش بزرگ، اردوگاه‌های کورو و گنداره و کمبوجا و باهلیکاس (بلخ) با هم متحد شدند و کمی بعد به تابعیت ایران درآمدند.

---

[1] Gandhara
[2] Mahabharata

قلمرو دیگر، که فرهنگی کاملاً هندی و نامی ایرانی دارد، اردوگاه کاسی است که شهر بنارس پایتخت آن محسوب می‌شود. نام این شهر در منابع سانسکریت واراناسی است و از آن‌جا آمده که این منطقه بین دو رود وارونا در شمال و آسی در جنوب قرار گرفته است. برای دیرزمانی این قلمرو و شهرِ مرکزی‌اش نیرومندترین واحد سیاسی در هند شمالی بود و تنها بعدها بود که اردوگاه‌های ماگادا[۱] و کوسالا[۲] با آن به رقابت پرداختند. بنارس از آن هنگام تا به امروز مرکز دینی هندوان است و بخش مهمی از ادبیات ودایی در آن تدوین و تنظیم شده است. نام این قلمرو در تمام منابع کاسی ذکر شده و تنها در یک متن – *ماتسیاپورانا* – این عنوان را به شکل کاوسیکا می‌بینیم. آلبرونی بر همین مبنا آن را با کاوشَکا در منابع بودایی یکی گرفته است. در مورد قبیله‌ی کاسی می‌دانیم که آریایی بوده‌اند و به شاخه‌ای هندی از دین هند و ایرانی قدیم پایبند بوده و کاهنان‌شان بانفوذترین تفسیر و جمع‌بندی از این دین کهن را به دست داده‌اند. استخوان‌بندی دین هندو تا به امروز همان است که برای نخستین بار در شهر بنارس و توسط کاسی‌ها صورت‌بندی شد.

اردوگاه مهم دیگری که در همسایگی کاسی قرار داشت، کوسالا نامیده می‌شد. شهر مهم این قلمرو سَراسوتی[۳] بود که در صد کیلومتری شمال غربی گوراکپور امروزین واقع شده است. این قلمرو در جنوب با رود گنگ و در شرق با گندَهَک و در شمال با هیمالیا مرزبندی می‌شد. در ادبیات حماسی سانسکریت نخستین شاه این قلمرو موجودی افسانه‌ای به نام وَیوَسوَتَه است که با شاه دراویدی‌ها – ساتیاوراتا – همسان انگاشته شده و در *ماتپیاپورانا* دومین تجسد

---

[1] Magadha
[2] Kosala
[3] Sravasti

ویشنو معرفی شده است. یکی از نوادگان این موجود اساطیری، مردی بود به نام مَهاکوسالا که اردوگاه کاسی را به قلمرویش افزود. پسر او، که پاسِنادی یا پراسِنجیت[1] نام داشت، با ملکه‌ی ماگادا ازدواج کرد و فرزندی که از ایشان زاده شد ویدودابها[2] نامیده شد. این پسر بر پدر خود شورید و به کمک نخست‌وزیر پدرش او را از قلمرو قبیله‌اش راند. پاسنادی برای یاری خواستن از شاه ماگادا به این قلمرو سفر کرد اما در راه درگذشت و ویدودابها رهبر کوسالا شد. این رخدادها در قرن ششم و احتمالاً هم‌زمان با زمام‌داری کمبوجیه رخ داده، و این زمانی است که هنوز دایره‌ی نفوذ سیاسی ایرانیان تا شمال هند کشیده نشده بود.

اردوگاه مهم و مقتدر دیگری که در همسایگی کاسی و موسالا قرار داشت، ماگادا (मगध) نامیده می‌شد. این سرزمین در میان رودهای سونا (در غرب)، چامپا (در شرق) و گنگ (در شمال) محصور بود و مرز جنوبی‌اش کوه‌های ویدْهیَه بود. شهر مهمش ماگادا نام داشت که در محل کنونی پَتنَه در جنوب استان بیهار امروزین قرار داشت. در *ریگ‌ودا* این منطقه قلمرویی غیرآریایی دانسته شده و از یکی از شهرهای آن به نام کیکاتا و شاهش – پراماگاندا – یاد شده است. در *مهابهاراتا* و *پوراناها* می‌خوانیم که آریایی‌ها بر این قلمرو حاکم شده‌اند و نخستین سلسله‌شان توسط مردی به نام بریهادراتا تأسیس شده است.

قلمرو دیگری که در هند شمالی وجود داشت، مالّا نامیده می‌شد. در متن‌های بودایی و جاینی از این سرزمین بسیار یاد شده است. پایتخت این قلمرو چاندراکانتا نام داشت و دو تا از شهرهای مهم آن کوسینارا (کاسیای امروزین

---

[1] Prasenjit
[2] Vidudabha

نزدیک گوراکپور)[1] و پاوا (پادراونای امروزین) بودند که به ترتیب محل درگذشت بودا و مهاویره هستند. این اردوگاه محل استقرار نُه قبیله بود که نیرومندترین‌شان مانوسمریتی[2] نام داشت. در زمان زندگی بودا نُه تن از روسای قبایل این ناحیه با قبیله‌ی جنگاور لیچّهاویس[3] در قلمرو واجی متحد شدند و در برابر ماگادا صف آراستند. اما آجاتاشترو بر ایشان غلبه کرد و این قلمرو را نیز به سرزمین خود منضم ساخت.

۲. تاریخ اردوگاه‌های شانزده‌گانه تا پیش از قرن پنجم پ.م. تنها در قالب مجموعه‌ای از روایت‌های اساطیری ثبت شده که سندیت چندانی ندارند. آنچه در مورد شمال هندوستان در این دوران می‌دانیم، بسیار به وضعیت ترکستان و شمال دریای مازندران شباهت دارد. یعنی در این منطقه نیز مجموعه‌ای از قبایل جنگاور و چیره‌ی آریایی در قلمروهایی که تازه از چند قرن پیش فتح کرده بودند به تاخت‌وتاز مشغول بودند. این قبایل هم‌چنان به سبک کوچ‌گردانه روزگار می‌گذراندند و به تازگی ساخت شهرهایی را به عنوان مراکز جمعیتی‌شان آغاز کرده بودند. این سبک زندگی با آنچه یونانیان درباره‌ی سکاهای مقیم میان دریای مازندران و دریای سیاه نوشته‌اند شباهت زیادی دارد و بنابراین می‌توان پذیرفت که دولت هخامنشی یک واحد سیاسی غول‌آسای یکجانشین و شهرمدار بود که در میانه‌ی هاله‌ای از قبایل ایرانی کوچ‌گرد – و در دوردست‌ترِ جنوب شرقی، هندوایرانی – پدید آمده بود.

[1] Gorakhpur
[2] Manusmriti
[3] Lichchavis

تاریخ هند شمالی با بر تخت نشستن شاهی به نام بیم‌بیسارَه (बिम्भिसार) (۴۹۱–۵۵۸ پ.م.) شروع می‌شود. این مرد رئیس قبیله‌ی ماگادا بود و بنابراین فرمان‌روای این اردوگاه محسوب می‌شد. او به خاندان هاریانکا[1] تعلق داشت و هم‌زمان با بودا، مهاویره و کوروش می‌زیست. دوربردترین تخمین‌ها زمان آغاز حکومتش بر ماگادا را به ۵۴۳ پ.م. مربوط می‌دانند، و این در حالی است که از پانزده سالگی به حکومت رسیده باشد. او با دختر مهاکوسالا – زنی به نام کوسالا دِوی[2] – که رهبری اردوگاه کوسالا را بر عهده داشت ازدواج کرد و به این ترتیب، میان این دو اردو صلح برقرار کرد. بعد هم با شکست دادن برهماداتّه[3] اردوگاه آنگا را تسخیر کرد و حکومت آن‌جا را به پسر جاه‌طلبش اجاتَه‌شَترو[4] سپرد که از کوسالادوی زاده شده بود. زنِ دوم او چِلّانا[5] نام داشت و ملکه‌ی قبیله‌ی نیرومند ویچّهالی بود. چِلّانا پس از پدرش چِتاکا[6] به قدرت رسیده بود و ملکه‌ی شهر لیچهاوی در منطقه‌ی وایشالی محسوب می‌شد. این چتاکا برادرزاده‌ای داشت به نام وَردْهَمَنَه[7] یعنی برزمند و افزاینده. این مرد همان پیامبری است که معمولاً مهاویره خوانده می‌شود. بیم‌بیساره، طبق روایت‌های بودایی و جاینی، با مهاویره و بودا دیدار کرده و شاگرد هر دو محسوب می‌شده است. هر چند این گزارشی افسانه‌آمیز است، چون مهاویره تازه در سال‌های آخر دوران او شهرتی یافت و بودا هنوز در دوران وی کار تبلیغ خود را شروع نکرده بود.

[1] Haryanka
[2] Kosala-devī
[3] Brahmadatta
[4] Ajatasatru
[5] Chellana
[6] Chetaka
[7] Vardhamana

بیم‌بیساره در نهایت با شورش پسر و ولیعهدش، اَجاتَه‌شترو، روبه‌رو و به سال ٤٩١ پ.م. در زندان از گرسنگی کشته شد. اجاته‌شترو (अजातशत्रु) شاه بعدی از این خاندان بود که از ٤٩١ تا ٤٦١ پ.م. بر ماگادا حکومت کرد. در سوترای نیلوفر می‌خوانیم که او هنگامی که بودا موعظه می‌کرد حضور داشته است. این شاه از دین بودا حمایت کرد و توسعه‌ی انجمن‌های بودایی ابتدا در قلمرو او انجام پذیرفت.

آجاته‌شَترو پادشاهی مقتدر بود که بر سر قلمرو کاسی – که جهیزیه‌ی مادرش بود – با شاه کوسالا، پراسنجی، جنگید و او را شکست داد. پراسنجیت دایی او بود و بنابراین مورد بخشش قرار گرفت. اجاته‌شترو با دختر او ازدواج کرد و قلمرویش را با ماگادا ادغام کرد. او پایتختی را به نام گیریوْراجا را در نزدیکی پَتنَه‌ی بعدی تأسیس کرد. این شهر همان است که بعدها به پاتالی پوترا تبدیل شد و به مرتبه‌ی یکی از بزرگ‌ترین شهرهای هند برکشیده شد. مرکز دینی جاین‌ها در این شهر قرار داشت و نخستین شورای تدوین و گردآوری آثار بودا نیز در همین جا منعقد شد.

آجاته‌شترو به اردوگاه واجّی تاخت و پایتخت این قلمرو یعنی وایشالی را فتح کرد و آن‌جا را به همراه ٣٦ جمهوری کوچکِ گرداگرد ماگادا به قلمرو خود منضم ساخت. به این ترتیب، در حدود زمان داریوش و تقریباً همان زمانی که نام هند در فهرست استان‌های هخامنشی پدیدار می‌شود، می‌بینیم که اردوگاه ماگادا در شمال هند به تدریج قلمروهای همسایه را فرو می‌بلعد و به دولتی ابتدایی تبدیل می‌شود. شواهد جسته و گریخته‌ای در دست است که نشان می‌دهد اجاته‌شترو سخت زیر نفوذ فرهنگ ایرانی قرار داشته است. سبکی که او برای تبلیغ در سرزمین‌های همسایه و بعد فتح‌شان در پیش گرفت سخت به سیاست هخامنشیان شباهت دارد و سازماندهی ارتش و دیوان‌سالاری‌ای که قاعدتاً در دولت او وجود داشته و در قلمروهای قبیله‌ای همسایه‌اش وجود نداشته، به امتدادی از دیوان‌سالاری هخامنشیان می‌ماند. از نظر زمانی می‌بینیم که هم‌زمان با دوران او نام گنداره و هند در فهرست استان‌های

هخامنشی پدیدار می‌شود و عناصری مانند نویسایی، دینِ سازمان‌یافته‌ی بودایی و تمرکز قدرت سیاسی در قالب یک پادشاهی، همه به وام‌گیری‌ای از قلمروهای غربی و شمالی می‌مانند که فرهنگ هخامنشی در آن‌جا رواج داشته است.



جایگاه دولت ماگادا در بیشینه‌ی توسعه‌اش در زمان هخامنشی

گذشته از این، نیرومندترین سلاحی که توسط او برای نبرد با جمهوری لیچهاوی مورد استفاده قرار گرفت، گردونه‌ی داس‌دار بود که عبارت بود از گردونه‌ای جنگی که تیغه‌ی تیز داس‌مانندی بر محور چرخ آن کار گذاشته شده بود. کسنوفانس نوشته که این گردونه در اصل اختراع پارسیان بوده و قدمتش به دوران کوروش بازمی‌گشته، هر چند برخی از تاریخ‌نویسان غیاب این اسلحه در نبردهای ایران و یونان را نشانه‌ی متأخرتر بودنِ ابداع این جنگ‌افزار دانسته‌اند.[1] سخنی که مستدل نمی‌نماید، چون گردونه اصولاً برای نبرد در سرزمین کوهستانی یونان مناسب نیست و

[1] Nefiodkin, 2004:369–371.

گذشته از گردونه‌ی داس‌دار، به حضور صف گردونه‌رانان یا فیل هم در سپاه خشایارشا اشاره نشده و از این حرف‌ها نمی‌توان نتیجه گرفت که پارس‌ها گردونه را نمی‌شناخته‌اند و فیل در آن هنگام هنوز تکامل نیافته بوده! پارس‌ها گردونه‌ی جنگی را از ابتدای کار در زرادخانه‌ی خود داشته‌اند و کوروش هم در نبردهایش بارها از آن استفاده کرده است. کاربرد این سلاح در جنگ‌ها هم‌چنان تا آخر عصر هخامنشی باقی ماند و هم در نبرد کوناکسا و هم در نبرد گوگامل در صف مهاجمان مقدونی و یونانی وحشت می‌آفرید. بنابراین قدرت یافتن ارجه‌شترو با مجموعه‌ای از وام‌گیری‌ها و سازمان‌یافتگی‌های اجتماعی، فرهنگی و نظامی همراه بود که آن را به دنباله‌ای از تمدن هخامنشی شبیه می‌سازد. تاریخ‌نویسان معمولاً محافظه‌کارانه قلمرو استان هخامنشی هند را به پنجاب محدود می‌دانند و قلمرو ماگادا را از آن خارج می‌دانند. خواه دامنه‌ی سیطره‌ی اجاته‌شترو را به عنوان بخشی از استان هند – و شاید بدنه‌ی اصلی این استان – در نظر بگیریم و خواه آن را همسایه‌ی آن بدانیم، در هر حال این نکته به جای خود باقی است که از نظر فرهنگی، اجتماعی و دینی این قلمرو دنباله‌ای از نظم هخامنشی محسوب می‌شده است.

۳. در دوران تأسیس پادشاهی ماگادا دو شخصیت دینی مهم در این قلمرو ظهور کردند که دین‌شان هنوز هم زنده است. یکی از ایشان با نام مهاویره شهرت دارد و مؤسس دین جاین است. دیگری گوتمه سیدارتا است که دین بودا را بنیان نهاده است.

مهاویره (महावीर) در زبان سانسکریت و آروگان (அருகன்) در تامیلی لقب مردی به نام وَردْهَمَنَه (वर्धमान) است که طبق روایت‌های سنتی دین جاین در فاصله‌ی ۵۹۹ تا ۵۲۷ پ.م. در شمال هند می‌زیست. تاریخ‌گذاری‌های جدیدتر

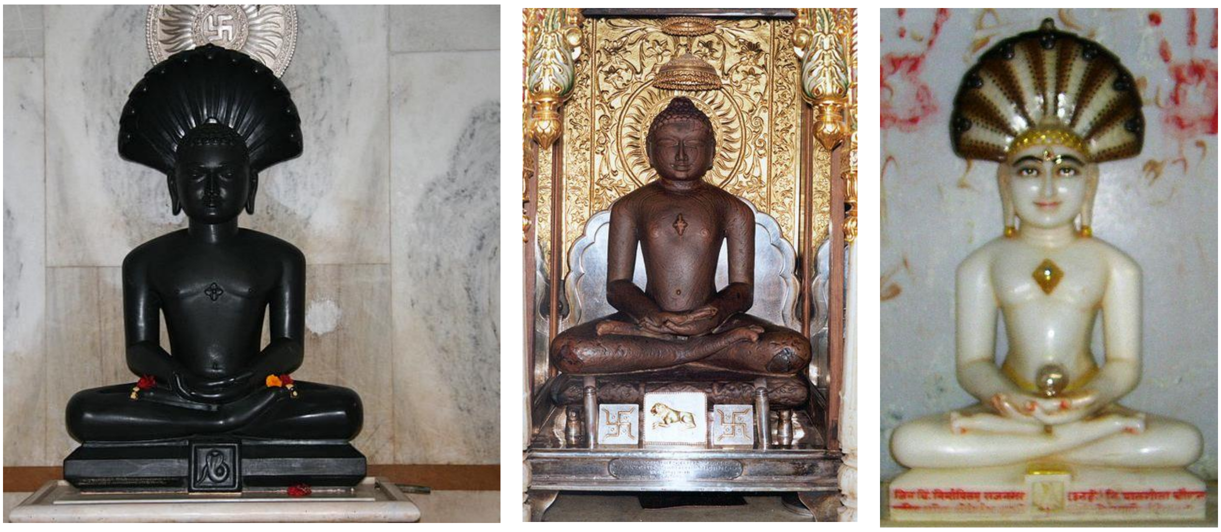
این سنت را نادرست می‌داند و زمان راستینِ زندگی وی را در فاصله‌ی ۵٤۹ تا ٤۷۷ پ.م. قرار می‌دهد.[1] بنابراین او را باید هم‌دوره‌ی کمبوجیه، داریوش و خشایارشا دانست.

زادگاه او کونداله‌گراما است که در منطقه‌ی وایشالی استان بیهار قرار دارد. طبق اساطیر هندی او در هنگام نوروز در کاخی سلطنتی زاده شد و حاصل وصلت شاهی به نام سیدارتا با بانویی به نام تریشالا[2] بود. زادروز او، که همان نوروز ایرانی است، در سراسر جهان توسط جاین‌ها جشن گرفته می‌شود و بزرگ‌ترین مراسم دینی ایشان محسوب می‌شود. طبق روایت‌های اساطیری زایش او با نشانه‌های فرخنده‌ی فراوانی همراه بود که سخت به روایت‌های مربوط به زاده شدن زرتشت شباهت دارد. مهاویره برای سی سال در دربار پدرش زیست و بعد تمام اموالش را به فقیران بخشید و راه زهد و ریاضت را در پیش گرفت. او دوازده سال در جنگل‌ها ریاضت کشید و به دلیل همین شجاعت و بردباری‌اش لقب مهاویره یا قهرمان را به دست آورد. نتیجه‌ی این دوران ریاضت آن بود که به مقام اَرهات – یعنی راهبر معنوی – دست یافت.

مهاویره دیدگاهی بدبینانه و زاهدانه را در مورد زندگی تبلیغ می‌کرد. همواره پابرهنه راه می‌رفت و از پوشیدن لباس خودداری می‌کرد و امروز هم یک شاخه‌ی بزرگ از پیروانش هم‌چنان چنین می‌کنند. مهاویره به مناطق مختلف سفر کرد و دین خویش را تبلیغ نمود؛ دینی که به شکل شگفت‌انگیزی به یک فلسفه‌ی شکاکانه‌ی ضد دین شباهت دارد. دستگاه نظری او هشت اصل موضوعه را در بر می‌گیرد که سه تای‌شان مابعدالطبیعی و پنج تای دیگر اخلاقی هستند. این دستگاه به شکل شگفت‌انگیزی به رونوشتی از دیدگاه گاهانی شباهت دارد.

---

[1] Crim, 1989: 451.
[2] Trishala



تندیس مهاویره (بالا راست)، و دو تندیس از پارس‌هوانات با کلاه ویژه‌اش

از دید ماهاویره تمام جانداران روحی دارند که در چرخه‌ی کارمه – یعنی زادمردِ تابعِ قانونی اخلاقی – اسیر است. روح موجودات از اتم‌هایی تشکیل یافته که با دو نیروی مهر یا کین – همتای اهورامزدا و اهریمن – به هم می‌پیوندند یا از هم جدا می‌شوند. مردمان و جانداران به دلیل توهمی که از کارمه برمی‌خیزد (دروغ)، زندگی مادی را مبنا می‌گیرند و به آن قانع می‌شوند. در حالی که جهانی فراتر از آن از جنس معنا نیز وجود دارد (گیتی در برابر مینو). این توهمِ بسنده بودنِ زندگی مادی به کوشش نافرجام برای دستیابی به خوشبختی و لذت منتهی می‌شود که از مجرای مالکیت و ابراز خشونت نسبت به هستی برآورده می‌شود (دیوِ دروغ و خشم). نتیجه‌ی این کوششِ مذبوحانه، کین و نفرت و خشم و آز است که از انباشت کارمه حاصل می‌آید.

راه رهایی از این خطا، دستیابی به ایمانِ درست (سَمیَک دَرْشَنَه)[۱]، دانشِ درست (سمیک‌گیانَه)[۲] و ارتباط درست (سمیک‌چَریترَه)[۳] است. عناصری که دقیقاً با سپنته‌آرمئیتی، وهومنه و ارته‌وهیشته در سنت اوستایی مترادف

---

[1] samyak-darshana
[2] samyak-gyana
[3] samyak-charitra'

هستند و پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک را نتیجه می‌دهند. حتا تأکید زرتشتی بر عدد پنج که در سنت دینی ودایی رایج نیست هم در دین جاین جایگاهی مرکزی دارد. هر پیرو جاین باید پنج سوگند بنیادین را به جا آورد که عبارتند از: پرهیز از خشونت (آهیمسا: अहिंसा)[۱]، راستی (سَتیَه)[۲]، دزدی نکردن (آستیَه)[۳]، پرهیزکاری از لذت (برَهماچَریَه)[۴] و چشم‌پوشی از مالکیت و وابستگی (آپَریگْراهَه)[۵]. دو اصل اول این مجموعه به رونوشتی از اصول تبلیغ‌شده در *گاهان* شباهت دارد. اما سه قاعده‌ی بعدی در ادبیات زرتشتی مورد تأکید نیستند و حتا با نگرش شادخوارانه‌ی ایرانی تضاد هم دارند. چنان که خواهیم دید، این اصول که بر طرد زندگی مادی و ریاضت‌جویی تأکید دارند، ویژه‌ی شرایط بومی هند هستند.

مهاویره معتقد بود که تنها با پذیرش اصل نسبیت (سیادْوادَه)[۶] و پیروی از فلسفه‌ی ضدمطلق‌گرایی (آنِکانْتوادَه)[۷] می‌توان این پنج اصل را رعایت کرد. در دیدگاه او زنان و مردان برابر هستند و می‌توانند به یکسان در راه کمال پیش بروند. مهاویره در ضمن کل نظام الاهیات سنتی هندو را رد می‌کرد و تمام خدایان باستانی را دروغین می‌دانست. این هم وجه شباهت مهم دیگرش با نگاه زرتشتی است. شیوه‌ی سازماندهی مؤمنان در دین جاین نیز به رونوشتی از ساختار سلسله‌مراتبیِ انجمن مغان شباهت دارد. مهاویره پیروانش را در دو رده‌ی هواداران و مبلغان گنجاند، و این

---

[1] Ahimsa
[2] Satya
[3] Asteya
[4] Brahmacharya
[5] Aparigraha
[6] Syādvāda
[7] Anekantvada

دقیقاً همان تمایزی است که در میان اشون (مردم عادی پیرو زرتشت) و اعضای انجمن مغان (شاگردان زرتشت و دین‌آوران) وجود داشته است و در *گاهان* به روشنی صورت‌بندی شده است. در دین جاین پیروان مرد را شْراوَک و پیروان زن را شراویکا می‌نامند و به همین ترتیب در رده‌ی مبلغان راهب (سَدهو) و راهبه (سَدهْوی) داریم. این نظام رهبانیت را «چَتوروید جاین سَنگْهْ» می‌نامند که یعنی «انجمنِ چهارتاییِ جاینی». ناگفته نماند که باز در این‌جا واژه‌ی سنگهَه وام‌واژه‌ای است که احتمالاً از زمینه‌ی زرتشتی وام‌گیری شده است. چون برای نخستین بار زرتشت بود که مغان را در انجمنی (به اوستایی: سَنَگْهَه)[1] جای داد و این کلیدواژه با این معنا در ادبیات دینی ودایی سابقه ندارد، هر چند همتای آن در معنای عامِ انجمن و گروه از دیرباز در زبان سانسکریت رواج داشته است.

شواهد زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد آیین جاین پیش از مهاویره هم وجود داشته است، اما گویا در آن هنگام دیدگاه بدبینانه و ریاضت‌جویانه‌ای بوده که در میان بومیان دراویدی هند رواج داشته و چه بسا که پیامد حاکمیت خشن آریایی‌های هندی بر ایشان بوده باشد. لقب جاین به معنای راهبر معنوی احتمالاً از همان زمان به یادگار مانده و سنت رسمی این دین مهاویره را بیست و چهارمین جاین می‌داند. با وجود این، مهاویره بود که این گرایش عزلت‌گرا و انزواجویانه را به یک دستگاه فلسفی و نظامی اجتماعی و آیینی دینی تبدیل کرد و چنان که به فشردگی اشاره کردم، تمام این عناصر نوآورانه و سازمان‌دهنده تبارنامه‌ای زرتشتی دارند.

جالب این که بیست و سومین جاین، یعنی کسی که استاد مهاویره محسوب می‌شود، پارسوَه (پارسی) نام دارد. او را در سنت جاینی با نام پارس‌هْوانات[2] (पार्श्वनाथ) می‌شناسند و او را بیست و سومین مبلغ حقیقت (تیرتْهَنکَر:

---

[1] Chaturvidh Jain Sangh

[2] Parshvanath

तीर्थंकर)[1] می‌دانند. طبق سنت جاینی، پارسوَه مرد جنگاوری از طبقه‌ی کشتریه بوده که میان سال‌های ۸۷۷ تا ۷۷۷ پ.م. می‌زیسته است،[2] هر چند این زمان و روایت‌هایی که در مورد وی وجود دارد – مثلاً این که ۲۵۰ سال قبل از مهاویره به نیروانا رسیده – افسانه‌آمیز می‌نماید.[3] دست‌کم این که شاگردش مهاویره به قرن پنجم و ششم پ.م. تعلق دارد و بنابراین او که یک نسل پیش از مهاویره می‌زیسته، باید هم‌دوران کوروش بوده باشد. طبق روایت‌های جاینی پارسوه فرزند شاه بنارس، اَشوَه‌سِنا، بود و در سی سالگی تاج‌وتخت را رها کرد و به زندگی ریاضت‌جویانه روی آورد. آشکار است که این داستان با توجه به زندگی‌نامه‌ی اساطیری مهاویره ساخته شده یا چه بسا که دومی رونوشتی از سرمشقی کهن‌تر بوده باشد که به همین پارسوه منسوب بوده است. پارسوه را در هنر هندی به شکل مردی نشان می‌دهند که به مراقبه نشسته یا با حالتی نمادین ایستاده است و کلاهی عجیب بر سر دارد که شاید بتوان آن را ترسیمی اغراق‌آمیز از کلاه تاج‌گونه‌ی پارسیان دانست. چنین کلاهی در سنت هنری هند نظیر ندارد و در بازنمایی مهاویره نیز به کار گرفته نشده است و تنها به همین پارسوه تعلق دارد.

٤. گوتَمَه سیدارتا، یا چنان که هندیان می‌گویند سیدارتا گوتمه[4] (सिद्धार्थ गौतम)، مردی بود که بعدها با لقبِ بودا (بیدارشده) شهرت یافت و دین بودایی را تأسیس کرد. در مورد زمان زاده شدن و مرگ او ابهام زیادی وجود دارد. بیشتر نویسندگان نیمه‌ی نخست قرن بیستم تمایل داشتند تا با تکیه بر سنت بودایی زمان زندگی او را ٥٦٣ تا

---

[1] Tirthankar
[2] Fisher, 1997: 115.
[3] Charpentier, 1922: 153
[4] Siddhārtha Gautama

۴۸۳ پ.م. بدانند.[۱] اما پژوهش‌های دو دهه‌ی اخیر نشان داده که زمان مرگش بین ۴۱۱ تا ۴۰۰ پ.م. بوده[۲] و بنابراین بین ۴۹۰–۴۸۰ پ.م. زاده شده است.[۳]

کتیبه‌ای که در اوریسا[۴] کشف شده نشان می‌دهد که بودا مطابق با روایت‌های باستانی در روستای کَپیلِه‌سوارا[۵] در نزدیکی بوبانِسوار[۶] زاده شده است. کتیبه‌های بازمانده از دوران آشوکا نیز همین نتیجه‌گیری را تأیید می‌کند.[۷] روستای یادشده امروز در کشور نپال و در نزدیکی مرز هند قرار دارد.

لقب باستانی سیدارتا – پیش از آن که بودا باب شود – ساکیامونی[۸] بوده است که «دانای قبیله‌ی ساکَیه» معنی می‌دهد. در منابع بودایی شرحی به نسبت مفصل در مورد ساکَیه یا شاکیه[۹] (शाक्य) وجود دارد. بر مبنای این متن‌ها درمی‌یابیم که ساکیه نام قبیله‌ای جنگاور و نیرومند بوده که در هزاره‌ی نخست پ.م. به شمال هند کوچ کرده است.[۱۰] بر اساس یک روایت، این نام به طبقه‌ی کشتریه (جنگاور) از قبیله‌ی بزرگ‌تر گوتَمَه‌گوترَه تعلق داشته است.[۱۱] بنابراین

[1] Cousins, 1996: 57–63.
[2] Dundas, 2001: 24.
[3] Narain, 2003.
[4] Orissa
[5] Kapileswara
[6] Bhubaneswar
[7] Warder, 2000: 45.
[8] Śākyamuni
[9] Śākya
[10] Raychaudhuri, 1972:169-170.
[11] Law, 1973: 245-256.

شاید در این‌جا با لقبی عام برای طایفه‌ای سروکار داشته باشیم که از بخش‌های شمالی به هند کوچیده بودند. قلمرو این قبیله از شمال به هیمالیا، از شرق به روهینی (کوبانای امروزین)، و راپتی در جنوب محدود می‌شده است.[۱]

مفصل‌ترین شرح‌ها در مورد این مردم را می‌توان در متن‌های بودایی *مَهاوَستو*[۲] (قرن دوم پ.م.) و *مَهاوَمسا*[۳] و *سومانگالاویلاسینی*[۴] یافت. در این متن‌ها اعضای طایفه‌ی سکیه با لقبِ آدیچّابَندوس[۵] مشخص شده‌اند[۶] که از دو بخشِ آدیچَه (خورشید، مهر) و بَندو (خویشاوند، هم‌خانوار، مترادف با بَندَک در پارسی باستان) تشکیل یافته است. بنابراین از دید متن‌های بودایی اعضای طایفه‌ی سَکیَه خویشاوند خورشید یا بنده‌ی خورشید بوده‌اند. در جای دیگری ایشان «نژاد خورشید» (آدیچّاس)[۷] نامیده شده‌اند.[۸] در کتاب *مَهاوَمسا* می‌بینیم که تبار قبیله‌ی سکیه به شاهی افسانه‌ای به نام ایکشْواکو[۹] یا اوکاکو[۱۰] می‌رسد؛[۱۱] نامی که به نام‌های سکاهای باستانی شباهتی دارد و در سانسکریت به معنای نیشکر است. این ایکشواکو پسر سرکرده‌ای به نام ویواسْوان بوده و دودمانی به نام سوریَه‌وَمسا[۱۲] (دودمان خورشیدی)

---

[1] Thapar, 1978: 117.
[2] Mahāvastu
[3] Mahāvaṃsa
[4] Sumaṅgalavilāsinī
[5] Adichchabandhus
[6] Law, 1973: 245-256.
[7] Ādichchas
[8] Buddhacarita of Aśvaghoṣa, I.1-2.
[9] Ikshvaku
[10] Okkaka
[11] Mahavamsa, II, 1-24.
[12] Sūryavaṁśa

را بنیان نهاده است.[1] مرکز قدرت این قبیله در شهری به نام کَپیلَه‌وَستو[2] بوده است و بودا هم در همین شهر به دنیا آمد و پدر و مادرش به خاندان ایکشواکو تعلق داشتند. نام پدرش سودودانَه[3] بود و مادرش مایا نامیده می‌شد.

نام سکیه و ویژگی‌هایی که به آنها نسبت داده شده، شباهت چشمگیری با سکاهای باستانی دارد. سکاها هم خدایان باستانی هند و ایرانی و به ویژه مهر را می‌پرستیدند و قبیله‌ای جنگاور و متحرک بودند که هیچ بعید نیست شاخه‌ای از آنها تا شمال شرقی هند پیش رفته باشد. پیوند میان سکیه و خورشید از سویی، و باورهای ایرانی‌ای که در آیین بودا به شکل پیش‌تنیده وجود دارد، این حدس را تقویت می‌کند که سَکیامونی، یا دانای قبیله‌ی سَکیا، از میراثی ایرانی برخوردار بوده باشد. ناگفته نماند که با پژوهش‌های انجام‌شده در دو دهه‌ی گذشته روشن شده که ارتباط جمعیت‌شناختی و فرهنگی میان قبایل هند و ایرانی در شمال هند از آنچه پیش‌تر پنداشته می‌شد بسیار متراکم‌تر و پیچیده‌تر بوده است. ردپای بسیاری از آیین‌ها و کلیدواژگان ایرانی در سنت‌های ودایی کشف شده است و هم‌ترازیِ بسیاری از ایزدان اوستایی و همتاهای هندی‌شان با کنکاش در متن‌های سانسکریت و اوستایی قابل اثبات هستند. بنابراین باید به این نکته توجه کرد که در هزاره‌ی نخست پ.م. هنوز سپهر تمدنی هندی و ایرانی از هم جدا نشده بودند و ما طیفی پیوسته از قبایل و جمعیت‌های متحرک را از بلخ تا هیمالیا داشته‌ایم که ترکیبی از آیین‌ها و جمعیت‌های هندی و ایرانی را با دو قطب ایرانی در «شمال – غرب» و هندی در «جنوب – شرق» دارا بوده‌اند.

---

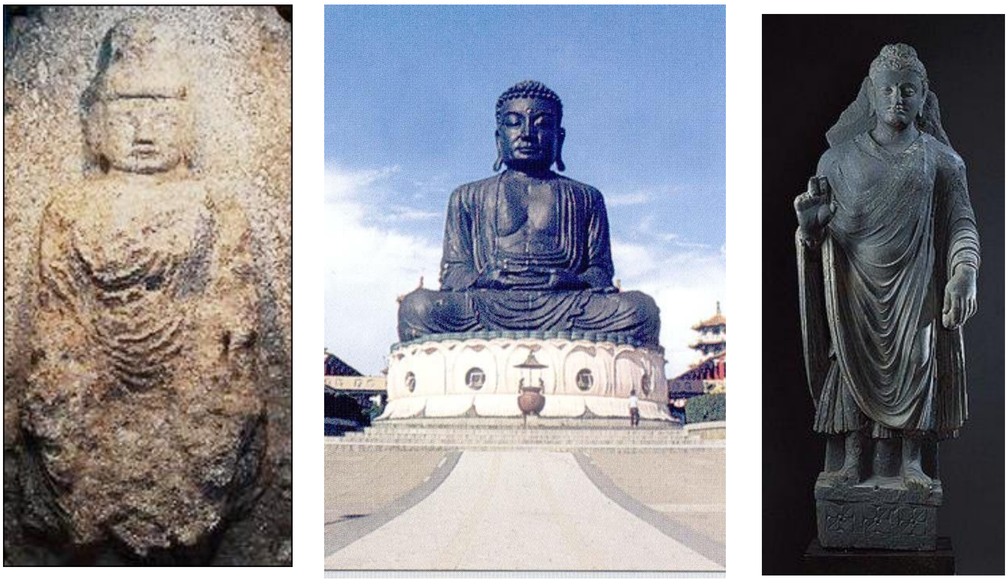
[1] Malalasekera, 2007: 461–462.
[2] Kapilavastu
[3] Suddhodana

ایرانی بودنِ تبار بودا را با توجه به توصیف‌هایی که از او باقی مانده نیز می‌توان تأیید کرد. می‌دانیم که به عنوان عضوی از طبقه‌ی ارتشتارِ طایفه‌ی سکیه، او می‌بایست در جوانی و پیش از ازدواج لیاقت خود را در هنرهای رزمی اثبات کرده باشد. روایت‌هایی در دست است که نشان می‌دهد بودا مردی بلندقامت و زیبارو با بدنی ورزیده و زورمند بوده است، طوری که پیش از ورودش به دنیای دین، یکی از شاهان محلی به او پیشنهاد کرده تا رهبری سپاهیانش را بر عهده بگیرد.[۱] هم‌چنین این گزارش را در دست داریم که رنگ چشمان او آبی بوده است.[۲]

با توجه به بافت تاریخی منطقه، باید این گزارش را که پدر بودا شاه بوده با تردید تلقی کرد. احتمالاً پدر او یکی از سرکرده‌های طایفه‌ای در میان سکیه‌ها بوده و به این دلیل بعدها بودا شخصیتی درباری و شاهانه قلمداد شده است. باید به این نکته دقت کرد که سنتِ «شاهزاده‌ی تارک دنیا» پنداشتن رهبران معنوی در هندِ دوران بودا رواجی بسیار داشته و بنابراین در مورد او نیز برساخته شده است. قبیله‌ی سکیه به تدریج در زمینه‌ی هندی پیرامون‌شان حل شدند. این ادغام در سپهر سیاسی در دوران زندگی بودا آغاز شده بود؛ چون ویدودابها، شاه کوسالا که تاج‌وتخت را از پدرش پاسِنادی به زور گرفته بود، به این منطقه حمله کرد و پس از کشتاری سخت آن‌جا را در قلمرو خود ادغام کرد.[۳] به این ترتیب، زادگاه گوتمه سیدارتا در زمان زندگی‌اش به بخشی از قلمرو اردوگاه کوسالا تبدیل شد.

---

[1] Walshe, 1995: 441-60.
[2] Epstein, 2003: 200.
[3] Raychaudhuri, 1972: 177-178.

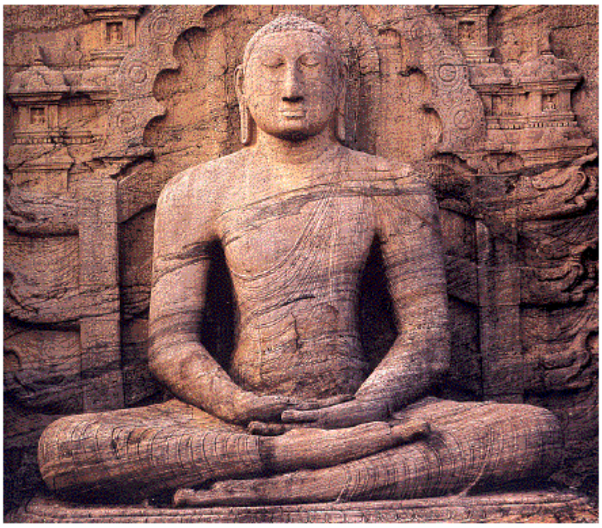


بازنمایی بودا در سنن فرهنگی گوناگون جهان باستان

طبق روایت‌های سنتی، سودودانه با دختری نجیب‌زاده از خاندان کولا ازدواج کرد و زنش مایا شبی در خواب دید که پیلی سپید با شش عاج بلند به پهلوی او وارد شده است. او همان شب بودا را بار گرفت و زمانی که ده ماه بعد برای تولد کودک در قلمرو پدرش به آن سو سفر می‌کرد، در روستایی به نام لومبینی در میان راه او را به دنیا آورد. مایا هفت روز پس از زاده شدن فرزندش درگذشت و سودودانه پسرِ نورسیده را سیدارتا نامید که به سانسکریت یعنی «کسی که به آنچه می‌خواهد می‌رسد». در زمان جشن تولد کودک، پیشگویی به نام آسیتا اعلام کرد که این نوزاد به شاهی بزرگ یا روحانی بزرگی تبدیل خواهد شد.[1] پدرش که مایل بود سیدارتا پادشاه شود، تمام مظاهر زندگی معنوی را از پیش چشم او دور کرد و ترتیبی داد که در قصرش از تمام لذت‌های زندگی بهره‌مند شود. بودا در ناز و نعمت زندگی کرد و در شانزده سالگی با زنی از خویشاوندانش به نام یاسودَرا[2] ازدواج کرد و کمی بعد صاحب پسری به نام

[1] Narada, 1992: 9–12.
[2] Yaśodharā

راهولَه[1] شد تا این که، روزی از قصرش خارج شد و با دیدن چهار صورت رنج (پیری، بیماری، ریاضت و مرگ) دریافت که زندگی راستین با آنچه تجربه کرده متفاوت است. پس، بودا راه تارکان دنیا را در پیش گرفت و شاگردی یک مرتاض جنگل‌نشین را برگزید.





بازنمایی بودا در سنن فرهنگی گوناگون جهان باستان

روایت‌های بودایی نشان می‌دهند که او تا سی سالگی و ترک زندگی درباری با دین عادی هندوان آشنایی نداشته است.[2] با توجه به این که خاندان او به رهبران قبیله‌ایِ سکیه تعلق داشته‌اند، بعید نیست که ناآگاهی او از دین هندوان ناشی از آن بوده باشد که کل این طایفه دینی متفاوت داشته باشند و این با حدس ما که آنها را با سکاها مربوط می‌داند، سازگار است. هم‌چنین زمان جنگل‌نشین شدن و ترک زندگی اشرافی‌اش کمابیش منطبق است با زمانی که

[1] Rahula
[2] Hamilton, 2000: 47.

شاه کوسالا قلمرو سکیه را فتح کرد و با خونریزی بسیار مقاومت مردمش را سرکوب نمود. به این ترتیب، اگر بخواهیم خوانشی تاریخی از ماجرای بودا به دست دهیم، می‌توانیم حدس بزنیم که او یکی از اعضای طبقه‌ی جنگاوران (کشتریه) بوده که به خاندان سرکرده‌های طایفه‌ی سکیه پیوستگی داشته و بعد از نابودی طبقه‌ی نظامی این قبیله و ادغام شدنش در اردوگاه کوسالا، ترک دنیا و زیستن در جنگل را برگزیده است.

سیدارتا در زمان جنگل‌نشینی‌اش شاگرد مرتاضی به نام آلارا کامالا شد و از سرمشق او برای غلبه بر امیال پیروی کرد. اما دریافت که با این روش به جایی نمی‌رسد، پس از ریاضت کناره گرفت و وقتی که پس از خوردن کاسه‌ای شیربرنج زیر درخت انجیری آسوده بود، به شهودی تأثیرگذار دست یافت و به روشن‌شدگی رسید. بودا در این هنگام ۳۵ سال داشت. او ٤٥ سالِ باقی مانده از عمرش را صرف سفرهایی طولانی کرد و مبانی دین بودایی را برای شاگردانی که به تدریج گرداگردش جمع می‌شدند، بیان کرد. مردم او را سکیامونی بودا می‌نامیدند، یعنی «دانای طایفه‌ی سکیا که بیدار شده است».

بودا به همراه پنج شاگرد مهمش به بنارس رفت و در جایی به نام بوستان آهوان تعالیم پایه‌ی دین خویش را برای آنها بیان کرد و به این ترتیب، نخستین انجمن شاگردان بودا (سَنگهَه) تأسیس شد. بودایی‌ها معتقدند او با این کار چرخِ دَرمَه را به حرکت در آورده و راه را برای برانداختن رنج از گیتی هموار ساخته است. این پنج شاگرد به مقام راهبری معنوی (اَرهات) دست یافتند و تا کمی بعد پنجاه و پنج تنِ دیگر را به این دین گرواندند. آن‌گاه سه برادر

از خاندان کاساپا[1] به بودا گرویدند و به ترتیب دویست، سیصد و پانصد تن را تعلیم دادند. به این ترتیب، شمار اعضای سنگهه به هزار تن بالغ شد.

شاگردان بودا مانند خود او به گوشه و کنار سفر می‌کردند و پیام او را منتشر می‌کردند. ایشان هشت ماه از سال را در سفر بودند و در فصلِ پربارانِ واسانا[2] که سفر کردن دشوار بود، به بوستان‌ها و باغ‌های عمومی در شهرها می‌رفتند و در آن‌جا می‌ماندند تا رهگذران را به دین خود دعوت کنند. همین گروه‌های بوداییانِ مستقر در بوستان‌های عمومی بودند که نخستین صومعه‌ها و معابد بودایی را پدید آوردند و به این ترتیب، نهادی اجتماعی و شهری پدید آمد که در فصل پرباران پناهگاه بوداییان محسوب می‌شد. نخستین واسانا در شهر بنارس سپری شد و این همان وقتی بود که بودا و پنج شاگردش نخستین انجمن را تأسیس کردند. در سال بعد بودا به راجاگاها، پایتخت ماگادا، رفت تا شاه بیم‌بیساره را به دین خود دعوت کند. برادرزاده‌ی بودا، دِوَه‌داتا (= دیوداد!)، نیز در میان شاگردانش بود. اما او مردی جاه‌طلب بود که سودای رهبری انجمن بوداییان را در سر می‌پخت و وقتی دید از رسیدن به مقام ارهت بازمانده، سه بار کوشید تا بودا را به قتل برساند. چنین می‌نماید که روایت‌های مربوط به این ماجرا به درگیری میان شاگردان نزدیک بودا و پسرعموی او مربوط باشد که هر یک مدعی جانشینی استادشان بودند. رابطه‌ی بودا و پسرعمویش به شکلی شگفت به واژگونه‌ی ارتباط زرتشت و پسرعمویش مدیوماه شباهت دارد که پس از او رهبری سنگهه (انجمن مغان) را بر عهده گرفت. چنین می‌نماید که در انجمن بوداییان نیز سابقه و خاطره‌ای از این سنتِ جانشینی پسرعموی پیامبر

---

[1] Kassapa
[2] vassana

به جای وی وجود داشته، اما بر خلاف شکل باستانی و موفقِ زرتشتی‌اش، با رقابت و درگیری میان مدعیان روبه‌رو شده و در نهایت به طرد پسرعموی پیامبر انجامیده است.

بودا، پس از غلبه بر تمام این مشکلات، در سن هشتاد سالگی در حالی از جهان رفت که شمار بوداییان به چند هزار تن می‌رسید و هم نظام اجتماعی منظم و کارآمدی داشتند و هم پیچیده‌ترین دستگاه نظری در شبه‌قاره‌ی هند را تبلیغ می‌کردند. راداکریشنان بر این باور بود که بودا تا پایان کار یک هندوی معتقد باقی ماند و آیینش واکنشی بر ضد دین هندو محسوب نمی‌شد، در حالی که رابیندرانات تاگور موضع بودا را با خاستگاه طبقاتی‌اش تحلیل می‌کرد. از دید وی، بودا مانند مهاویره در طبقه‌ی کشتریه (ارتشتاران) ظاهر شد و واکنشی مخالفت‌آمیز بود به دین مرسوم هندو که توسط طبقه‌ی برهمن‌ها مدیریت می‌شد. پانده نیز معتقد است آیین بودا و جاین به دلیل زهدگرایی و اهمیتی که برای ریاضت کشیدن قایل هستند به دنیای پیشاودایی تعلق دارند و بازمانده‌های دین کهن بومیان هند را در شکل پیشاآریایی‌اش در خود حمل می‌کنند.

از نظر معنایی باید به این نکته توجه کرد که آیین‌هایی مانند آنچه بودا و مهاویره تبلیغ می‌کردند، نخستین انشعاب بزرگ در دین‌های هندی قلمداد می‌شود. ادیان هندی به دو گروه بزرگ اَستیکَه و ناستیکَه تقسیم می‌شوند. گروه نخست به درستی و الاهی بودنِ متن‌های ودایی ایمان دارند، اما گروه دوم در این مورد موضعی شکاکانه اختیار می‌کنند. ادیان اصلی گروه دوم عبارت‌اند از: دین بودا، جاین و آیین چارواکه. بنابراین باید بودا و جاین را به راستی هم‌چون انقلابی در درون زمینه‌ی دینِ هندی کهن در نظر گرفت؛ درست شبیه به انقلابی که زرتشت شش قرن پیش در زمینه‌ی دین باستانی ایرانی به انجام رسانده بود.

در زمان بودا ساختار سیاسی هند به دو قالب عمومی تقسیم می‌شد. از یک طرف پادشاهی‌هایی مقتدر را داریم که سلسله‌مراتب استوار و لایه‌لایه‌ای از کشتریه‌ها و برهمنان آن را راهبری می‌کنند، و از سوی دیگر جمهوری‌ها یا الیگارشی‌هایی در گوشه و کنار دیده می‌شوند که از زوال و تجزیه‌ی پادشاهی‌های باستانی پدید آمده‌اند. این نکته تأمل‌برانگیز است که دین بودا و جاین در زمینه‌ی جمهوری‌ها ظاهر شدند و در همین بستر گسترش یافتند.

آیینی که بودا به شاگردانش تعلیم می‌داد، بیش از آن که دین باشد نوعی دستگاه فلسفی بود. بودا، مانند مهاویره، وجود خدایان و موجودات فراطبیعی را رد می‌کرد و در بیشتر موارد ترجیح می‌داد در موردشان سکوت کند. او دستگاه نظری دقیق و ریاضی‌گونه‌ای را پیشنهاد می‌کرد که از نظر ساختار و دقت در پیکربندی مفاهیم تنها با آیین زرتشت قابل مقایسه است. محتوای اصلی سخن او در واقع همان بود که در دین زرتشت تعلیم داده می‌شد: محور بودنِ ماهیت انسان، اراده‌گرایی و تأکید بر انتخاب‌های شخصی که سرنوشت فرد را تعیین می‌کنند، چیرگی قانونی طبیعی و فراگیر که بازتاب بدی و نیکی را به خودِ فرد بازمی‌گرداند، باور به تمایز میان گیتی و مینو، اعتقاد به اهمیت عقلانیت و خرد در دستیابی به راهِ رستگاری، و استفاده از تعبیرها و استعاره‌هایی مانند بیدار شدن، درمان کردن، و از همه مهم‌تر کلیدی بودنِ مفهوم مهر و عشق همگی در آیین‌های هندی آن دوران بی‌نظیرند و تنها در دین زرتشت سابقه دارند. این موارد را باید در کنار این حقیقت دید که الگوی سازماندهی انجمن بوداییان و حتا نام‌های آن درست مانند نظام تبلیغ زرتشتی است.

اگر زمان‌بندی ظهور دین بودا و مهاویره را هم به این معادله بیفزاییم، به نتیجه‌ای چشمگیر دست می‌یابیم. مهاویره که نخستین پیامبر از این مبلغان هندیِ عصر هخامنشی است، به احتمال زیاد در میان سال‌های ٥٤٩ تا ٤٧٧ پ.م. می‌زیسته است. به این ترتیب، حدود سی سالگی‌اش که با ترک خانه و سرگردانی در جنگل همراه است، دقیقاً

مصادف می‌شود با زمان جنگ‌های بزرگ ابتدای دوران داریوش اول (۵۲۲/۱ پ.م.). او زمانی به پختگی فکری رسیده که داریوش بازسازی دین زرتشتی و ادغام نمادهای مهرپرستانه در زمینه‌ی دین زرتشتی را پیش می‌برده است و زمان اوج فعالیت‌هایش با دورانی که خشایارشا آیین‌های بدوی را محدود می‌ساخته، هم‌زمان است. در تمام این دوران سرزمین‌هایی که درست در همسایگی محل زندگی او قرار داشته‌اند – یعنی استان گنداره و هندِ هخامنشی – با شبکه‌ای از جاده‌ها و کاروان‌سراها و روابط تجاری و فرهنگی به بدنه‌ی دولت هخامنشی متصل بوده است. بنابراین بعید است ظهور دیدگاهی چنین نوآورانه و متضاد با زمینه‌ی دینی چندخدایی هندو، درست در این دوره‌ی زمانی تصادفی بوده باشد.

این قضیه در مورد بودا نیز صادق است. او بین سال‌های ۴۹۰ تا ۴۸۰ پ.م. زاده شده است؛ یعنی، در همان زمانی به حدود سی سالگی رسید و تارک دنیا شد که در ایران‌زمین اردشیر نخست اصلاحات دینی چشمگیرش را آغاز کرده بود. زمان روشن‌شدگی او (احتمالاً ۴۴۵ پ.م.) دقیقاً مصادف است با زمانی که اردشیر یکم نحمیا را به اورشلیم گسیل می‌کند و احتمالاً مدتی پیش از این تاریخ است که مرحله‌ای از کار تدوین *اوستا* پایان یافته است.

ظهور بودا و مهاویره با نخستین و دومین موج از نوآوری دینی و مدیریت نظام اعتقادی در قلمرو هخامنشی هم‌زمان است. هر دو این پیامبران در حاشیه‌ی شاهنشاهی و در همسایگی استان‌های تابع هخامنشیان زاده شدند و فعالیت کردند و محتوای سخن هر دو و شیوه‌ی سازماندهی پیروان‌شان هم کاملاً به الگوی زرتشتی شباهت داشته است. هر دو ایشان مانند زرتشت دستگاهی فلسفی و عقلانی را برای توضیح جهان پیشنهاد می‌کردند: یک نظام انضباطی استوار و محکم اخلاقی را با قالبی فردمدارانه به پیروان‌شان پیشنهاد می‌کردند، و خدایان باستانی هند و ایرانی را دروغین می‌پنداشتند. تمام این عناصر هم تباری زرتشتی دارند. از این رو، دور از ذهن نیست اگر حدس بزنیم که هم مهاویره

و هم بودا در زمینه‌ای متأثر از رخدادهای فرهنگی ایران‌زمین می‌زیسته‌اند و با بهره‌گیری از سرمشق دین زرتشتیِ بازسازی‌شده آیین‌های خود را صورت‌بندی کرده‌اند. این که شاخه‌ی گسترده‌تر از این جنبش دینی هندیان، یعنی آیین بودا، در نهایت در قلمرو ایران‌زمین پایگاهی در خور یافت و از پیشروی در جهت جنوب بازماند و در میان خودِ هندیان چندان محبوبیتی نیافت، شاید نشانه‌ی این حقیقت باشد که اصولاً سرمشق نظری آن با حال و هوای سرزمین هند و زیرساخت‌های فرهنگی و دینی رایج در آن سازگار نبوده است.

گفتار نهم: حاشیه‌نشینی و طرد لذت

۱. به فهرست رخدادهای دینی مهمِ عصر هخامنشی، می‌توان بندهای دیگری نیز افزود. در همین دوران بود که افلاطون و ارسطو مکتب فلسفی خود را در آتن تأسیس کردند و دستگاه فلسفی را هم‌چون جانشینی اسطوره‌زدوده برای دین پیشنهاد کردند. در همین عصر بود که پیشینیان ایشان – پوتاگوراس، امپدوکلس و سوفیست‌ها – هم‌چون سخنگویی برای عقاید ایرانی در زمینه‌ی یونانی‌زبان عمل کردند. به همان ترتیب که امپدوکلس و پوتاگوراس شیفته‌ی سویه‌های جادوگرانه و عددمدارِ باورهای ایرانی بودند، افلاطون و ارسطو و سوفیست‌ها جنبه‌ی کلامی و زبان‌مدارِ آن را برگرفتند و دستگاه استدلال و فلسفیدن‌اش را به سپهر فرهنگ یونان منتقل نمودند.[۱]

با جمع بستن تمام این داده‌ها به این نتیجه می‌رسیم که در کل تاریخ دینِ جهان، عصر هخامنشی زاینده‌ترین، بارورترین و مؤثرترین دوران محسوب می‌شود. آن باورها و آیین‌هایی که در این دورانِ دو و نیم قرنی پدیدار گشت و صورت‌بندی شد، تا دو و نیم هزاره بعد تمام دستگاه‌های نظری پدیدآمده در قلمرو میانی را تحت تأثیر قرار داد و چنان بر تاریخ کل جهان تأثیر داشت که هیچ دوران دیگری را حتا نزدیک بدان نمی‌توان دانست.

در این دوران دو رده از آیین‌ها و باورها تکامل یافتند. آنچه در نگاه نخست جلب نظر می‌کند، دین‌هایی است که در درون ایران‌زمین و در سرزمین‌های مرکزی شاهنشاهی تکامل یافتند. این دین‌ها زیر تأثیر مستقیم سیاست شاهان شکل می‌گرفتند، توسط دربار پشتیبانی می‌شدند، با سیاستی فراگیر و دیرپا سازماندهی و مدیریت می‌شدند و معمولاً ارجاع‌هایی صریح یا غیرمستقیم به این روند را در منابع مقدس خود حفظ کرده‌اند. دین‌های اصلی‌ای که در این دوران

---

[1] در کتاب *معجزه‌ی اسطوره‌ی یونانی* شرح کاملی در مورد سیر تکامل این مکتب‌ها و آیین‌های یونانی به دست داده‌ام و در این‌جا از آن چشم‌پوشی می‌کنم.

به این شکل صورت‌بندی شدند عبارت‌اند از: دین زرتشت و دین مهر که در ترکیب با هم سرمشق مذهبی مسلط این دوران را برساختند، و دین یهود و کیش آناهیتا که بر اساس الگوی دین زرتشتی– مهری از نو آفریده شدند.

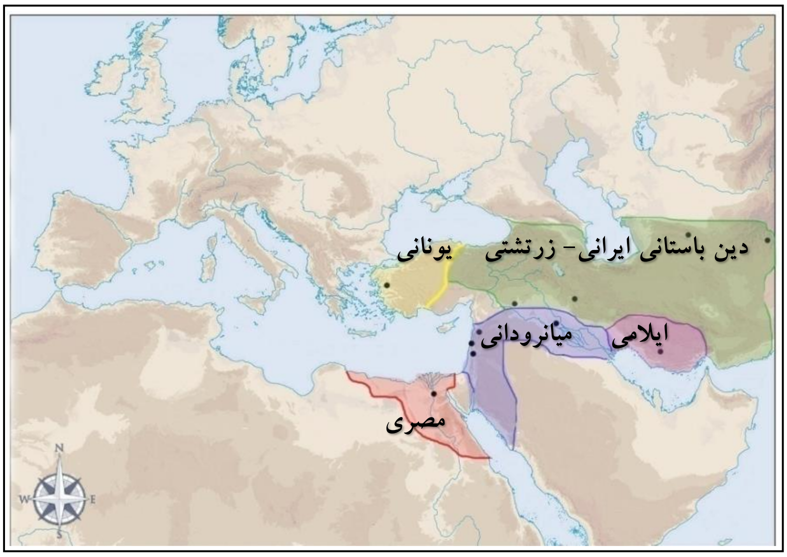
تمام این ادیان توسط پارسیان یا کارگزاران پارسیان صورت‌بندی می‌شدند، با حکم و فرمان مستقیم شاهنشاه مدون می‌گشتند، و به شیوه‌ای روادارانه مورد حمایت دیوان‌سالاران پارسی قرار می‌گرفتند. تمام این ادیان در سنت‌های پیشینِ اقوام باستانی ریشه داشتند. زرتشتیان سرمشق خود را از پیامبری برگرفته بودند که در عصر هخامنشی شش قرن از عمرش می‌گذشت و زبانِ اوستاییِ دینی‌اش در حال انقراض بود. یهودیان سنت دینی خود را به موسی می‌رساندند که در همان هنگام پنج قرن از دورانش می‌گذشت و احتمالاً در ابتدای کار از کاهنان آیین یکتاپرستانه‌ی آتون مصری بوده است. آیین مهر و ناهید هم در متونی پیچیده مانند یشت‌ها ریشه داشتند که از قدمتی همتای زرتشت برخوردار بودند.

تمام این ادیان در شکل قبلی‌شان یا در شکل متأخرشان چند عنصر پایه را در خود حفظ کرده بودند: نخست آن که کمابیش یکتاپرست بودند. یعنی در همه‌شان یک خدای یگانه – اهورامزدا، مهر، یهوه یا آناهیتا – برتر از سایر موجودات دانسته می‌شد و حق انحصاری آفرینش و تعیین سرنوشت مردمان را در اختیار داشت؛ دوم آن که همه‌ی این ادیان دارای یک هسته‌ی فلسفی یکسان بودند که بر تمایز گیتی و مینو، تک‌قطبی بودنِ تقدس، توضیح وجود شر به کمک شیطان، و تأکید بر اراده‌ی انسانی تشکیل یافته بود؛ سوم آن که همه‌ی این ادیان ماهیتی اخلاقی داشتند – یعنی، خدایی یکسره نیک را پرستش می‌کردند که آدمیان باید به عنوان خدمتگزاران یا همکارانش اخلاقی هم‌چون وی را در خود احداث کنند؛ چهارم آن که تمام این ادیان شادخوار و دنیادار بودند، لذت و شادکامی در همه‌شان بزرگ داشته می‌شد و رنج و مرگ و تباهی امری شیطانی قلمداد می‌گشت.

علاوه بر این ادیان یادشده در کل خصلتی روادار و نرم‌خو داشتند و در پی تبلیغ به ضرب شمشیر نبودند. تنها درگیری‌های دینی که در این دوران می‌بینیم به کشمکش یهودیان با سامری‌ها و مصری‌ها مربوط می‌شود که مواردی موضعی و جزئی است و با فتنه‌های برخاسته از مسیحیتِ تنگ‌نظر در دوران‌های بعدی هیچ شباهتی ندارد.

در کنار این ادیان مرکزی، رده‌ای دیگر از مکتب‌ها و ادیان را می‌بینیم که در حاشیه‌ی دولت هخامنشی پدید می‌آیند. این‌ها ادیان و آیین‌هایی هستند که در دولت‌شهرها و یا دولت‌های کوچکِ خارج از حریم نظم پارسی ظاهر می‌شوند. در تمام موارد تأثیر فراگیر و بنیادینِ فرهنگ ایرانی و اصول فلسفیِ یادشده نمایان است، اما پیکربندی این ادیان و آیین‌ها بدون راهبری و مدیریت دربار هخامنشی انجام می‌گیرد، و سیر تکامل‌شان فارغ از دخالت مستمر نهادهای سیاسی ادامه می‌یابد. این ادیان مکتب فلسفی افلاطون – ارسطو، مکتب عرفانی پوتاگوراس– امپدوکلس، و دین جاینی و بودایی را در بر می‌گیرند.

ادیان پدیدآمده در حاشیه نیز با هم شباهت‌هایی دارند. در تمام موارد با یک پیامبر یا مؤسسِ منفرد و شناخته‌شده روبه‌رو هستیم: مهاویره، بودا، پوتاگوراس، افلاطون، ارسطو و دیگران. تقریباً در تمام موارد آن پیامبر نماینده‌ی نظمی قدیمی بوده و به دلایل سیاسی از موقعیت خود محروم شده و به جایگاهی بسیار فروپایه پرتاب شده است. افلاطون به خاندان شاهان قدیم آتیک تعلق داشت و بودا از اشراف طایفه‌ی سکیه بود. در مورد مهاویره هم می‌دانیم که برادرزاده‌ی شاه یکی از قلمروهای شانزده‌گانه بوده است. تمام این افراد به دلیل تحولات سیاسی و نابودی نظم اجتماعی‌ای که در آن پرورده شده بودند، به موقعیتی ناخوشایند و فرودست تبعید شدند. همه‌شان در سنین میان‌سالی – بین سی تا چهل سالگی – با این تجربه روبه‌رو شدند و همه‌شان دیدگاهی بدبینانه در مورد دنیا و سیر رخدادها داشتند.



قلمروهای دینی اصلی در ابتدای عصر هخامنشی

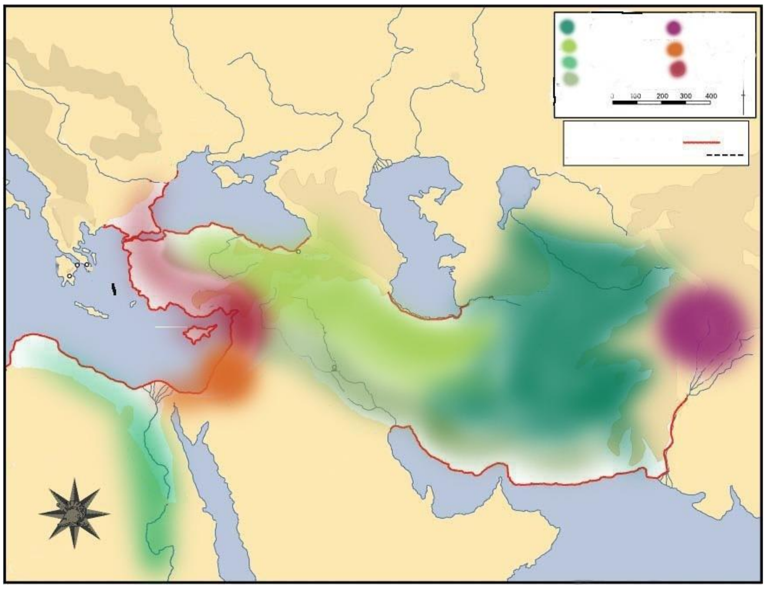
همه‌ی ادیان حاشیه‌ای حالتی بدبینانه، منفی و زاهدانه دارند. همه‌شان لذت‌جویی و کامرانی را نکوهش می‌کنند و آن را نشانه‌ی انحطاط و تباهی می‌دانند. همه‌شان دستگاهی عقلانی، اسطوره‌زدوده و منطقی را برای توضیح هستی ابداع می‌کنند و انتظار دارند تا پیروان‌شان به کمک آن انضباطی شخصی و اخلاقی را در خود بازآفرینی کنند. عناصر معنایی اصلیِ مورد نظر ایشان درست همان است که در ادیان مرکزی و فلسفه‌ی کهن‌سال زرتشتی می‌بینیم. در همه تمایز گیتی و مینو، انسان و خداوند، و گذشته و آینده پررنگ است. همه‌شان تا حدودی خداستیز هستند و، شاید به خاطر همان بدبینی، آسمان را خالی از تقدس می‌بینند و تنها به شکلی سطحی تقدیس انسان را می‌پذیرند. به همین دلیل هم ادیانی متین و اندیشمندانه هستند و شور و شوق گرم ادیان مرکزی را، و رابطه‌ی شخصی و عاشقانه‌ی انسان و خداوند و امکان تبدیل اولی به دومی را، در شکل هستی‌شناختی‌اش ندارند.

ادیان حاشیه‌نشین بنیان‌گذارانی دارند که به قهرمانانی شخصی شباهت دارند. در این‌جا با نام‌های بلندآوازه‌ای مانند بودا و افلاطون روبه‌رو هستیم. در حالی که در مورد ادیان مرکزی تنها از نام و نشان چند کارگزار خبر داریم و نه بیش از آن. ما نام و نشان تدوین‌کنندگان *اوستا* و *تورات* را نمی‌دانیم و خبر نداریم آن مغزِ اندیشمندی که

صورت‌بندی آیین مهر و ناهید را در زمان اردشیر دوم هدایت کرده، چه کسی بوده است. بی‌تردید خلاقیت و حمایت شاهنشاه در این مورد اهمیت داشته، اما ایده‌های اصلی و کارِ عمده‌ی سازماندهی را کسانی به انجام رسانده‌اند که نام‌شان و روایت زندگی‌شان برای ما باقی نمانده است. در مقابل، در مورد ادیان حاشیه‌ای واژگونه‌ی این روند را می‌بینیم. غیاب نیروی مقدس در این ادیان باعث شده که پیروان بعدی‌شان بنیان‌گذاران را تقدیس کنند و به این ترتیب، زندگی ایشان را به مرتبه‌ی روایت‌های دینی برکشند. چنین چیزی در جهانِ پیشاهخامنشی تنها در مورد یک دین سابقه دارد و آن هم دین زرتشت است، که درست به همین ترتیب در حاشیه‌ی جهان متمدن و نویسا زاده شده و تکامل یافته است.

چارچوب نظری، جم‌ها و کلیدواژگان بنیادی، شیوه‌ی سازماندهی اجتماعی پیروان، و تأکید بر انضباط اخلاقی در ادیان مرکزنشین و حاشیه‌ای همسان است. اما در اولی نگرشی خوش‌بینانه و مثبت وجود دارد، در حالی که دومی با نگاهی منفی به دنیا می‌نگرد. به همین دلیل هم ادیان مرکزی تشویق‌کننده‌ی شادمانی و جشن و شادخواری و لذت از زندگی هستند، در حالی که ادیان حاشیه‌ای زهد و دنیاگریزی و تحمیل رنج بر بدن را توصیه می‌کنند. ادیان مرکزی بازتابی از روحیه و سبک زندگی شاهنشاهانی هستند که پشتیبان‌شان بودند؛ کسانی که خوب و خوش می‌زیستند، قواعد اخلاقی را رعایت می‌کردند، به خویشتن هم‌چون ابرانسانی پارسی می‌نگریستند، و مقتدرانه بر گیتی فرمان می‌راندند، و آن‌قدر بلندنظر بودند که بخواهند تا رعایای‌شان نیز چنین باشند. در مقابل، ادیان پیرامونی انعکاسی از وضعیت مؤسسان‌شان محسوب می‌شوند؛ کسانی که با تأمل در رنج و بدبختی خویشتن و دیگران رمزگان هستی را واگشایی می‌کردند. ایشان با مسأله‌ی تاب آوردن رنج روبه‌رو بودند و از این رو، پرهیز از لذت را تبلیغ می‌کردند. دنیای پیرامون ایشان جهانی آشوب‌زده، ویران‌شده، رو به فساد و ناامن بود و ایشان خود را هم‌چون معلمانی فروتن

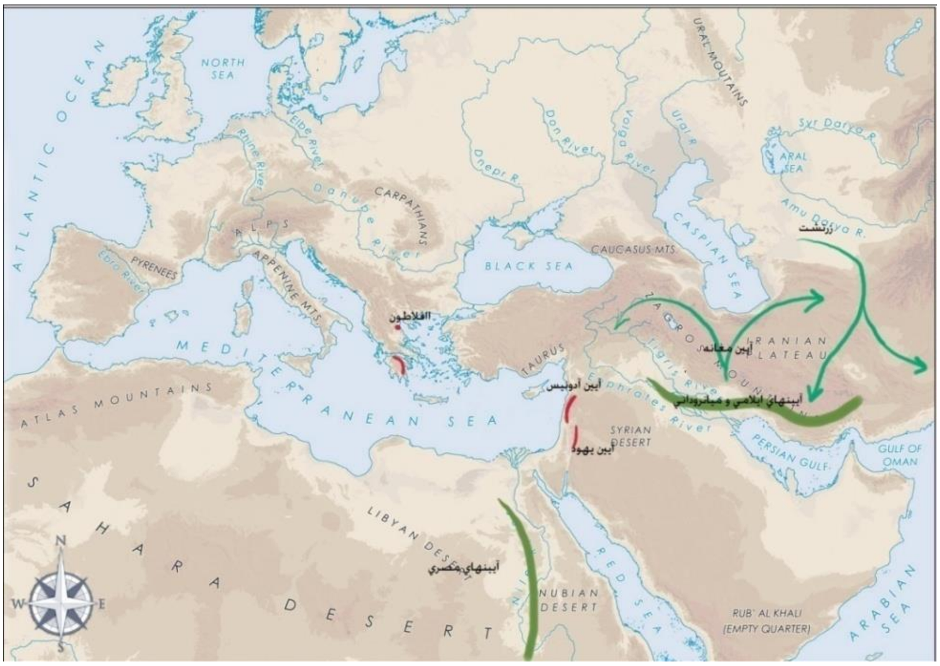
می‌دیدند که راهی خلاقانه و خردمندانه برای کنار آمدن با این دنیا را یافته است. ایشان از پیروان‌شان همان چیزی را انتظار داشتند، که دین‌مردان مرکزنشین طلب می‌کردند: اطاعت و تقلید از راهبردی که چند بار در شرایطی ویژه خوب جواب داده بود و مسائل ویژه‌ی مرکز یا حاشیه را به شکلی کارآمد حل می‌کرد.



توزیع ادیان در قلمرو هخامنشی: الف) ادیان لذت‌گرا– سبز تیره: آیین زرتشتی؛ سبز روشن: آیین مهر و ایزدان کهن آریایی؛ سبز: ادیان کهن مصری؛ ب) ادیان لذت‌گریز– ارغوانی: بودایی؛ نارنجی: آیین یهودی– کنعانی؛ سرخ: آیین پوتاگوراسی–افلاطونی

پس از آن که امواج تمدن ایرانی و ارزش‌های پارسی به حاشیه‌ی تمدن هخامنشی رسید، واکنشی نظری برای توجیه وضعیت فقیرانه‌ی این سرزمین‌های پیرامونی را پدید آورد. اندیشه‌های زیربناییِ برسازنده‌ی تمدن هخامنشی که در این سرزمین‌های حاشیه‌ای تازگی داشتند عبارت بودند از: دروغ پنداشتن خدایان سنتی، باور به یک مرکز تقدس یگانه که در پیوند با اخلاقی شخصی و اراده‌مدار قرار گیرد، اهمیت قانون و دادگری، رواج دانش‌های نو مانند

اخترشناسی و پزشکی تجربی و تقدس اعداد، نظامی سلسله‌مراتبی از قدرت و اصالت که پارس‌ها هم‌چون ابرانسانی بر فراز آن قرار گرفته بودند.



جایگیری آیین‌ها در جهان عصر هخامنشی

اگر تاریخ تحول اندیشه‌ی یونانی را مرور کنیم، درمی‌یابیم که این عامل‌ها برای نخستین بار هم‌زمان با چیرگی کوروش بر آناتولی به جهان یونانی‌زبان وارد شدند. در قرن ششم پ.م. باور به قانون، اخلاق شخصی، تقدس اعداد و نقد ایزدان سنتی به ایونیه وارد شد و فیلسوفان مشهور به پیشاسقراطی – هراکلیتوس، امپدوکلس و پوتاگوراس – تبلیغ آن در میان مردم هلنی‌زبان را بر عهده گرفتند. موج دوم در دوران داریوش بزرگ به این منطقه وارد شد و اهمیت تمرکز سیاسی، اخلاق فضیلت و متغیرهایی نوظهور برای یونانیان – مانند نظام حقوقی انسان‌مدار و فردگرا، مفهوم منِ

پارسی و سلسله‌مراتب سیاسی – را تا قلب شبه‌جزیره‌ی یونان پراکنده ساخت. ظهور کسانی مانند سقراط و افلاطون و بعدتر ارسطو، نتیجه‌ی تأثیر این منش‌های نوآمده بر سنت قبیله‌ای حاکم بر دولت‌شهرهای یونانی بود.

منش‌های جهانی هخامنشیان در قلمروهای غربی با پیروزی کامل پیش تاخت و ساختارهای فکری و اجتماعی را دستخوش انقلاب ساخت. اخلاق قبیله‌ای و هویت عشیره‌مدار (فولِه‌کراسی و دِموکراسی[1]) زیر فشار این نیروی بیرونی از نو صورت‌بندی شد و در نهایت زیر فشار قدرت سیاسی پارسیان و جانشینان‌شان (مقدونیان و رومیان) فرو ریخت.

آنچه در این میان جالب است، آن است که یکی از واکنش‌های اندیشمندان یونانی به موقعیتِ فرودستی که در آن قرار داشتند، ستایش از ناتوانی بود و این – به همراه الگوی عبرانیِ مبتنی بر خشم خداوند – یکی از نخستین بارهایی است که چنین چیزی در تاریخ تمدن صورت‌بندی می‌شد. در هر دو موردِ هویت یونانی و یهودی، نیروی زورآور یک فرهنگ و نظام سیاسی بیگانه (ایران در مورد یونانیان و بابل در مورد یهودیان) ابتدا باعث بحران فرهنگی و دینی در جامعه‌ای حاشیه‌ای می‌شود و بعد با دخالت نظامی یا اقتصادی آن دولت شیرازه‌ی اقتدار سیاسی در آن جامعه نیز از هم می‌پاشد. این روند ممکن است به شکلی خشونت‌آمیز مانند ویرانی اورشلیم و تبعید گروهی چند هزار نفره رخ دهد یا ماهیتی سنجیده و ماهرانه هم‌چون گماردن دست‌نشانده در دولت‌شهرهای ایونی داشته باشد. در

---

[1] از میان واژگانی که در تاریخ یونان باستان دچار بدفهمی شده‌اند، بی‌تردید دموکراسی مقامی یگانه دارد. دموس (δεμοσ) در یونانی به معنای انسان یا مردم نیست، و بنابراین دموکراسی مردم‌سالاری یا انسان‌سالاری معنی نمی‌دهد. دموس یعنی «مردِ عضو عشیره (فولِه/ φυλη)» و در ادبیات یونان باستان نیز دقیقاً در همین معنا به کار گرفته شده است. به همین دلیل هم دموکراسی یونانی در واقع همان شورای اعضای قبیله‌های باستانی بوده که تنها مردان بالغِ هم‌تبار را در بر می‌گرفته است. جمعیتی که در بالاترین تخمین حدود یک دهم جمعیت دولت‌شهرهای یونانی را تشکیل می‌دادند و حق مشارکت سیاسی در انحصارشان بود.

هر دو حالت ابتدا ارزش‌های اخلاقی و رمزگان دینی جامعه، و کمی بعدتر چارچوب نظم سیاسی، آماج حمله قرار می‌گیرد و جوامع حاشیه‌نشین با فرو ریختن سلسله‌مراتب سیاسی قبیله‌ای- عشیره‌ایِ سنتی‌شان به دورانی از آشوب اجتماعی پرتاب می‌شوند.

یونانیانِ شبه‌جزیره بر این نکته که از ایونی‌های هم‌زبان و هم‌تبارِ خود در بخش‌های مرکزی‌ترِ شاهنشاهی هخامنشی فقیرتر و بی‌نواتر هستند آگاهی داشتند و به روشنی از آشوب و هرج‌ومرج سیاسی در شهرهای‌شان ناخوشنود بودند. اما از آن‌جا که بیرون از دایره‌ی توجه و علاقه‌ی حاکمان محلی پارسی قرار داشتند، دیرزمانی در این برزخِ فرودستیِ اقتصادی و سیاسی باقی ماندند. این البته بدان معنا نبود که نخبگان یونانی درباره‌ی راهِ برون‌رفت از این شرایط اندیشه نمی‌کردند. در کل چنین می‌نماید که دو راهبرد اصلی برای رویارویی با این شرایط در یونان اندیشیده شده باشد. یک روش، که فیلسوفان پیشاسقراطی، سوفیست‌ها و مردم تسالی و آرگوس و بعدتر ارسطو هوادارش بودند، پذیرش و تقلید از الگوی ایرانی است. سوفیست‌ها و پیشاسقراطی‌ها این کار را با شوری تقریباً دینی انجام می‌دادند و به همین دلیل هم بخش مهمی از رمزگان زمینی و گیتیانه‌ی جاری در تمدن هخامنشی - مانند فنون گاه‌شماری یا اصول هندسه و شمارش - در مکتب‌های پوتاگوراسی و اورفه‌ای و امپدوکلسی ماهیتی دینی پیدا کردند. واکنشی که کمی دیرتر در برابر این گرایش ایجاد شد، بازگشت به سنن و قواعد قدیمی زندگی یونانی بود که به ویژه با سرمشق قرار دادنِ بخش‌های دورافتاده‌تر و بدوی‌ترِ شبه‌جزیره‌ی یونان - یعنی اسپارت - تعریف می‌شد. افلاطون و سقراط و کسنوفانس از مؤسسان این دیدگاه بودند.

در هر دو این دیدگاه‌ها، تلاش برای توجیه وضعیت فرو دستانه‌ی یونانیان و راهبردهای خلاصی از آن، هدف اصلی قلمداد می‌شد. تفاوت در آن‌جا بود که رویکرد نخست به وام‌گیری و همگون شدنِ سبک زندگی و سبک تفکر

پارسیان (پیشاسقراطی‌ها) و یادگیری دانش‌های جهان هخامنشی (سوفیست‌ها) یا تقلید از ساخت سیاسی‌شان (ارسطو) تأکید می‌کرد و از این رو موجی انقلابی و اصلاح‌طلب بود. در حالی که دومین رویکرد، به بازگشت به ارزش‌های کهن قبایل باستانی یونانی (کسنوفانس) یا بازسازی این ارزش‌ها به کمک چارچوب دین زرتشت (افلاطون) استوار شده بود.

رویکرد دوم که در نهایت از نظر دینی و فکری بر یونانیان چیره گشت، به ویژه از این نظر مهم بود که با شکلی از ستایش وضع موجودِ غیرمطلوب همراه بود. یعنی اگر بخواهیم آن را در سرمشق سیستمی بنگریم، آن را نوعی گریزِ جامعه‌شناختی از زیر بار تنشِ ناشی از تماس با تمدنی نیرومندتر خواهیم یافت. افلاطون مهم‌ترین اندیشمند و کیمون آتنی مشهورترین سیاست‌مداری بودند که این برداشت را تبلیغ و اجرا کردند. در این نگرش، یونانیان دقیقاً به خاطر فقر، سادگی سبک زندگی، و ناآشنایی‌شان با مظاهر رفاه و تجمل زندگی شخصی، و حتا سویه‌های منفی سبک زندگی سنتی‌شان – مانند خشونت، برده‌داری، همجنس‌بازی، غارتگری و بی‌اعتمادی نسبت به هم – ستوده می‌شدند.

جالب آن است که در روزگار ما نیز هم‌چنان این باور باقی مانده است. مثلاً کورسارو در مقاله‌ای مفصل ظهور ملی‌گرایی یونانی را بررسی کرده و از آزادگی، قانون‌مداری، دلاوری و جانبازی در جنگ، خودمختاری و سرافرازی و بنابراین از برتری مردم اسپارت و یونان در برابر تحمل‌گرایی، سستی، بی‌طاقتی، نوکرصفتی و بزدلی آسیایی‌ها دفاع کرده است. این شیوه از اندیشه و استنتاج در شرایطی هم‌چنان باقی مانده که منابع یونانی باستان به صراحت و بدون

کوچک‌ترین تردیدی مردم یونانیِ مورد نظر کورسارو را برده‌دار یا برده، نادان و پیرو رهبران سیاسی فریبکار، و هراسان از جنگ و فاقد پایبندی به اخلاق مدنی یا شخصی توصیف می‌کنند[1].

[1] وکیلی، ۱۳۸۹ (ب).

بخش هفتم:

نقدی بر میراث خواران

گفتار نخست: اسطوره‌ی زوال پارسیان

اگر کتاب‌های مرجع و متن‌های درسی تاریخ جهان باستان را بخوانیم، بارها و بارها به چنین اظهار نظرهایی برخواهیم خورد:

ما نمی‌توانیم سایه‌های سیاهی را که حتا از زمان داریوش گسترش یافت نادیده بگیریم. سایه‌هایی که تا پایان عمر امپراتوری رشد کردند و عمیق‌تر شدند. بدون هیچ‌گونه تردیدی، برداشت‌های ایرانی از فرمان‌روا و رابطه‌ی آن با رعایا و اتباع خود کاملاً با برداشت غربی و به خصوص آرمان یونانی از آزادی ناسازگار بود. از نظر شاه بزرگ همه‌ی اتباع او، صرف‌نظر از جایگاه و خاستگاه خود، در تحلیل نهایی بردگان او بودند. و مسلماً تصادفی نیست که در سنت ایرانی هیچ اثری از حتا یکی از دستیاران و مشاوران داریوش باقی نمانده است.[۱۴۵۱]

و این یعنی که هخامنشیان جز مشتی بربرِ برده‌صفت نبودند که آرمان آزادی یونانیان را تهدید می‌کردند. شاید به همین دلیل بوده که ایشان از خلق هنر و فرهنگی اصیل ناتوان بوده‌اند. «*غیر از فهرست طولانی کالاهای تجملی و اقلام جذاب و زیبای شخصی مانند جواهر، زر و سیم و بلور و پارچه‌های گرانبها، که بخشی از اسباب و اثاثیه‌ی شهربانان بوده‌اند، آری، به جز این کالاها، حضور ایران محدود به مسائل و مواد مربوط به برنامه‌ریزی منطقه‌ای و طرح‌های شهرسازی بود و در برنامه‌ریزی شهری نیز بر بنای کاخ‌ها و پردیس‌ها در اطراف مناطق پرآب منحصر بود*[۱۴۵۲].

[1451] Bangstone, 1968: 18-19.
[1452] Francis, 1980: 68.

این قضیه تا حدودی قتل و غارت مقدونیان و پیامدهای ویرانگر تازش اسکندر را توجیه می‌کند. اگر تبار ایلوری و خاندان قبیله‌نشین و خاستگاه مقدونی این جوان را نادیده بگیریم، می‌توانیم فرض کنیم این قهرمان یونانی برای احیای آرمان آزادی یونان بود که در برابر ظلم و ستم هخامنشیان قیام کرد و حکومتی پوسیده و رو به زوال را برانداخت، و البته برای قبول این سخن هم باید دستاوردهای هخامنشیان را به همراه دستاورد حکومت کوتاه‌مدت مقدونیان بر ایران‌زمین، نادیده بگیریم!

آن‌گاه، در آن شب بهاری سال ۳۳۰ پ.م، هنگامی که شعله‌های آتش آسمان بالای تخت‌جمشید را سرخ‌فام کرده بودند، مقدونی (اسکندر) با مشعلی که در دست آماده داشت، تل مرده‌سوزان را روشن کرد. در تخت‌جمشید در آن لحظه عصری از تمدن خاورِ نزدیک نابود شد و مُرد که انگیزه‌ی خلاق خود را –اگر اصولاً داشت!– مدت‌ها بود که از دست داده بود. عصر بزرگ امپراتوری‌های آشور و ایران به پایان رسید و دیگر ممکن نیست آن برجسته‌کاری‌ها و راهپیمایی‌های بی‌حرکت و اندوه‌بار سربازان و چاپلوسان خوش‌تراش و صیقل‌خورده‌ی کنار پلکان‌های کاخ، چیزی جز شکوه و کبکبه‌ی مرگ را به نمایش گذارند.[۱۴۵۳]

به این ترتیب، ویرانی تخت‌جمشید، غارت شهرها، کشتار صد هزار تن از مردم بلخ، از هم گسستن شیرازه‌ی اقتصاد جهانی، غلبه‌ی سیاست خشونت مقدونی بر سیاست آشتیِ پارسی، و سایر پیامدهای آن به سادگی توجیهی اخلاقی پیدا می‌کند. چون:

[1453] Wheeler, 1968, 58.

ما برخی از کارهای دوران پسین هخامنشی، یعنی پس از اردشیر دوم، را مطالعه کرده‌ایم که افول سریع و سقوط بی‌همتا و حیرت‌انگیزی را نشان می‌دهند، تا جایی که حتا تکنیک محض هم تقریباً به کلی رخت برمی‌بندد. هنر ایران باستان در واقع پیش از آن که اسکندر ایران را فتح کند، مرده بود و همراه با مرگ هنر کل فرهنگ نیز از میان رفت. این تباهی کامل علت بود و فتح ایران معلول و پیامد آن. آتش زدن تخت‌جمشید به دست اسکندر تنها جلوه‌ی نمادین این واقعیت بود که شرق باستانی مرده است.[۱۴۵۴]

این سخن که هخامنشیان ردپای زیادی بر سرزمین‌های تسخیرشده باقی نگذاشتند و از نفوذ فرهنگی ناچیزی برخوردار بودند، بارها و بارها تکرار شده و شاید به همین خاطر به صورت امری بدیهی در آمده است. یعنی هخامنشیان در طول دو و نیم قرن زمام‌داری‌شان بر سراسر جهان متمدن، به ندرت عنصری ایرانی را به فرهنگ‌های بومی و محلی افزودند و در مقابل، خود از این فرهنگ‌های بومی بسیار تأثیر پذیرفتند. برخی این اصل بدیهی پنداشته‌شده را به رواداری و نیک‌خویی و مهربانی و ملایمت هخامنشیان حمل کرده‌اند، و برخی دیگر آن را نشانه‌ی بی‌عرضگی و بی‌فرهنگی و ناتوانی ایشان از خلق فرهنگ و سنتی مؤثر دانسته‌اند. اما پرسشی که معمولاً طرح‌ناشده باقی مانده، آن است که دقیقاً منظور از «عنصر فرهنگی ایرانی» یا «تأثیر سنت هخامنشی» چیست؟ اگر بخواهم با کمک نظریه‌ی منش‌ها سخن بگویم، پرسش اصلی آن است که کدام منش‌ها، یعنی کدام عناصر فرهنگی و معنایی، بر اساس کدام معیارها هخامنشی و ایرانی یا غیرهخامنشی و بومی فرض شده‌اند؟

ناپرسیده ماندن این گزاره، به ابهام‌ها و انباشت خطاهای پیاپی و پیش‌فرض‌های بی‌پایه انجامیده است. مثلاً در مورد دو قطبِ فرهنگی مشهورِ ایرانی و یونانی خروارها کتاب نوشته شده، بی آن که دقیقاً معلوم باشد منظور از

1454 Herzfeld, 1941: 274-275.

یک منش فرهنگی یونانی یا ایرانی در آن دوران چیست و شیوه‌ی مرزبندیِ میان این دو و متغیرها و عامل‌های شاخص برای هر یک کدام‌اند. در تک‌نگاری‌های ارزشمند و عالمانه‌ای که در این مورد نوشته شده هم این ابهام معمولاً با پیش‌فرضِ ایرانی‌زدایی همراه است. یعنی مثلاً موری در نوشتاری که درباره‌ی بقایای باستان‌شناختی بازمانده از هنر هخامنشی منتشر کرده، عملاً کوشیده تا هر چه را که می‌توان به سنتی محلی منسوب کرد، غیرهخامنشی در نظر بگیرد.[۱۴۵۵] به این ترتیب، عناصری بابلی و حتا ایلامی را که به قلب سیاسی و فرهنگی هخامنشیان تعلق دارند به خاطر پیوندشان با سنت‌های پیشاهخامنشی کنار گذاشته است. به تعبیر دیگر، او تنها چیزهایی را که با سلیقه‌ی هنری موجود در تخت‌جمشید شبیه بوده، ایرانی و هخامنشی دانسته است. یعنی فرضی که هم نادرست است و هم دست‌کم باید با چند نمونه یا دلیل تصریح شود. بدیهی است که موری با این روشِ کژ و مژ در نهایت به این نتیجه رسیده که هخامنشیان تأثیری «عملاً ناچیز» بر سرزمین‌های زیر فرمان‌شان داشته‌اند.[۱۴۵۶] دلیلش هم روشن است: چون کسی مانند موری پیدا شده که تنها آثاری «عملاً ناچیز» را به ایشان مربوط دانسته است.

این خطا امروز در میان عموم ایرانیان هم وجود دارد. یعنی وقتی سخن از هنر یا فرهنگ هخامنشی به میان می‌آید، همه به خط میخی و زبان پارسی باستان و نگاره‌های تخت‌جمشید و دین زرتشتی پناه می‌برند. در حالی که خط میخیِ پارسی باستان یک ابزار نیمه‌آیینی برای دورانی محدود بوده و اصلاً قابل مقایسه با اهمیت و گسترش خط آرامی سلطنتی نیست، و سلیقه‌ی هنری مردم بلخ و خوارزم و سغد و ری و سیستان بی‌تردید با آنچه در تخت‌جمشید می‌بینیم متفاوت بوده است، در حالی که تردیدی در ایرانی بودن‌شان وجود ندارد. این ترکیبِ خاصِ تخت‌جمشیدی،

[1455] Moorey, 1980.
[1456] Moorey, 1980: 133.

چنان که گذشت، اهمیتی رسمی و نمادین داشته، اما در نهایت یکی از پاره‌های موزائیک بزرگی بوده که تمدن هخامنشی را برمی‌ساخته است.

برای برطرف کردن این اشتباه و به دست دادن یک آسیب‌شناسی مقدماتی در مورد فهم تاریخ هخامنشیان، لازم است که ابتدا پیش‌فرضِ حاکم بر خوارشماری دستاوردهای هخامنشیان و پیش‌داشت‌های منتهی به هخامنشی‌زدایی از آثار هنری را دریابیم، و بعد با مثال‌هایی مرزبندی میان آثار هخامنشی و محلی را بازبینی کنیم.

چنان که گذشت، از پیکربندی عقاید دینی و فلسفی در یونان باستان برمی‌آید که مردم این سرزمین به نشانگان حاشیه‌نشینی مبتلا بوده‌اند. نقاط انحراف و تمایز میان دستگاه فلسفی افلاطون و ارسطو و پوتاگوراس نسبت به خاستگاه زرتشتی‌شان، شباهتی نمایان و چشمگیر با زاویه‌ی واگرایی‌ای دارند که میان دین بودایی و جاینی با آیین زرتشتی دیده می‌شود. این شباهت میان روایت‌های یونانی و هندی از بینش ایرانی، حاصل وام‌گیری یا ارتباط میان این دو سرزمین دوردست نیست که تنها نتیجه‌ی شرایط مشترک حاکم بر این قلمروهای حاشیه‌ای است.

در یونان این وضعیت حاشیه‌ای با خلق دو افسانه‌ی مرتبط با هم توجیه شد و تحمل‌پذیر گشت. افسانه‌ی نخست آن بود که بنیان‌گذاران شاهنشاهی هخامنشی، که نیک‌نامی و عظمت‌شان خدشه‌بردار نبود، در اصل در موقعیتی همسان با یونانیان می‌زیسته‌اند. این بدان معناست که یونانیان شرایط ناخوشایند خویشتن – فقر، خشونت، حاشیه‌نشینی و دشواری زندگی– را به گرامی‌ترین نقطه‌ی مرجع تاریخی که می‌شناختند بازتاباندند و فرض کردند که کوروش و داریوش و پارسیانِ آغازین نیز در شرایطی مشابه می‌زیسته‌اند. در این چارچوب است که بخش مهمی از انگاره‌ی یونانیان از کوروش و پارس‌های آغازین رقم خورد. مثلاً هرودوت زادگاه پارس‌ها را هم‌چون ناکجاآبادی برهوت و بی‌آب‌وعلف تصویر می‌کند و از قول کوروش می‌گوید که پارس‌ها در زادگاه‌شان ابزار و جایی برای پرداختن به

صنعت نداشته‌اند.[۱۴۵۷] استرابو نوشته که پارس‌ها به بازار نمی‌رفتند و تجارت نمی‌کردند چون چیزی برای داد و ستد نداشتند،[۱۴۵۸] و کسنوفانس حتا نوشته که بازرگانان در میان پارس‌ها شهرتی بد داشتند و طبقه‌ای مطرود و فرودست را تشکیل می‌داده‌اند.[۱۴۵۹] شگفت آن‌که برخی از ایران‌شناسان غربی و به پیروی از ایشان برخی از مترجمان ایرانی همین دیدگاه را برگرفته‌اند و طوری در مورد پارسیان باستان سخن گفته‌اند که گویی این مردم از میانه‌ی بیابان ظهور کرده بودند و یا از آسمان به زمین نازل شده بودند. این که تاریخ‌نویسی غربی، که تا به حال پایش به استان فارس و خوزستان نرسیده، سرزمین زادگاه پارسیان را بی‌آب‌وعلف یا «برهوتی خشک» توصیف کند، را می‌توان حمل بر اشتباه و نادانی کرد. اما تکرار همین عبارت‌ها از نویسنده‌ای ایرانی، که احتمالاً روزگاری گذارش به شیراز افتاده، نمی‌دانم چگونه باید تفسیر شود.

روی دیگرِ سکه‌ی فقیر پنداشتن پارس‌های آغازین، باور به افسانه‌ی انحطاط پارس‌ها بود. یونانیان شاید به ضرب و زور داستان‌ها و روایت‌های اساطیری می‌توانستند بپذیرند که کوروش و شاهان باستانیِ مؤسس دودمان هخامنشی مردانی فقیر و برخاسته از محیطی نامساعد و دشوار بوده‌اند. اما آنچه به طور عینی به چشم می‌دیدند، پارسیانی ثروتمند و باشکوه بود که از تمام لذت‌های زندگی بهره می‌بردند و فنِ شادکامانه زیستن را به هنری عمومی تبدیل کرده بودند. یونانیانی که در حاشیه‌ای فقیر از این قلمرو ثروتمند می‌زیستند و دست‌اندازی‌ها و غارتگری‌های‌شان با واکنش سریع و سرکوبگرانه‌ی این پارس‌ها روبه‌رو می‌شد، ناگزیر بودند به شکلی این موقعیت خود را توضیح دهند و به این شکل بود که افسانه‌ی انحطاط پارس‌ها پدیدار شد.

[1457] هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۵۳.

[1458] Strabo, 15, 3, 9.

[1459] کسنوفون، *کوروپدیا*، ۱، ۳۲.

مبنای این افسانه آن بود که چون پارس‌ها از شیوه‌ی سختگیرانه و ریاضت‌آمیز خود در عصر کوروش دست کشیده‌اند، رو به تباهی و فساد می‌روند و قدرت‌شان را از دست خواهند داد. زیربنای این افسانه از یک روایت نادرست – این که کوروش و پارسیان آغازین زندگی سختی داشته‌اند – ناشی می‌شد که با اصل موضوعه‌ای خطرناک – این که لذت و شادمانی مایه‌ی تباهی و نابودی است – ترکیب شده بود. بدنه‌ی اصلی آنچه یونانیان در مورد پارس‌ها نوشته‌اند، در این زمینه قابل درک است و بازتولیدی موضعی از این افسانه و آن اصل موضوعه بوده است.

مثلاً کسنوفون نوشته که پارسیان به دلیل این که راه و روش کوروش و قانون اصیل بنیان‌گذار خویش را فراموش کردند لذت‌جویی را بر تمرین نظامی و انضباط سختگیرانه برگزیده و به این ترتیب، ارزش نظامی خود را از دست داده‌اند.[۱۴۶۰] افلاطون در کتاب *قوانین* هنگامی که به شرح کشمکش‌های درون خاندان شاهی پارس‌ها رسید و ماجرای قتل بردیا به دست کمبوجیه را بازگو کرد، گوشزد کرد که این آشفتگی‌ها ناشی از آن است که پارس‌ها آموزش‌های سختگیرانه و شیوه‌ی ریاضت‌کشانه‌ی زندگی شبانی را از یاد برده بودند و مانند زنان به ناز و نوازش و لذت‌جویی خو کرده بودند. به همین دلیل هم از برآوردن تعهدهای خویش در برابر اقوام تابع درمانده بودند و قدرت نظامی‌شان چندان کم شده بود که نمی‌توانستند از خود دفاع کنند.[۱۴۶۱] کسنوفانس دقیقاً همین عناصر را برشمرده و گفته که این‌ها به افول دستگاه قضایی و سیطره‌ی بیداد در جامعه می‌انجامد و به این شکل تباهی به بار می‌آورد.[۱۴۶۲] هم او در کتاب

[1460] Xenophanes, Spartian Society, 14.

[1461] افلاطون، *قوانین*، ۸.

[1462] کسنوفون، *کوروپدیا*، ۸.

آگسیلائوس[۱۴۶۳] تصویری آرمانی از این راهزن اسپارتی را در تقابل با شاهنشاه تصویر می‌کند.[۱۴۶۴] بر اساس این انگاره، آگسیلائوس، که مردی خشن و فقیر و با معیارهای شهرنشینانه وحشی است، نیرومند و پیروزمند می‌نماید چون بر زمین سخت می‌خوابد، کم و ساده غذا می‌خورد، و چون برهنه است و لباس ندارد، خود را با شرایط نامساعد اقلیمی – مثل سرما و گرمای هوا – تطبیق می‌دهد. به همین دلیل هم روحی دلیر دارد و به آسانی در دسترس سربازانش است و سریع به تهدیدها پاسخ می‌دهد. در مقابل شاه ایران مردی خوشگذران و تنبل است که حریصانه در پی خوردن و نوشیدن و تجربه‌ی لذت‌های تازه است. او بر بستری نرم و راحت می‌خوابد و با پوشیدن لباس‌هایی آراسته جلوی تأثیر هوای سرد و گرم بر بدنش را می‌گیرد. به همین دلیل هم دور از دسترس سربازانش قرار دارد و دیر و کند نسبت به خطرها هوشیار می‌شود.[۱۴۶۵] او اعتقاد دارد که شاه بزرگ به خاطر این که لباس می‌پوشد و با گردونه یا سوار بر اسب به این‌سو و آن‌سو می‌رود، بدنی سست و نرم و ناتوان دارد. این نشان می‌دهد که خودِ کسنوفانس– چنان که از آثار دیگرش هم برمی‌آید – با ورزش سوارکاری بیگانه بوده است، وگرنه هر کس که بر اسب نشسته باشد می‌داند که هر اتفاقی ممکن است بیفتد، جز نرم و سست شدن بدن در اثر راحتیِ زیاد!

تصویر کسنوفانس در سرگذشت آگسیلائوس درست هم‌خوان است با آنچه در کتاب *تربیت کوروش* می‌گوید. او در بخش هشتم از این کتاب انتقادی تند و تیز و بدگویی شدیدی را متوجه ایرانیان می‌سازد. سخنانش در این بخش به قدری با ستایش پرشور پیشین او از کوروش و پارس‌ها تضاد دارد که برخی این فصل را افزوده‌ای از قلم دیگران

[1463] آگسیلائوس سرداری اسپارتی بود که به بهانه‌ی یاری به شورشیان مصر هم‌چون مزدوری به خدمت‌شان درآمد و پول‌های‌شان را به یغما برد و با سپاهی که دور خود جمع کرده بود به سواحل آناتولی حمله برد و شهرهایی را غارت کرد، تا آن که شهربانان پارسی او را شکست دادند و هنگام فرار کشته شد.

[1464] Xenophanes, Agesilaus.

[1465] بریان، ۱۳۸۸، ج.۲: ۲۹–۲۸.

دانسته‌اند.[۱۴۶۶] نویسنده در این بخش می‌گوید که کودکان پارسی تمرین‌های ورزشی و مشق نظامی را از دست فرو نهاده‌اند[۱۴۶۷] و در دربارها به خوشگذرانی و راحتی خو کرده‌اند.[۱۴۶۸] آنان با اسب به شکار نمی‌روند[۱۴۶۹] و مانند مادها در سستی و تجمل غرق شده‌اند.[۱۴۷۰] نشانه‌ی این امر آن‌که به خوردن شیرینی تمایل دارند و بر فرش ضخیم می‌خوابند[۱۴۷۱] و خود را با لباس از گرما و سرمای هوا حفظ می‌کنند.[۱۴۷۲] این‌ها همه باعث می‌شود که پارس‌ها روحیه‌ی جنگاورانه و دلیری خود را از دست دهند و دستخوش تباهی گردند.

گرایش مشابهی را در همشهری کسنوفانس یعنی کیمون آتنی می‌بینیم که در سال‌های ٤٧٨ تا ٤٦١ پ.م. در این شهر صاحب نفوذ بود. او روی آوردن به قناعت و ساده‌زیستی اسپارتی را تبلیغ می‌کرد و خود نیزی به خاطر رفتار خشن و بی‌ظرافتی رفتارش به مردم بدوی‌ترِ جنوب یونان و اسپارتی‌ها شباهتی داشت.[۱۴۷۳] در دوران زمامداری او مردان ثروتمند سالخورده‌ی آتنی لباس‌های نازک و پرتجمل لودیایی را که از ایرانیان وام‌گیری شده بود و به خاطر زیبایی و آراستگی‌اش شهرت داشت از دست نهادند و بار دیگر به سبک پوشش سنتی‌شان بازگشتند که در واقع مترادف بود با نداشتن لباس. تنها لباس سنتی ایشان ملحفه‌ای بلند و ساده بود که بر آن می‌خوابیدند و در روزهای سرد

[1466] سانسیسی ورندبورخ، ۱۳۸۸، ج. ۲: ۱۹۵–۱۸۳.

[1467] کسنوفون، *کوروپدیا*، ۸، ۸.

[1468] کسنوفون، *کوروپدیا*، ۸، ۱۳.

[1469] کسنوفون، *کوروپدیا*، ۸، ۱۲.

[1470] کسنوفون، *کوروپدیا*، ۸، ۱۵.

[1471] کسنوفون، *کوروپدیا*، ۸، ١٦.

[1472] کسنوفون، *کوروپدیا*، ۸، ۱۷.

[1473] کورسارو، ۱۳۸۸، ج. ٦: ۸۵.

همان را به دور بدن خود می‌پیچیدند یا «لباس‌شان را به سبک اسپارتی‌ها می‌پوشیدند»۱۴۷٤، یعنی سراپا برهنه می‌گشتند. کیمون در ٤٦٣ پ.م. در شهرش به خاطر سیاست‌های نابخردانه‌اش و هواداری از مقدونی‌ها به محاکمه کشیده شد. در آن‌جا او تصریح کرد که شیفته‌ی سبک زندگی مردم اسپارت است و زندگی ساده و طاقت‌فرسای ایشان را نشانه‌ی اعتدال (سوفروسونِه: σοφροσυνη) و سادگی (اوتلئیا: ευλετελεια) می‌داند و بدین خاطر ایشان را می‌ستاید.[۱٤۷٥] به این ترتیب، فقر و تنگدستی یونانیان و بیگانگی‌شان با رفاه و تجمل هم‌چون عنصری مردانه و نیکو ستوده شده و حتا به خاطر پیوند خوردنش با شکیبایی و قناعت، نوعی از فضیلت (αρητη) پنداشته شد.[۱٤۷٦]

ایسوکراتس، رقیب اصلی افلاطون، در نامه‌هایش دلیل انحطاط پارس‌ها را مشکلات لجستیک اداره‌ی کشوری چنین بزرگ و ناممکن بودن مدیریت ارتش‌های بزرگ هخامنشی دانسته است. اما در ضمن گفته که آموزش کودکان توسط خدمتکاران و زنان باعث سستی و برده‌صفتی‌شان می‌شود و آنان را از خوی جنگاوری دور می‌سازد.[۱٤۷۷] مضمون مشابهی را در توصیف آتنایوس از زندگی پارسیان می‌بینیم. او نوشته که نینوآس[۱٤۷۸] نامی تمام عمرش را با خواجه‌های حرمسرا و زنان گذراند و نماینده‌ی شاه بزرگ در بابل، که آناروس نام داشت، لباس‌های زیبا و زیورهایی زرین به کار می‌برد و بنابراین دستخوش زن‌صفتی شده بود.[۱٤۷۹] آندراکوتوس فریگیایی هم به سرنوشت هولناک مشابهی دچار شده بود. این همه بدان دلیل بود که شخصیتی افسانه‌ای به نام سارداناپال، که با وجود نام پارسی‌اش شاه یا سرداری آشوری

1474 کورسارو، ۱۳۸۸، ج. ٦: ۸۷.

1475 پلوتارک، *کیمون*، ۱٤، ٤.

1476 هرودوت، کتاب هفتم، بندهای ۱ و ۱۰۲.

1477 ایسوکراتس، *مدایح*، ٤ و *نامه به فیلیپ*، ٥.

1478 Ninyas

1479 Athenaeus, 12, 528-529.

پنداشته می‌شد، بر گورش نوشته بود: «بخور و بنوش و خوش باش!»[۱۴۸۰] و این سخن در میان پارس‌ها سخت طرفدار داشت. او هم‌چنین به شرح خلق‌وخوی شاهنشاه پرداخته و می‌گوید که وی عادت داشت تا به هر کس که راهی تازه برای لذت بردن از زندگی بیابد، پاداش دهد و خدمتکارانش را برای یافتن راه‌های ناشناخته‌ی خوشگذرانی به سرزمین‌های دوردست گسیل می‌کند.[۱۴۸۱] به همین دلیل هم قدرت پارس‌ها رو به تباهی دارد و مردم لودیه هم که این سبک زندگی شادخوارانه را از ایرانیان آموخته‌اند به همین بلا مبتلا شده‌اند.[۱۴۸۲] او نوشته که پارس‌ها نخستین کسانی بودند که به خاطر علاقه‌شان به شادخواری و تجمل (تروفِه: τρυφη) شهرت یافتند،[۱۴۸۳] اما از شرح او برمی‌آید که در این مسیر تنها نبودند. چنان که خودش از رقابت استرابون صیدایی و نیکوکلوس پافوسی بر سر تجمل و خوشگذرانی یاد می‌کند.[۱۴۸۴]

با وجود این لذت‌هراسی و ریاضت‌طلبی، نشانه‌هایی هست که یونانیان زیادی هم آن شیوه‌ی دیگر را پسندیده و تبلیغ می‌کرده‌اند. چنان که هراکلیتوس پونتی رساله‌ای داشت به نام *درباره‌ی لذت* (پِری هِدونیس: περι ’ηδονισ) که در آن از ارزش لذت دفاع کرده و مردمانِ بزرگ‌منش (مِگالوپسیخوترا: μεγαλοψιχοτηρα) را اصیل و شریف دانسته است. دلیلش هم این است که مادها و پارس‌ها که زندگی خویش را وقف شادکامی و لذت‌جویی کرده‌اند در ضمن تواناترین و نجیب‌ترینِ بربرها هم هستند![۱۴۸۵]

1480 Athenaeus, 12, 530.
1481 Athenaeus, 4, 144.
1482 Athenaeus, 12, 515.
1483 Athenaeus, 12, 512.
1484 Athenaeus, 12, 531.
1485 Athenaeus, 12, 515.

هم‌چنین این نقل قول معنادار را از سقراط داریم که می‌گفت بیکاری خواهر آزادی است و به یاد داریم که ارسطو نیز حرفه‌ای شدن در هر کاری را مخالف آزادگی می‌دانست و آن را نشانه‌ی بردگی به شمار می‌آورد. با وجود این، همین حرف‌ها نزد راوی‌شان – الئانوس – چنین تعبیر شده‌اند که گویی بیکاری پارس‌ها ناشی از ثروت‌گریزی‌شان بوده و کار نمی‌کرده‌اند تا مبادا به ثروت‌اندوزی روی آورند.[۱۴۸۶]

اقبال اقوام تابع از سبک زندگی متمدنانه و شادخوارانه‌ی پارس‌ها نزد یونانیان به چیزی شبیه به توهم توطئه تعبیر شده است. مثلاً پلوتارک، بعد از نقل این که خشایارشا شورش بابل را به کمک مردمِ این شهر سرکوب کرد، نوشته که خشایارشا دستور داد تا مردم این شهر به نوشیدن و تفریح و خوشگذرانی بپردازند و این از آن رو بود که به این ترتیب، دیگر به فکر شورش مجدد نمی‌افتادند. و البته فکر نکرده که احتمالاً دلیل مهربانی شاه با این مردم آن بوده که شورشیان در میان‌شان هوادار چندانی نیافته بودند و زود شکست خورده بودند. هرودوت داستان مشابهی را در مورد شورش ایونیه آورده و گفته که کوروش پس از سرکوب سرکشان دستور داد تا مردم در خیابان‌ها سلاح حمل نکنند و لباس‌های راحت بلند بپوشند و کفش به پا کنند، و کودکان را تشویق کرد که نواختن موسیقی و هنرهای گوناگون را بیاموزند و مردم شهر را به بازرگانی فرا خواند.[۱۴۸۷] به این ترتیب، مردم لودیه به مشتی بیکاره‌ی ثروتمندِ خوشگذران تبدیل شدند که به جای حمله به شهرهای همسایه و چاپیدن ایشان و کشتن مردان و تجاوز به زنان، وقت خود را به کارهایی بیهوده مانند نواختن موسیقی و تفریح و بازرگانی می‌گذراندند![۱۴۸۸]

[1486] Eleanus, 1, 14.
[1487] Justin, 1, 7, 11-13.

[1488] هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۵۶.

با این اوصاف، کافی است به مبانی و شرایط ظهور اسطوره‌ی انحطاط پارسیان بنگریم تا روایی و درستی آن فرو ریزد. گذشته از این روش درون‌متنی و تبارشناسانه، می‌توان به متغیرهایی بیرونی نیز نگریست و این افسانه را به محک نقد کشید. آیا به راستی امکان دارد یک واحد سیاسی با مدیریت متمرکز که در دورانی چنین دیرینه ابعادی جهانی داشته، در دوران کمبوجیه دستخوش انحطاط شده باشد و تا دویست سال بعد هم‌چنان دوام آورده و تمام قلمرو خود را در اختیار داشته باشد؟ آیا ممکن است دستاوردهای تمدن هخامنشی در عرصه‌ی دین، اقتصاد، سیاست، حقوق، ارتباطات، نویسایی، و سازماندهی و مدیریت را با توجه به دوران ۲۳۰ ساله‌اش در نظر بگیریم، و تمدنی که چنین معجزه‌ای را به انجام رسانده منحط بدانیم؟ آیا می‌توان اساطیری شدنِ ماهیت شاهنشاهان هخامنشی، تقدیس شدن‌شان در ادیان گوناگون، سرمشق قرار گرفتن‌شان برای زمام‌داران سرزمین‌هایی دوردست که قرن‌ها و گاه هزاره‌ها پس از ایشان می‌زیستند، و جاری ماندنِ مفهوم ابرانسان پارسی را در تمدن‌های همسایه ببینیم و باز ایشان را نماینده‌ی شکلی از تباهی بدانیم؟

به راستی تباهی و انحطاط را بر مبنای کدام متغیرها می‌توان سنجید؟

– اگر متغیر مورد نظرمان اقتدار و مشروعیت سیاسی و توانایی حفظ قلمرو سرزمینی باشد، این حقیقت پیش چشم‌مان قرار دارد که اسکندر هنگام حمله به ایران‌زمین با کلیت سرزمین‌هایی که در سراسر دوره‌ی هخامنشی به این مجموعه پیوسته بود سرشاخ شد. در این هنگام مصر و هند و بالکان و دولت‌شهرهای یونانی تابع پارسیان بودند، بخشی از استان‌های شاهنشاهی محسوب می‌شدند، و برای دفاع از ایشان می‌جنگیدند. یعنی هخامنشیان همان سرزمین‌هایی را که در دوران کمبوجیه و داریوش فتح کردند تا دو قرن بعد در اختیار داشته‌اند.

– اگر متغیر مورد نظر ما سرزندگی فرهنگی، قدرت زایش معنا و تأثیرگذاری باورها و عقاید باشد، جنبش دینی چشمگیرِ برخاسته از دستگاه فلسفی زرتشت و جهش خیره‌کننده‌ی فنی و علمی در حوزه‌ی ریاضیات و مهندسی

و گاه‌شماری و نجوم و پزشکی را داریم. دستاوردهایی که حجم و تراکم‌شان نسبت به دو و نیم قرنِ سیطره‌ی هخامنشیان کاملاً ستایش‌برانگیز است.

– اگر متغیر مورد نظر ما سنجه‌های اخلاقی و معیارهای انسانی و ارزش‌های اجتماعی باشد، با شواهدی فراوان روبه‌رو هستیم که برای نخستین بار از ظهور یک دستگاه حقوقی عقلانی و استانده‌شده خبر می‌دهد که با قربانی کردن انسان و بردگی مخالف است و هنگام دادرسی حقوقی یا محاسبه‌ی اقتصادی به جنسیت و نژاد و زبان و دین افراد کاری ندارد و تنها دستاوردهای عینی و رسیدگی‌پذیرشان را مورد داوری و ارزیابی قرار می‌دهد.

این دستاوردهاست، که اگر با هر معیار عینی و عقلانی‌ای نگریسته شوند، نادرستی اسطوره‌ی انحطاط پارسیان را اثبات می‌کنند. باید به این نکته توجه کرد که دستاوردهای یادشده تنها در عصر هخامنشی با این ترکیب شگفت‌انگیز هم‌نشینی داشتند و بعد در عمل هرگز تکرار نگشتند. نظم پارسی افسونی بود که بعد از تازش آن جوان مقدونی مانند رویای شیرینی رنگ باخت و به قلمرو اساطیر و روایت‌های عامیانه عقب‌نشینی کرد.

گفتار دوم: مطالعه‌ی موردیِ کوری؛ هنر هخامنشی

چالش دیگری که پیشاروی پژوهندگان تاریخ هخامنشیان، به ویژه تاریخ‌نویسان هنر، قرار دارد آن است که بتوانند عناصر مربوط به تمدن هخامنشی را از میراث کهن‌تر یا سلیقه‌های محلی استان‌های تابع تفکیک کنند. سنت رایج در تاریخ‌نگاری غربی چنین است که در امتداد پیش‌فرضِ انحطاط پارسیان، و در پرتو ایمان به اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی، هر جا اثری ناب و مهم در منطقه‌ای غربی‌تر از فرات یافته شود بدون بررسی و ژرف‌نگری برچسب یونانی به خود می‌گیرد و به این ترتیب، هم‌چون نمادی از پیشینه و پیشرفت هنر هلنی بازنموده می‌شود. کول‌روت در مقاله‌ای برخی از این تحریف‌ها و یونانی‌سازی‌های جعلی را برشمرده است.[۱۴۸۹]

حتا یک مرور اینترنتی در موزه‌های مهم جهان کافی است تا از شمار خیره‌کننده‌ی آثاری از این دست شگفت‌زده شویم. انبوهی از ظروف، تندیس‌ها، مهرها و نگاره‌ها پیشاروی ماست که آشکارا رنگ و بوی هخامنشی دارد و با رمزگان این دوران آراسته شده و با وجود این، با برچسب آشوری و بابلی و یونانی و مصری شناخته می‌شود. اشتباهی که در مورد هنرِ آناتولی یا سوری یا مصریِ عصر سیطره‌ی مقدونیان یا رومیان بر این سرزمین‌ها ارتکابش بسیار بسیار نادر است. یعنی در شرایطی که هنر مصرِ دوران بطلمیوسیان، یونانی – و نه حتا مقدونی – و هنر گل‌ها و ژرمن‌ها در دوران رومیان، رومی دانسته می‌شود، هنر مصرِ عصر هخامنشی مصری قلمداد شده است و نه پارسی، هر چند که عناصر و نمودها و علایم نوظهوری نسبت به هنر پیشین مصریان را نیز در خود داشته باشد.

1489 کول‌روت، ۱۳۸۸، ج. ٦: ۳۹–۳٦.

این شیوه‌ی جانب‌دارانه و غیرعلمی دو پیامد اشتباه‌آمیزِ متفاوت دارد. نخست آن که به این ترتیب، شمار زیادی از آثار هنری، که به واقع محلی و بومیِ فرهنگ‌های دیگر هستند و ربطی به یونان و هنر یونانی ندارند، در دایره‌ی فرهنگ و تمدن یونانی رده‌بندی می‌شوند. دیگر آن که، بخشی از آثار هنری که به طور مستقیم از هنر درباری هخامنشیان برخاسته‌اند با همین برچسب طبقه‌بندی می‌شوند.

یک نمونه‌ی چشمگیر در این مورد، نگاره‌ی مشهور نبرد داریوش سوم با اسکندر است که در سال ۱۸۳۰ م. در دیوار کاخی در پُمپی یافت شد. این نقاشی از حدود چهار میلیون قطعه موزائیک رنگی کوچک درست شده که در کنار هم تابلویی در ابعاد ۵/٦ در ۳/۲ متر را پدید می‌آورد. این نقاشی را در تمام کتاب‌های درسی تاریخ هنر به عنوان نمونه‌ای از هنر یونانی معرفی کرده‌اند، در حالی که هم سبک ترسیم آن همتای هنر اشکانیِ بعدی است و هم مضمون آن ایران‌گرایانه و ضدمقدونی است. برخی از پژوهندگان غربی نیز به این نکته توجه کرده‌اند،[۱۴۹۰] هر چند مضمون ضدمقدونی و ستایشی که در آن نثار سربازان و شاه ایرانی شده را «نشانگر احترام خاص یونانی به دشمن» قلمداد کرده‌اند.[۱۴۹۱] در حالی که اولاً اسکندر مقدونی است و نه یونانی، دوم آن که – به گواهی نوشتارهای بازمانده از یونان باستان – یونانیان با دشمنان‌شان بسیار وحشیانه و غیرمحترمانه برخورد می‌کردند، و سوم این که اصولاً این نقاشی را رومیان کشیده‌اند و نه یونانیان. یعنی در این‌جا با یک اثر هنری کاملاً رومی سر و کار داریم که از نظر سبک شباهتی با هنر اشکانی هم‌عصرش دارد و از نظر مضمون و محتوا کاملاً ایران‌گرایانه است، و با وجود این بدون هیچ استدلال یا شاهدی نمونه‌ای آرمانی از هنر یونانی دانسته شده است.

[1490] Nylander, 1983: 19-37.
[1491] Woodford, 1982: 67.

در این نقاشی اسکندر هم‌چون مردی جوان، خشن و با چهره‌ای نه چندان دلپذیر بازنموده شده که تاجی بر سر ندارد و موهای آشفته‌اش نمایان است. او با اسب در حال عبور از روی دو سرباز پارسی است که خود را سپر داریوش کرده‌اند و چهره‌ی یکی از آنها با ترفندی هنرمندانه در سپرِ براقش دیده می‌شود. داریوش، که بر خلاف اسکندر در گردونه‌ی جنگی نشسته و با کلاه پارسی جلوه‌ای شاهانه دارد، دستش را به سوی پهلوانان پارسیِ زخمی بلند کرده و گویا نگران ایشان است. این تصویر به دلیل نمایاندنِ اسکندرِ جوانِ بی‌ریش و کلاه در برابر داریوشِ ریش‌دارِ سرپوشیده و میان‌سال، آشکارا به هواداری از ایرانیان پرداخته شده است. اسکندر اسب‌سوار و خونریز و موی‌آشفته، در برابر داریوش خردمند و گردونه‌سواری قرار گرفته که دستش را برای یاری رساندن به دوستانش بلند کرده و ایشان نیز برای دفاع از او در آستانه‌ی مرگ قرار دارند.


© Rien van de Weijgaert



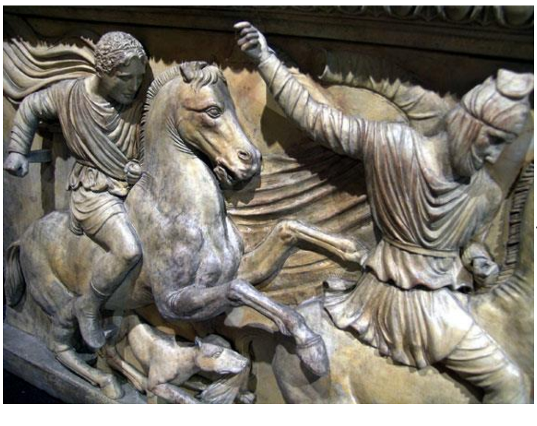
در این اثر، نقش سربازان پارسی تقریباً تمام تصویر را پر کرده است؛ داریوش و دو پارسی در رأس‌های مثلث اصلی نقاشی قرار دارند و اسکندر عنصری حاشیه‌ای است که از پهلو به این هسته‌ی مرکزی تاخته است. کاملاً روشن است که مضمون نقاشی بزرگ‌داشت دوستی و وفاداری شهسواران پارسی نسبت به شاه‌شان، و مهربانی شاه درباره‌ی ایشان است. سبک هنر رومی– اشکانی و محل یافت شدن اثر شهری در جنوب ایتالیاست. با این اوصاف، هیچ نمی‌دانم در اثر هنری رومی‌ای که در آن هواداری از شاه ایران و خوار نمودن جهان‌گشایی مقدونی موج می‌زند، چه چیزِ یونانی وجود دارد؟

نمونه‌ی دیگری از این «هنر هلنی» را می‌توان در تابوت اسکندر یافت. این تابوت مرمرین با نقش‌برجسته‌های زیبا و صحنه‌های چشمگیرِ حک‌شده بر چهار طرفش، در اواخر قرن نوزدهم در صیدا کشف شد. قدمت آن به قرن چهارم پ.م. می‌رسد و بنابراین به دوران اسکندر نزدیک است، اما این شایعه‌ی داغ که تابوت به خودِ اسکندر تعلق داشته امروز مردود دانسته می‌شود. هر چند می‌دانیم نقش‌های روی آن صحنه‌هایی از زندگی اسکندر را نشان می‌دهند. در تمام کتاب‌های مرجع این تابوت را نمادی از هنر یونان‌مآب دانسته‌اند، در حالی که تابوت در شهر فنیقی صیدا پیدا شده و نقش‌مایه‌های روی آن آشکارا به ستایش از پارس‌ها – و نه اسکندر – اختصاص یافته است. دو تا از سطوح این تابوت به جنگ‌های اسکندر و پارسیان و دو تای دیگر به شکار همراه با دوستان پارسی‌اش اختصاص یافته‌اند. یعنی در دو تا جنگ مقدونیان و پارس‌ها و در دوتای دیگر آشتی‌شان بازنموده شده است. با نخستین نگاه به صحنه‌های جنگ می‌توان دریافت که هنرمندِ سازنده‌ی آنها چندان دوستدار اسکندر نبوده است. صحنه‌ی مرکزی یکی از این نبردها سواری پارسی را نشان می‌دهد که با ساز و برگ و پوشش کامل بر یک یونانی برهنه تاخت آورده و او را زیر سم اسبش گرفته است. در صحنه‌های شکار، آشکارا، این پارسیان هستند که در مرکز توجه قرار دارند. در صحنه‌ای

یک شیر و یک گوزن شکار شده‌اند. هر دو جانور تنها با پارس‌ها درگیر شده‌اند و مقدونی‌های برهنه تنها در پشت سر جانوران نقشی حاشیه‌ای بر عهده دارند. به ویژه شیری که در میانه‌ی صحنه به اسبی حمله کرده، با سوارکاری پارسی درگیر است. این تابوت، در واقع، در زمان هخامنشیان ساخته شده است؛ یعنی، هنرمندی که آن را ساخته، کسی که آن را سفارش داده، و فن‌آوری و سلیقه‌ای که ساختن آن را رقم زده، همه در دوران هخامنشی تکامل یافته و شکل گرفته‌اند. یعنی این فرض که با ورود سپاه مقدونی به شهرها و غارت و نابودی‌شان، ناگهان در عرض دو سه سال نسلی نو از هنرمندان با سلیقه و فن‌آوری وام‌گیری‌شده از یونانیان در این شهرها خلق شده باشند، در بهترین حالت نامعقول می‌نماید. به ویژه که این هنرمندانِ خلق‌الساعه‌شده، از نظر مضمون و محتوا نیز هم‌چنان به هخامنشیان وفادار مانده بودند.



تابوت منسوب به اسکندر از شهر صیدا و شکل بازسازی‌شده‌ی آن بر مبنای بقایای رنگ بازمانده







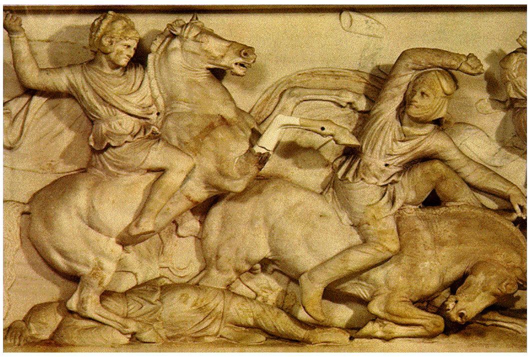


نمای شکار پارسیان و مقدونیان با موقعیت مرکزی پارس‌ها









نمای جنگ پارسیان و اسکندر: در یک رویه مقدونیان چیره شده‌اند (پایین) و در رویه‌ی دیگر پارس‌ها (بالا).

مضمون آشکارا پارسی‌گرایانه‌ی اثر با توجه به این که اثر یادشده بی‌درنگ پس از شکست هخامنشیان و غلبه‌ی مقدونیان ساخته شده، بسیار شگفت است. یعنی اگر از تلاش اسکندر و گروهی از مقدونیان – از جمله سلوکیان

– برای همسان‌انگاری خویش با پارس‌ها خبر نداشتیم، می‌توانستیم به سادگی این اثر را به مقاومتی هنری در برابر غلبه‌ی مقدونیان و بزرگ‌داشت پارس‌های شکست‌خورده تعبیر کنیم.

این اثر در شهر صیدا ساخته شده که مرکز تمدن فنیقی بوده، مضمونی پارس‌گرایانه دارد و از نظر دوره‌بندی تاریخی در زمان هخامنشیان قرار می‌گیرد. حال پرسش این‌جاست که چه چیزی باعث شده تاریخ‌نویسان هنر آن را یونانی بدانند؟ محتوای اثر دوستی مقدونیانِ فاتح و پارسیان را نشان می‌دهد و هم در صحنه‌ی نبرد و هم شکار، پارس‌ها را برتر می‌داند و در مرکز تصویر نشان‌شان می‌دهد. کافی است به صحنه‌ی غلبه‌ی سوارکار پارسی مسلح بر یونانیِ برهنه و پیاده‌ی فرونشسته در سم اسبانش بنگریم و آن را با صحنه‌ی درآویختن حماسی یک سوار مقدونیِ چیره و یک سوار پارسیِ مدافع مقایسه کنیم تا دریابیم که احترام پارس‌ها در ذهن هنرمند از مقدونیان بسیار فراتر بوده است. در ضمن این نکته هم باید مورد توجه قرار گیرد که اسکندر شاخ‌داری که در یک صحنه بر سوارکاری پارسی چیره می‌شود، بر خلاف سایر مقدونی‌ها، برهنه نیست و لباسی پارسی بر تن کرده است.

این اثر اگر بخواهد واقع‌بینانه ارزیابی و طبقه‌بندی شود، ادامه‌ی هنر آشوری– هخامنشیِ نقش‌برجسته‌سازی است که با سلیقه‌ی محلی دربار پارس برای سه بعدی نشان دادن تصویرها و تراشیدن کل بدنه‌ی افراد ترکیب شده و به خاطر ساخته‌شدن در صیدا، توسط هنرمندی فنیقی پرداخت شده است. هیچ نشانه‌ی مستندی از مضمون یا دخالت کسی که یونانی باشد در اثر دیده نمی‌شود. و با وجود این، بخش عمده‌ی آثار هنری جهان باستان به دلیل شباهت به این اثر یونانی پنداشته شده‌اند.

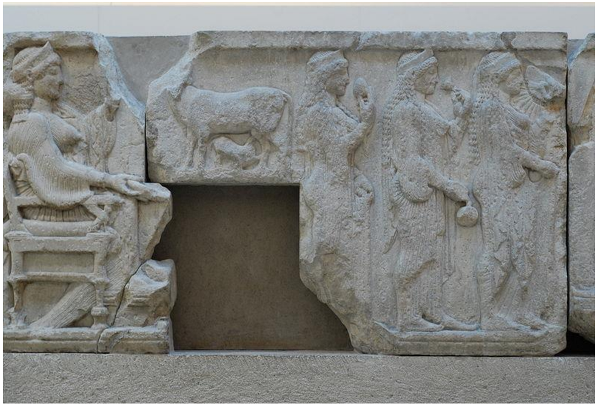
۳. نمونه‌ی دیگری از این آثار «یونانی» را می‌توان در لوکیه بازیافت که سرزمینی بود در ترکیه‌ی امروزین و مرکز آن در شهر کسانتوس[۱۴۹۲] قرار داشت. این شهر زودتر از بابل، در ۵٤۰ پ.م، به دست کوروش فتح شد و با وجود شکوفایی فرهنگ بومی مردمش، که تباری قفقازی داشتند، تا قرن چهارم پ.م. کاملاً در زمینه‌ی فرهنگ ایرانی ادغام شد. شهر کسانتوس مرکز صدور فرهنگ ایرانی در این قلمرو بود.[۱۴۹۳] مشهورترین اثر بازمانده از عصر هخامنشی در این شهر مقبره‌ی هارپی است که در دهه‌ی ٤۷۰ پ.م. – سی چهل سال زودتر از بنای آکروپلیس آتن – ساخته شده است و در آن تأثیر هخامنشی و سبک محلی نقش‌برجسته‌سازی ترکیب شده است. این مقبره‌ها به سفارش فرمانداران پارسی و توسط هنرمندانی لوکیایی ساخته شده‌اند که اصولاً تباری قفقازی داشته و ربطی به یونانیان ندارند.

در این نقش‌برجسته یک پارسی نیزه‌دار دیده می‌شود که بر تختی نشسته و از مردی، که احتمالاً مهترش است، سپر و کلاهخود یال‌دارش را دریافت می‌کند. تختی که مرد بر آن نشسته و حالت در دست گرفتن نیزه‌اش کاملاً به رونوشتی از تصویر داریوش و خشایارشا در تخت‌جمشید می‌ماند و از این رو می‌توان حدس زد که تصویر به حاکم پارسی منطقه تعلق داشته است. برخی از تاریخ‌نویسان او را همان هارپاگ مادی می‌دانند که مؤسس خاندان سلطنتی کاریه محسوب می‌شود. لباس مرد و شلواری که به پا دارد و چهره‌ی ریش‌دارش به روشنی نشان می‌دهند که پارسی یا مادی است. با وجود این، سپرِ گرد و کلاهخودی که دریافت می‌کند از سلاح‌های سنتی مردم ایونیه و لوکیه است و در دو سوی این نقش‌برجسته نیز دو هیولای بالدار به شکل زن–پرنده تصویر شده‌اند که کودکی را در آغوش

[1492] Xanthus

[1493] ساله، ۱۳۸۸، ج. ٦: ۲٤۳–۲۲۳.

گرفته‌اند. این‌ها حالتی حمایتگر و نیکوکار دارند و بی‌تردید ربطی به هارپی‌های یونانی ندارند که دیوهایی مادینه و مخوف محسوب می‌شوند.





نقش برجسته‌ی زنان از مقبره‌ی هارپی و نمای بیرونی بنای آن

رمزنگاری به کار گرفته شده در این دیوارنگاره‌ها کاملاً ایرانی هستند. مثلاً انار، که نماد ناهید و نشانه‌ی باروری است، بارها در این تصاویر تکرار می‌شود و معمولاً زنان آن را در دست دارند. نمایش زنانِ بلندمرتبه که مانند ایزدان بر اورنگ نشسته‌اند شباهت چشمگیری با آثار ایلامی دارد و نشانگر سنتی هنری است که احتمالاً از دیرباز در میان اقوام قفقازی رواج داشته و در این منطقه نیز باقی مانده است. یادآوری این نکته سودمند است که چنین نمایشی

از زنان در هنر یونانی نظیر ندارد. یونانیان زنان را بسیار به ندرت تصویر می‌کردند و تندیس‌های برهنه‌ی مشهور یونانی همه به دوران‌های بعدی و به ویژه دوران رومیان تعلق دارند.

نمونه‌ی دیگری که از شهر کسانتوس پیدا شده، مقبره‌ی حاکم این شهر است که نزد تاریخ‌نویسان هنر با نام یادمانِ نِرِئید[۱۴۹۴] یا مقبره‌ی ساتراپ شهرت یافته است. بعد از فتح این شهر به دست هارپاگ در دوران کوروش، دودمانی از بزرگان محلی به عنوان حاکمان دست‌نشانده‌ی پارس‌ها بر سر کار آمدند که موقعیت خود را تا پایان دوران هخامنشی حفظ کردند. در حدود ۳۹۰ پ.م. – یعنی در زمان حکومت اردشیر دوم – مردی از این دودمان به قدرت رسید که آربین[۱۴۹۵] پسرِ خِریگا[۱۴۹۶] نامیده می‌شد. او بر دشمنانش غلبه کرد و حکومت شهر را در دست گرفت و تا ۳۷۰ پ.م. بر این شهر فرمان راند و بعد درگذشت.[۱۴۹۷] این که او بخشی از دیوان‌سالاری پارس‌ها و عضوی از دولت هخامنشی بوده را می‌توان با توجه به گزارش دست‌اندازی‌های آتنیان به سواحل لوکیه و دفاع وی از قلمرویش دریافت که با حمایت و هماهنگی سایر نیروهای هخامنشی انجام می‌پذیرفت. ناسازگاری مردم این منطقه با یونانیان و به ویژه مردم آتن را می‌توان از این‌جا دریافت که در زمان تاخت‌وتازهای کیمون آتنی در سواحل دریای اژه نیز مردم این شهر به سختی در برابرش مقاومت کردند و به همین خاطر معبد بزرگ شهرشان در سال ۴۸۰ پ.م. به دست غارتگران آتنی سوزانده شد. حال بگذریم که مهم‌ترین نویسنده‌ی غربی در این مورد، این کار آتنیان را به سادگی «تلافیِ سوزانده شدنِ آکروپولیس به دست ایرانیان» دانسته است.[۱۴۹۸] یعنی به همین سادگی حمله‌ی گروهی آتنی به این شهر، کشتار مردم، غارت خانه‌ها و آتش زدن به معبد توجیه می‌شود.

[1494] Nereid Monument
[1495] Arbinas
[1496] Kheriga
[1497] Jenkins 2006: 155-158.
[1498] Jenkins 2006: 155.

اما در مورد آربین، پسر خریگا، تردیدی نداریم که در این‌جا با یک بومی لوکیاییِ «پارسی‌شده» روبه‌رو هستیم. چنان که از نام این شخص برمی‌آید، تباری یونانی نداشته و در یکی از نقش‌برجسته‌ها او را هم‌چون شهربانی پارسی نموده‌اند که بر تختی نشسته و لباس پارسی بر تن دارد. در نگاره‌ی دیگری، او به همراه پسرش هنگام شادخواری در جشنی دیده می‌شوند که به سبک پارس‌ها از درون جام‌های شاخ‌مانند (ریتون) شراب می‌نوشند.[۱۴۹۹] به همین دلیل هم معمولاً تاریخ‌نویسان هنر نقش‌برجسته‌ی او را با نام ساتراپ مورد اشاره قرار می‌دهند که درست نیست، چون لوکیه بخشی از استان ایونیه بوده و شهربانی مستقلی محسوب نمی‌شده که حاکمش چنین لقبی داشته باشد – هر چند آربین خود را در این اثر تا حد امکان شبیه به یک شهربان پارسی بازنموده است.

آربین پیش از مرگش دستور داد تا مقبره‌ی زیبایی برایش بسازند. این مقبره از نظر سبک و ساختار نقش‌برجسته‌ها هم به تابوت اسکندر در صیدا شباهت دارد و هم در امتداد سنت هنری مقبره‌ی هارپی قرار گرفته است. شگفت‌انگیز این که آثار به دست آمده از این مقبره، با وجود پیوند روشن و آشکارشان به هخامنشی‌ها و تضاد و ناسازگاریِ مستند و صریح‌شان با یونانیان، هم‌چنان به عنوان نمودی از هنر درخشان یونانی رده‌بندی شده‌اند. چنان که در موزه‌ی بریتانیا در برابر شکلِ بازسازی‌شده‌ی معبد نوشته شده که این اثر هنری با الهام و اقتباس از آکروپلیسِ آتن ساخته شده است.[۱۵۰۰] و جنکینز که نمی‌توانسته تأکید بر نقش پارسیان را انکار کند، آن را ترکیبی از هنر پارسی و یونانی دانسته است.[۱۵۰۱] حال آن که آربین حاکمی محلی در دولت هخامنشی بوده است. این لوکیایی پارسی‌شده بر سرزمینی در آناتولی فرمان می‌رانده که قومی مستقل و بی‌ربط به یونانیان در آن زندگی می‌کردند و تنها خبری که از

[1499] Jenkins 2006: 196.
[1500] British Museum, "Lycia: Nereid Monument" (Room 17).
[1501] Jenkins 2006: 187.

درگیری‌های‌شان داریم، به دشمنی‌شان با آتنیان مربوط می‌شود. از این رو این حقیقت که مقبره‌ی او –که در سال ۳۷۰ هم‌چنان در دوران اردشیر دوم – ساخته شد، چگونه به عنوان نماد هنر یونانی قلمداد شده، جای بحث دارد.



نقش‌برجسته‌ی مقبره‌ی آربینِ لوکیایی

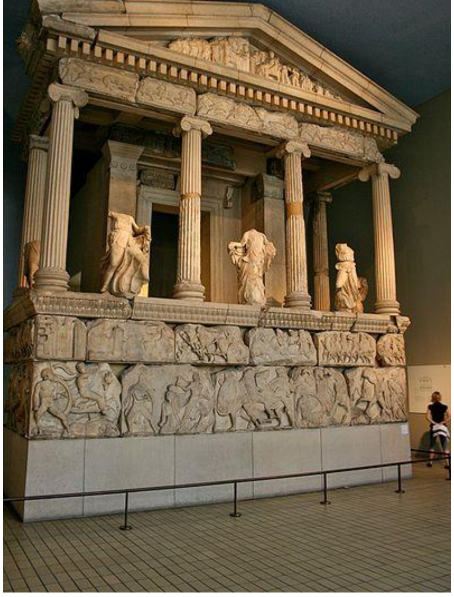
این یونانی‌سازیِ زورکیِ یادمان نرئیدها، به ویژه در مورد تندیس‌های زنانِ یافت‌شده در این آرامگاه، به روشنی دیده می‌شود. این معبد در ابتدای کار با تندیس‌های زنانی آراسته می‌شده که گرداگرد آن نصب شده بودند. در دوران حکومت بیزانس بر این منطقه مسیحیان – احتمالاً برای غارت مقبره – به بهانه‌ی کافرانه بودن این آثار هنری به آن‌جا حمله کردند و آرام‌گاه را ویران نمودند و تندیس‌ها را نیز درهم شکستند. امروز یازده‌تا از این مجسمه‌ها کشف شده است. در تمام منابع تاریخ هنر، این تندیس‌ها را نِرِئید خوانده‌اند و این به دختران یکی از ایزدان دریایی یونانی (نرئیس) منسوب است. یعنی در اساطیر یونانی موجوداتی شبیه به پری دریایی داریم که نرئید نامیده می‌شوند و تاریخ‌نویسان گمان کرده‌اند این تندیس‌ها ایشان را بازنمایی می‌کنند. دلیل این پنداشت به سادگی آن است که در پای بیشتر این تندیس‌ها موجوداتی دریایی مانند دلفین و صدف دیده می‌شوند. کسانی که این نام‌گذاری را انجام داده و آن را

پذیرفته‌اند، شیفته‌ی این نکته بوده‌اند که در زمانی که مسیحیان این بنا را ویران می‌کردند، مردمان این شهر شهروندان دولت روم شرقی بودند و زبانی یونانی داشتند. یعنی ایشان یونانی شدنِ زبان مردم این منطقه پس از هفت‌صد سال را دلیلی برای تفسیر یونانی‌مدارانه‌ی خود دانسته‌اند. اما مسأله در این‌جاست که این اثر در سال ۳۷۰ پ.م. ساخته شده و نه در حدود ۳۷۰ میلادی که ویران شد. مردمی که آن را ساختند لوکیایی‌های شهروند هخامنشیان بودند، نه مسیحیانِ شهروند روم شرقی، و اساطیر و فرهنگ و زبان‌شان هم لوکیه‌ای–پارسی بود، نه یونانی– رومی.

کافی است تاریخ‌نویسان هنر به اسناد موجود درباره‌ی اساطیر مردم لوکیه بنگرند تا دریابند که این تندیس‌ها به موجوداتی افسانه‌ای به نام اِلیانا[۱۵۰۲] تعلق دارند. الیانا هیچ ربطی به نرئیدهای یونانی ندارد. این موجودات ایزدبانوان نگهبان آب‌های پاکیزه هستند و معمولاً با آب‌های شیرین ارتباط دارند، تباری لوکیایی دارند و از پیش از ورود هخامنشیان به صحنه در روایت‌های عامیانه‌ی مردم این منطقه حضور داشته‌اند.[۱۵۰۳] گذشته از این، کتیبه‌ای سه زبانه (به زبان‌های آرامی سلطنتی هخامنشی، لوکیایی و یونانی) در چند کیلومتری همین آرام‌گاه یافت شده که صریحاً در آن به الیانا اشاره شده است. این کتیبه را ستون سه‌زبانه‌ی لِتون[۱۵۰۴] می‌نامند. در این نبشته فرمانی حکومتی ثبت شده که به سازماندهی دین بومی مردم لوکیه اشاره می‌کند و آشکارا به اصلاح دینی دوران اردشیر مربوط می‌شود.

متن آرامی (۲۷ سطر) ساختاری شبیه به فرمان‌های حکومتی دارد و به شکلی فشرده و خلاصه نوشته شده است. متن یونانی (۳۵ سطر) و لوکیایی (٤۱ سطر) هم‌چون شرحی از آن هستند و ترجمه‌ی کلمه به کلمه‌اش محسوب نمی‌شوند. در این میان متن لوکیایی از همه مفصل‌تر است. پنج سطر نخست متن آرامی شرح می‌دهد که این فرمان

[1502] eliyãna
[1503] Robinson, 1995: 355–359.
[1504] Letoon Trilingual Stele



در سال نخست پادشاهی اردشیر صادر شده، اما این که منظور کدام اردشیر است تصریح نشده، هر چند به گمانم محتوای متن به روشنی نشان می‌دهد که اردشیر دوم این حکم را نویسانده است:

«*در ماه سیوان از سال نخست پادشاهی اردشیر، در مرز سرزمین آرنا، پیخودار پسر کاتومنو، شهربان کَرکَه و تِرمیلا...*»[۱۵۰۵].



اِلیاناهای مقبره‌ی آربین

با توجه به نام پیخودار، که از سال ۳٤۰/۱ پ.م. شهربان کاریه و لوکیه بوده، حدس زده‌اند که شاهِ مورد نظر باید آرش فرزند اردشیر سوم بوده باشد و این متن هم در سال ۳۳٦/۷ پ.م. نوشته شده است.[۱۵۰٦] اما این برداشت راهی برای توجیه نام اردشیر که به روشنی در متن ذکر شده، ندارد. محتوای کتیبه درباره‌ی تصمیم مردم کسانتوس است تا مردی را به ریاست معبدی محلی برگزینند و بخشی از مالیات شهرشان را در اختیار او بگذارند تا آن را صرف آراستن معبد نماید. فرمان، اجازه‌ی چنین کاری را می‌دهد و اشاره می‌کند که قرار است در این معبد ایزدبانوی آب‌ها و فرزندانش (الیانا) پرستیده شوند. به عبارت دیگر، در این‌جا با حکمی سلطنتی سر و کار داریم که در دوران شاهی به نام اردشیر صادر شده و ترویج آیین ایزدبانوی آب‌ها در

[1505] Teixidor, 1978: 181–185.
[1506] Bryce, 1986: 48-49.

لوکیه را آماج کرده است. در این بافت و زمینه تنها یک شاه با این نام می‌شناسیم و آن هم اردشیر دوم است. این که در ۳۴۰ پ.م. مردی به نام پیخودار شهربان لوکیه بوده، به خودی خود معنای چندانی ندارد. معمولاً شهربان‌ها جایگاه خود را به پسرشان منتقل می‌کردند و سنتِ نهادنِ نام پدر بر بزرگ‌ترین پسر از دیرباز در میان پارسیان و به ویژه شهربانان هخامنشی رایج بوده است. چنان که بعدتر در دودمان‌های پارسیِ منطقه‌ی پونت و گرجستان و ارمنستان مثال‌های زیادی برایش می‌یابیم.



دیوارنگاره‌ی آرام‌گاه آربین

بنابراین تندیس‌های یافت‌شده در گور آربین پسر خریگا نه ربطی به یونانیان دارند و نه سنت دینی یا اساطیر یونانی را نمایش می‌دهند. این تندیس‌ها برای بزرگ‌داشت ایزدبانوی محلی آب‌ها ساخته شده که احتمالاً در دوران زمام‌داری اردشیر دوم با آناهیتا همتا دانسته شده و مشمول پشتیبانی دولتی از دین این ایزدبانو قرار گرفته است. وصل کردن آنها به نرئیدهای یونانی و مدیون ساختن معماری این مقبره به معبد آکروپلیس آتن، که در ۴۰۰–۴٦۰ پ.م. تقریباً هم‌زمان با آثار کسانتوس ساخته می‌شده، به روشنی آسمان و ریسمان به هم بافتن است.

حال کافی است بعد از گسستن این بند نافِ موهوم به هنر یونانی، به نگاره‌های مقبره‌ی آربین بنگریم و دریابیم که آنچه به نام هنر یونانی شهرت یافته نیرومندترین بیان و زیباترین محصول‌ها را در شرق دریای اژه و در میان اقوام تابع هخامنشیان داشته است. آن هنرمند فنیقی که تابوت اسکندر را تراشید، مانند هنرمندانی لوکیایی که آرام‌گاه آربین را درست کردند، از یک سرمشق جهانیِ هنر پیروی می‌کردند که در عصر هخامنشیان پدید آمده و بالیده بود. سبکی که با ایدئولوژیِ خدا- انسان‌مدارانه‌ی زرتشتی مسلح بود و مفهوم ابرانسانی مانند «منِ پارسی» را با دلالت‌های سیاسی‌اش در اختیار داشت و بر این مبنا انسان و بدن انسان و حرکت انسان را در مرکز توجه هنرمندان قرار می‌داد. این که چرا انسان در یونانِ برده‌دارِ فاقد دینِ سازمان‌یافته یا حقوقِ انسانی، مهم شده باشد پرسشی است که هم‌چنان طرح‌ناشده باقی مانده است. چگونه ممکن است مردمی که در جامعه‌ای برده‌دار با اکثریتی محروم از حقوق پایه‌ی اجتماعی زندگی می‌کنند، به شکلی از اصالت انسان ایمان آورده باشند و هنری را بر آن مبنا بنیاد کنند؟

مثال‌های ما در مورد هنر عصر هخامنشی به این چند نمونه محدود نمی‌شود. می‌دانیم که در فاصله‌ی سال‌های ۳۷۷ تا ۳۵۳ پ.م، شهربان کاریه مردی پارسی بوده که یونانیان با نام ماوسولوس او را می‌شناخته‌اند. روایت‌های یونانی می‌گوید که او در سال ۳۶۲ پ.م. بر اردشیر دوم شورید و بخش‌هایی از ایونیه و کاریه را فتح کرد و به شاهی نیرومند و مقتدر تبدیل شد. این روایت به چند دلیل اغراق‌آمیز می‌نماید. نخست آن که این مرد فرزند مردی کاریایی به نام تِمنو (به روایت یونانیان هکاتومنوس)[۱۵۰۷] است که پس از مرگ فرشید (تیسافرن در ثبت یونانی) در حدود سال ۳۹۵ پ.م. به مقام شهربانی کاریه رسید. بر مبنای اسناد درباری بازمانده از هخامنشیان، نه در دوران او و نه پس از او نشانی از سرکشی و جداسری در کاریه و ایونیه دیده نمی‌شود.

[1507] Hecatomnus

در مورد خودِ ماوسولوس و کردارهایش چیز زیادی نمی‌دانیم. خبر داریم که وقتی آتنی‌ها به جزیره‌ی رودس دست‌اندازی کردند، او سپاهی برای یاریِ این مردم فرستاد و با آتنی‌ها جنگید. کتیبه‌ای هم از او کشف شده که نشان می‌دهد در سال ۳۵۳ پ.م. از توطئه‌ی چند خیانتکار که می‌خواستند هنگام مراسمی مذهبی در معبد لابراندا به قتلش برسانند، جان سالم به در برد و توطئه‌گران را مجازات کرد. هم‌چنین سکه‌هایی ضرب کرد که بر روی آنها نقش شیر و علامت خورشیدِ چهارپر یا چلیپای مهری دیده می‌شود. بنابراین از نظر کردار و رفتار، نشانه‌ای نیست که بر سرکشی و مخالفتش با ایرانیان دلالت کند، در حالی که دست‌کم در حوزه‌ی سیاسی با آتن دشمنی می‌ورزیده است.

وقتی ماوسولوس درگذشت، زن و جانشینش، آرتمیسیا[1508]، دستور داد تا برایش آرام‌گاهی بسیار باشکوه و بزرگ بسازند که تا مدت‌ها پا برجا بود و شگفتی جهانگردانِ یونانی را برمی‌انگیخت. آنتی‌پاترِ صیدایی و به دنبالش سایر نویسندگان یونانی این بنا را یکی از عجایب هفت‌گانه‌ی جهان باستان دانسته‌اند. این بنا چندان مشهور بود که امروز در زبان‌های اروپایی کلمه‌ی mausoleum را به معنای «بنای عظیم و شگفت‌انگیز» به کار می‌گیرند.

نام برخی از سازندگان این بنا برای ما به یادگار مانده است. یونانیان اسم معمارانش را به شکل ساتوروس[1509] و پوتیس[1510] ثبت کرده‌اند. شاید به دلیل ثبت این نام‌ها به این شکل است که تقریباً تمام کتاب‌های مرجع تاریخ هنر و تاریخ معماری قومیت ایشان را یونانی دانسته‌اند، در حالی که هیچ دلیلی در این مورد وجود ندارد. قاعدتاً معمارانی که در پایتخت کاریه زندگی کنند و توسط حاکم شهر به کار گمارده شوند باید بومی کاریه باشند، مگر آن که خلاف آن ثابت شود. در مورد پوتیس گزارش تاریخ‌نویسی رومی را در دست داریم که او را بنیان‌گذار معماری سبک ایونی

[1508] Artemisia
[1509] Satyros
[1510] Pythis

می‌داند. این شخص اخیر احتمالاً متأخرتر از ساتوروس بوده، چون کتیبه‌ای یافت شده که نشان می‌دهد اسکندر مقدونی او را برای طراحی معبدی در پِیرنه به کار گماشته است.[1511] هم‌چنین نام مجسمه‌تراشان این مقبره را نیز می‌دانیم، یکی از آنها اسکوپاس از اهالی پاروس[1512] بوده است که جزیره‌ای در دریای اژه است. از نام بقیه‌ی هنرمندان معلوم است که یونانی‌تبار بوده‌اند: لئوخارِس،[1513] تیموتئوس[1514] و بریاکسیس.[1515] بنابراین می‌توان پذیرفت که بخش مهمی از هنرمندانِ فعال در ساخت این مقبره یونانی بوده‌اند، هر چند احتمالاً معمارانی کاریایی بنا را طراحی و اجرا کرده‌اند.



تندیس ماوسولوس، شهربان کاریه

[1511] Vitruvius, IV, 3, 1.
[1512] Scopas of Paros
[1513] Leochares
[1514] Timotheus
[1515] Bryaxis

از ماوسولوس تندیس بزرگ تمام‌تنه‌ای به دست آمده که او را در رخساری هم‌چون پارسیان، با موی بلند و ریش، بازمی‌نماید در حالی که ردای کاهنان کاریایی را بر تن کرده است.

٤. از تمام این حرف‌ها چنین برمی‌آید که در قرن پنجم پ.م. در ساحل شرقی دریای اژه – کاریه، لوکیه و فنیقیه – سبکی هنری پدید آمده که با تأکیدی واقع‌گرایانه بر حرکت و ساختن تندیس‌ها و نقش‌برجسته‌های سه بعدی مشخص می‌شده است. این سبک به استان‌های غربی یا قومیت مردمِ درگیر با آن محدود نبوده، چون دقیقاً در همین دوران در مرزهای شرقی ایران‌زمین و هنر بودایی هم همان عناصر را می‌بینیم و در آن‌جا هم این سبک و شیوه‌ی نگاه نوآورانه و بی‌سابقه است. این سبک، زمینه‌ی نظری انسان‌گرایانه‌ی حاکم بر عصر هخامنشی را دستمایه‌ی آفرینش آثاری قرار داده که برای حاکمان دست‌نشانده‌ی هخامنشیان و به امر ایشان ساخته می‌شدند و رمزپردازی‌های مربوط به پارسیان را با هواداری و اشتیاق در خود باز می‌نمودند. این هنر، همان است که نمودِ خالص هنر یونانی دانسته می‌شود. در حالی که هم از نظر زمانی بر آثار مشابهِ ساخته‌شده در شبه‌جزیره‌ی یونانی تقدم دارد، و هم به گواهی منابع یونانی ابعاد و شهرت و اهمیتی بیش از آنها داشته است.

جریان غالب تاریخ و تاریخ هنر در قرن نوزدهم و بیستم، تمایلی چشمگیر و انحرافی نمایان به سوی یونانی پنداشتن تمامیِ این آثار دارد. این حقیقت که سرزمین‌های زادگاه این سبک هنری از نظر سیاسی بخشی از دولت هخامنشی و از نظر قومی بیشتر فنیقی و لوکیایی–کاریایی، و نه یونانی، بوده‌اند کاملاً نادیده انگاشته شده است و در منصفانه‌ترین داوری‌ها می‌بینیم که هنرمندان فنیقی و کاریایی به تقلید از آثار اصیل‌ترِ یونانی متهم شده‌اند. یعنی از سویی با اصل موضوعه‌ی یونانی بودنِ این سبک هنری روبه‌رو هستیم و از سوی دیگر شبکه‌ای از داوری‌ها و برداشت‌ها را می‌بینیم که هر داده‌ی ناسازگار با این پیش‌فرض را طرد می‌کند.

روستوفزِف تنها نویسنده‌ای بود که در نیمه‌ی نخست قرن بیستم یک‌تنه در برابر این جریان غالب ایستاد و به درستی هنر هلنیستی را دنباله‌ی سبک هنری محلی هخامنشیان در آناتولی و شمال غربی ایران‌زمین دانست. او در تحلیلی که بر هنر به اصطلاح «هلنیستی» شهر اشکانیِ دورا اوروپوس به دست داده، به خوبی نشان داده که این سنت هنری تاریخی دیرپا و ریشه‌دار در قلمرو غربی ایران‌زمین دارد و پیوند زدن آن با هنر یونانی دشوارتر و نامحتمل‌تر از آن است که آن را ادامه‌ی سرراست شاخه‌ای محلی از هنر ایران‌زمین بدانیم که در میان ساکنان آسورستان و میان‌رودان رایج بوده است. از دید او سنت هنری رایج در خاور نزدیک همان سرچشمه‌ای بود که هنر عصر هلنیستی را پدید آورد و از مجرای استادکارانِ یونانی به قلمرو رومی نیز راه یافت.[۱۵۱۶]

داده‌هایی که دیدگاه این نویسنده و سایر تجدیدنظرطلبان را پشتیبانی کند، بسیار بیش از چیزی است که برای به کرسی نشستنِ یک برداشت علمی مورد نیاز است. بر این مبناست که برخی از تاریخ‌نویسان هنر در دوران معاصر مسیری واژگونه را در نظر گرفته و سنت هنری هلنیستی را تقلیدی و انعکاسی از هنر محلی و سنتی رایج در استان‌های غربی شاهنشاهی هخامنشی دانسته‌اند و دوران پارسیان را به عنوان مرحله‌ی اصلی تکوین این سلیقه‌ی هنری به رسمیت شمرده‌اند.[۱۵۱۷]

برای درک پویایی هنر در دوران هخامنشی، به راستی نیازمندیم تا تنوع اقوام و سلیقه‌های هنری محلی‌شان را به رسمیت بشناسیم و از تقسیم کردن‌شان به دو قطبِ ایرانی – یعنی هنر سبک تخت‌جمشیدی – و یونانی – تمام اشکال دیگر! – خودداری کنیم. هم‌چنین ضرورت دارد که چارچوب کلانِ فرهنگیِ حاکم بر آفرینش این آثار، زمینه‌ی نظریِ انسان‌گرایانه‌ی زرتشتی حاکم بر این دوران، و نقش مهمِ سفارش‌دهندگان دولتی و مقام‌های پارسی را دریابیم.

[1516] Rostowzew, 1935: 262-272.

[1517] روت و آربر، ۱۳۸۸: ۷۷–۳۱.

بدیهی است که در این میان باید از جعلِ تاریخچه برای آثار و تراشیدن نسب‌نامه‌ی یونانی برای‌شان نیز جلوگیری کرد.

ضرورت‌های یادشده برای فهم تاریخ هنر در خودِ شبه‌جزیره‌ی یونان هم وجود دارند. بخش عمده‌ی آنچه تا چند دهه پیش نشانه‌ی هنر و صنعت یونانی محسوب می‌شد، امروز با دقیق‌تر شدنِ ابزارهای زمان‌سنجی به پیامد و انعکاسی از تمدن هخامنشی می‌ماند. مثلاً امروز می‌دانیم که خزانه‌ی سیفنوسی‌ها در معبد دلفی که مدت‌ها نشانه‌ی توسعه‌یافتگیِ اقتصاد یونانی تلقی می‌شد، بر خلاف نظر هرودوت، در ۵۳۰ پ.م. و دوران کوروش تأسیس نشده که در دهه‌ی ٤٧٠ پ.م. و زیر تأثیر مدیریت ایرانیان بر این معبد پدید آمده است.[۱۵۱۸] هم‌چنین اکنون معلوم شده که سکه‌های نقش‌دار در یونان بزرگ (ماگناگرایکیا) که قبلاً به اواسط قرن ششم پ.م. منسوب می‌شد، در واقع به همین دهه‌ی ٤٧٠ پ.م. تعلق داشته است.[۱۵۱۹] تاریخ سکه‌های آتنیِ دارای نقش جغد را نیز باید به همین ترتیب اصلاح کرد.[۱۵۲۰]

بخش مهمی از مضمون‌ها و روایت‌هایی که در آثار یونانی بازتاب یافته‌اند، آشکارا تباری ایرانی دارند. امروز می‌دانیم که قالب‌های گِلیِ به کار گرفته شده برای ثبت نقوش بر سکه‌های عصر هلنیستی در شهر سلوکیه – همان بغداد امروزین – در کرانه‌ی دجله ساخته می‌شده‌اند[۱۵۲۱] و این شیرازه‌ی سلیقه‌ی هنری اعمال‌شده بر این سکه‌ها را برمی‌سازد. هم‌چنین یافته شدن قالب‌های گچی ظرف‌هایی با سبک رومی و یونانی که به پایان عصر هخامنشی تعلق

1518 Vickers, 1985(a) : 3-28.
1519 Vickers, 1985 (b) : 1-44.
1520 Nash, 1987.
1521 McDowell, 1935.

دارند و در شهر بگرام افغانستان یافت شده‌اند،[۱۵۲۲] الگوی جاافتاده و پذیرفته‌شده‌ی وام‌گیری سلیقه‌ی هنری از غرب به شرق را با پرسش‌هایی جدی مواجه می‌سازد. در میان متن‌های ترجمه‌شده به فارسی، بورکرت به خوبی میراث شرقی یونانیان را نشان داده است.[۱۵۲۳]

اگر این داده‌ها و بافت تاریخی عصر هخامنشی در نظر گرفته شوند، اظهار نظرهایی بی‌مایه مانند این گزاره کمتر تولید خواهند شد: «نقش‌مایه‌ی اسب و سوارکار اصولاً یونانی است و ایرانیان تا زمانی که هنرمندان یونانی این مضمون را نیافریده بودند اصولاً فاقد این نقش بودند»[۱۵۲۴]. این در حالی است که تنها اگر دوره‌ی هخامنشی را در نظر بگیریم، اسب از همان ابتدای کار در نقش کوروشِ سوارکار دیده می‌شود و اصولاً این قبایل ایرانی بودند که سوارکاری و شهسواران جنگی را به سایر اقوام معرفی کردند و یونانیان تا دیرزمانی سوارکار را از اسبش تشخیص نمی‌دادند و هر دو را هیولایی یک‌پارچه می‌انگاشتند و بر همین مبنا موجودی اساطیری مانند کِنتاوروس (سنتور، انسان– اسب) را تخیل کردند.

اظهار نظر غیرعالمانه‌ای مانند آنچه گذشت، می‌تواند به سادگی نویسندگان سطحی‌نگرِ بعدی را به این نتیجه‌ی نادرست راهبری کند که تمام نگاره‌های دارای نقش اسب را یونانی بدانند. چنان‌که آثار بی‌شماری را به همین ترتیب به نادرستی رده‌بندی کرده‌اند. یک نمونه از لغزش‌هایی را که در این مورد می‌تواند رخ دهد در مورد مُهر شخصیِ گوبارو پسر مردونیه – از یاران نزدیک داریوش بزرگ – می‌بینیم. این مهر در تخت‌جمشید یافت شده و بر روی آن دو شیر در حال حمله به یک گوزن دیده می‌شوند. سبک اجرای کار و ظرافت طبیعت‌گرایانه‌اش به شکلی است که

1522 Hackin, 1954:137-146.

1523 بورکرت، ۱۳۸۷.

1524 Farkas, 1969: 76.

اگر نام گوبارو بر آن حک نشده بود و از یافته شدنش در تخت‌جمشید اطمینان نداشتیم، متخصصانی پیدا می‌شدند و آن را نمونه‌ای عالی از هنر یونانی قلمداد می‌کردند. حتا کول‌روت که همین گرایش یونان‌مدارانه را نقد کرده هم آن را انحرافی از هنر هخامنشی و گرایشی به سمت هنر آزادتر یونانی در نظر گرفته است.[۱۵۲۵]



مهر هخامنشی– قرن ششم پ.م. صحنه‌ی شکار

اما این مهر به سال ٤۹۹ پ.م. – یعنی بیست سال قبل از حمله‌ی خشایارشا به یونان – تعلق دارد و بنابراین معلوم نیست چرا آن را به سادگی محصول هنر ایرانی در نظر نمی‌گیرند؟ مگر نه این که صاحب آن ایرانی بوده، در ایران ساخته شده، نمونه‌های مشابهش در هنر ایرانی و ایلامی فراوان است، و نمادهایی ایرانی هم در آن به کار گرفته شده‌اند؟ کافی است به مهرها و لول‌های بازمانده از دوران هخامنشی بنگریم تا نمونه‌های فراوانی مشابه با آن را ببینیم که گاه با سبک‌هایی بسیار خلاقانه و بی‌نظیر طراحی شده‌اند و این تازه مربوط به محصولی دشوارساز و پیچیده مانند مهر است که باید در آن نقوش در فضایی بسیار کوچک با ظرافت گنجانده شوند.

[1525] کول‌روت، ۱۳۸۸: ج.۶: ۵۱.





مهر هخامنشی- قرن ششم پ.م.- کلسدونیا، صحنه‌ی دیدار شاه از ملکه؟ یا از ایزدبانوی آناهیتا؟





لول هخامنشی با صحنه‌ی جنسی از شوش (چپ) و لول دیگری با نقشی اساطیری (راست)





راست: بشقاب نقره‌ی فنیقی، قرن هفتم پ.م. - مجموعه‌ی سورنا- لندن

چپ: پارسی در حال کشتن ماده دیو، قرن پنجم پ.م. - مجموعه‌ی سورنا- لندن









راست: گوردیون در لودیه، حدود ۵۰۰ پ.م.؛ چپ: پارسی در حال کشتن دو شیر، قرن پنجم پ.م. (مجموعه‌ی سورنا- لندن)



مهر با نقش شیردال از آسیای میانه

بررسی دامنه و تنوع آثار هنری پدیدآمده در درون قلمرو شاهنشاهی هخامنشی نشان می‌دهد که همگام با توسعه‌ی ارتباطات و گسترش روابط بازرگانی میان شهرهای گوناگون، و موازی با درهم آمیختن فرهنگ‌های متفاوت

و ادیانِ مستقل، آمیختگی و بالندگی مشابهی در عرصه‌ی هنر را نیز می‌بینیم. تندیس کوروش در دروازه‌ی موسوم به R نمونه‌ی خوبی از این تلفیق سبک‌های هنری را نشان می‌دهد. دیولافوا نشان داده که کوروش در این نگاره لباسی همسان با شاهان نوایلامی بر تن دارد و آشکارا در نمای شاهی ایلامی تجسم شده است. تاج شاخداری که بر سر کوروش دیده می‌شود، خاستگاهی مصری دارد و هِم‌هِم خوانده می‌شود و این بسیار مهم است، چون قاعدتاً در زمان ساخت این نگاره هنوز هخامنشیان مصر را نگرفته بودند و حضور این تاج نشانگر ادعای ضمنی کوروش بر نمادهای مصریِ اقتدار سیاسی بوده است. چهار بالِ پیکره که وجه تمایز آن با سایر تصویرهای شاهنشاهان هخامنشی محسوب می‌شود، از نظر سبک و شکل با آنچه در هنر بابلی و آشوری می‌بینیم شباهتی دارد.[۱۵۲۶]

هرتسفلد و لوشی در دو پژوهش مستقل نگاره‌های بیستون را با هنر آشوری و بابلی مقایسه کرده و به این نتیجه رسیده‌اند که سبک داریوش در این کتیبه به آثار بازمانده از دوران آشورنصیرپال دوم (نیمه‌ی اول قرن نهم پ.م.) بیشترین شباهت را دارد.[۱۵۲۷] از دید ایشان آثار قرن هشتم و هفتم پ.م. از نظر سبکی با بیستون تفاوت بیشتری دارند. به تازگی کالمایر به درستی این نتیجه‌گیری را مردود دانسته و فاصله‌ی زمانی طولانی این دو شاه را نشانه‌ی آن دانسته که داریوش عناصر زیبایی‌شناسانه‌ی خود را از محیطی سرزنده‌تر و نزدیک‌تر برگرفته است و با توجه به نگاره‌ای از نبونید بابلی در حران، این شهر را به عنوان واسط میان سبک آشوری و پارسی پیشنهاد کرده است.[۱۵۲۸] این برداشت درست می‌نماید، چون حران مرکز دینی مهم و باستانی‌ای بود که در سراسر دوران زمام‌داری مادها به این قلمرو تعلق داشت و اهمیت دینی خود در زمینه‌ی ایرانی را تا دوران اسلامی نیز حفظ کرد. بنابراین معقول است اگر سلیقه‌ی

1526 Stronach, 1978: 52.
1527 Luschey, 1968:84.

1528 کالمایر، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۲۰۸.

هنری این منطقه در عصر مادها را حلقه‌ی رابط هنر میان‌رودان و سبک هخامنشی بدانیم. این تنها نمونه‌ای از تراکم سلیقه‌های هنری در اطراف مرکز قدرت سیاسی هخامنشیان است و آشکار است که در سراسر این قلمرو و در میان تمام فرهنگ‌ها و اقوام ماجرای مشابهی تجربه می‌شده است.

داده‌های دیگری وجود دارند که به ریشه‌دار بودنِ بخش مهمی از این سنت‌های هنری در خودِ ایرانشهر دلالت می‌کنند. بخشی از این رگ و ریشه‌ی فرهنگی به فن‌آوری و روش‌های تولید بناهای بزرگ و دانش فنی وابسته به تولید هنر مربوط می‌شود. یک نمونه در این مورد، به ساخت کاخ شوش مربوط می‌شود. برای ساخت این کاخ پیِ عمیقی را با روشی پیچیده و دشوار کنده‌اند که هم در میان‌رودان و هم در شوش بی‌سابقه بوده است. با وجود این، بنایی با همین شیوه در دوران نو ایلامی II در چغامیش یافت شده است[۱۵۲۹] و از این رو، باید آن را ادامه‌ی سنتی معمارانه دانست که بومی منطقه‌ی ایلام بوده و احتمالاً توسط مهاجران آریایی به منطقه معرفی شده است.

این ریشه و تبار به سلیقه‌های هنری و الگوهای بازنمایی موضوع نیز مربوط می‌شود. چنان‌که بازنمایی اقوام گوناگونِ تابع در تخت‌جمشید را نمی‌توان وام‌گیری یا تقلیدی از سبک هنری سایر فرهنگ‌های دیرینه‌تر دانست. میان آرایش گیسوها و بازنمایی در قالب نقش‌برجسته در تخت‌جمشید شباهت آشکاری با هنر آشوری و بابلی دارد، اما آن را نمی‌توان به وام‌گیری یا انتقال یک طرفه‌ی سبکی هنری فرو کاست. بهترین راه برای نشان دادن این که سبک هنری تخت‌جمشید خودجوش و اصیل بوده و بر مبنای مشاهده‌ی هنرمندانِ سازنده‌اش از جهان پیرامون خود استوار شده بوده، آن است که به پیکره‌ی نمایندگانی بنگریم که به فرهنگ‌های بابلی و آشوری تعلق دارند. کافی است این نمایندگان

[1529] بوشارلا، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۳۳۳.

را با بازنمایی آشوری‌ها و بابلی‌ها در اسنادِ بومی این فرهنگ‌ها مقایسه کنیم تا دریابیم که در این‌جا تفاوتی چشمگیر وجود دارد.

آشکار است که در تخت‌جمشید این نمایندگان با لباس‌های قومی خویش نموده شده‌اند و در مدارک بومی نیز چنین است. اما هم سبک نقش‌پردازی و هم جزئیات پوشاک و حرکات به قدری با هنر بومی میان‌رودان متفاوت است که نمی‌توان به وام‌گیری قایل شد. در عین حال، شکلِ احترام گذاشتنِ نمایندگانِ میان‌رودانی به شاهنشاه درست مانند چیزی است که در الواح بابلی و آشوری می‌بینیم. در کلِ تخت‌جمشید، تنها نمایندگان فرهنگ میان‌رودان هستند که دست‌شان را هنگام ادای احترام دراز کرده و ساعدشان را با زاویه‌ای تند بالا گرفته‌اند به طوری که دست‌شان حالتی افقی یافته و کف پنجه‌شان رو به زمین قرار گرفته است. این دقیقاً همان حالتی است که در ایزدبانوانِ هشداردهنده در میان‌رودان باستان می‌بینیم. هر چند در آن‌جا با سبک هنری کاملاً متفاوتی بازنموده شده است.[۱۵۳۰] بنابراین روشن است که هنرمندانی که این نمایندگان را تصویر کرده‌اند، شکلِ واقعیِ احترام گذاشتنِ آدم‌هایی زنده و ملموس را که دیده بودند، پیاده‌سازی کرده‌اند و از آثار هنری دیرینه‌تری که همین رسم و عادت بدنی را نشان می‌دهد بهره نجسته‌اند.

محصول هنری – به ویژه در جهان باستان – دستاوردی دشواریاب و پیچیده محسوب می‌شد که تنها در درون زنجیره‌ای از روابط اجتماعی امکان تولید و تکاملش وجود داشت. در دوران پیشاهخامنشی نظمی جاافتاده و فراگیر وجود داشته که بر مبنای آن کارهای فنی و تخصصی هنری در کارگاه‌ها و مراکزی انجام می‌شد که توسط زنجیره‌ای خانوادگی از استادکاران مدیریت می‌شده است. این بدان معناست که شغلِ سنگ‌تراشی، نقاشی، جواهرسازی و زرگری به همراه پیشه‌هایی به نسبت فنی که امروز معماری و مهندسی عمران خوانده می‌شوند، از پدر به پسر به ارث می‌رسیده

[1530] کالمایر، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۲۲۲.

و به این ترتیب دودمان‌هایی هنرمند یا صنعتگر پدید می‌آمده‌اند که در یک شهر یا گاه در یک روستا مستقر بوده و در زمانی بسیار طولانی کارکردهایی تخصصی را بر عهده داشته‌اند.

بایگانی غنی الواحی که از شهر ماری در شمال میان‌رودان کشف شده چنین قاعده‌ای را نشان می‌دهد.[۱۵۳۱] اسناد بازمانده از مصرِ دوران دودمان نوزدهم هم همین الگو را نشان می‌دهد. مثلاً در این دودمان خاندانی به نام ددیا وجود داشته است که برای هفت نسلِ پیاپی ریاست نویسنده/ نقاشانِ معبد آمون را بر عهده داشته است.[۱۵۳۲] شواهد تاریخی نشان می‌دهد که این سنت خانوادگیِ پیشه‌وری صنعتی و هنری در دوران هخامنشی نیز با استحکام تمام پابرجا بوده و توسعه نیز یافته است. از بابل دوران هخامنشی نام و نشان هنرمندان و استادکاران زیادی را در دست داریم که نشان می‌دهد این خاندان‌ها در آن دوران فعال بوده و تبار خود را به سنن پیشاهخامنشی منسوب می‌کرده‌اند.[۱۵۳۳] این زنجیره‌های خاندانی، مثلاً در مورد کاتبان و دبیرانی که متخصص نگاشت خط میخی بودند، تا دیرزمانی پس از هخامنشیان و تا دوران اشکانی دوام می‌آورند. یعنی تا زمانی که خط میخی کاربرد و رواج داشته، خاندان‌های متولی این فن و هنر نیز پابرجا و سرپرست آن بوده‌اند.[۱۵۳۴]

از میانه‌ی قرن بیستم به بعد، این نکته روشن شده است که اتحادیه‌ی صنفیِ هنرمندان و معماران که تا مدت‌ها دستاوردی از دوران هلنیستی قلمداد می‌شد، بی‌تردید در دوران هخامنشی وجود داشته و در همین عصر تکامل یافته است و دست‌کم در بابل دوران پارسیان در شکلی بالغ و پخته حضور داشته است.[۱۵۳۵] برخی از این انجمن‌های هنرمندان، که قاعدتاً به تدریج انجمن‌هایی صنفی- خانوادگی را پدید می‌آورده‌اند، سابقه و تداوم خیره‌کننده‌ای دارند.

1531 Sasson, 1990.
1532 Eyre, 1987: 173-174.
1533 Weisberg, 1967.
1534 Lambert, 1957: 1-14.
1535 Mendelsohn, 1940: 68-72.

به عنوان مثال از معبد اوروک اسنادی به دست آمده که به شغلی به نام شاتامو مربوط می‌شود. شاتامو کسی بوده که وظیفه‌ی نظارت بر ساخت و ترمیم ابزار و اشیای مربوط به مراسم و آیین‌ها را بر عهده داشته است که فعالیتی هنری و صنعتی محسوب می‌شود. مدارک موجود نشان می‌دهد که چنین شغلی با سنت‌های خاص خود در دوران اور سوم (میانه‌ی هزاره‌ی سوم پ.م.) وجود داشته و به همین شکل تا پایان دوران هخامنشیان نیز تداوم داشته است.[۱۵۳۶]

بر این مبنا، با استدلالی جامعه‌شناسانه انتظار داریم کانون‌های تولید و گسترش هنر در عصر هخامنشی را در پایدارترین و امن‌ترین و ثروتمندترین جوامع ببینیم. شهرها و جوامعی که از این امنیت و رفاه برخوردار بودند، همه در درون قلمرو دولت هخامنشی قرار داشتند. پس این چشم‌داشت که چیزی مانند هنر یونانی در دولت‌شهرهای آشوب‌زده‌ی شبه‌جزیره‌ی یونان و در میانه‌ی جنگ‌ها و کشتارهای دایمی تکامل یافته و بالیده باشد، انتظاری نامعقول است که تنها می‌تواند در انگیزه‌های هنجارین تاریخ‌نویسان ریشه داشته باشد، نه محاسبه‌ی متغیرهای جامعه‌شناختی و فهم روندهای تاریخی. شواهدی که تا این‌جا برشمردیم نشان می‌دهد که به واقع هم چنین بوده، یعنی آنچه هنر یونانی خوانده می‌شود، ابتدا درونِ قلمرو هخامنشیان و در شبکه‌ای پیچیده از سلیقه‌های محلی بالیده و رشد یافته و تنها دیرتر و در نیمه‌ی دوم دوران هخامنشی تا میانه‌ی دوران مقدونیان بوده که در شبه‌جزیره‌ی یونان جایگیر شده است.

شواهد تاریخی‌ای که به این الگو گواهی دهند، تنها به بدفهمی هنر آناتولی و سوریه و منسوب شدن‌شان به یونانیان محدود نمی‌شوند. می‌توان آثار تولیدشده در استان‌هایی از دولت هخامنشی را وارسی کرد که پیش‌تر هم از تمدنی شکوفا و سنت هنری زاینده‌ای برخوردار بوده‌اند. به این ترتیب، می‌توان تأثیر دوران هخامنشی و دستاوردهای این عصر را از سیر عادی تولید معنا و زیبایی در این جوامع تمیز داد. مثلاً می‌دانیم که در مصرِ پیشاهخامنشی جنبشی

1536 Saggs, 1959: 25-38.

هنری برای احیای یادمان‌های پرعظمت مصر باستان آغاز شده بود. با مقایسه‌ی دستاوردهای آن جنبش با آنچه مصریان در دوران هخامنشی آفریدند، می‌توان تأثیر هنر هخامنشی را ارزیابی کرد.

تندیس‌ها و مجسمه‌هایی که در دوران سائیس ساخته شده‌اند، هر چند استادانه و زیبا هستند، اما کاملاً در چارچوب سنت هنری مصر باستان می‌گنجند و نوآوری‌ای در آنها دیده نمی‌شود. با ورود پارس‌ها به صحنه دو تحول مهم در سبک مجسمه‌سازی مصری دیده می‌شود. نخست آن که تندیس‌ها به شکلی سه بعدی ساخته می‌شوند و تنها به صورت نقش‌برجسته‌ای بیرون زده از یک سطح بازنموده نمی‌شوند. یعنی گرداگرد تندیس تراشیده شده و کلیت بدن وی – جدا از دیوار، تخت، و صندلی و ... – تجسم می‌شود. تحول دوم آن است که هنر آرمان‌گرای مصری که تنها به نمایش انتزاعیِ زیباترین بدن‌ها و چهره‌ها توجه داشت، سبکی واقع‌گرا به خود می‌گیرد و به خلق تندیس‌ها و سردیس‌هایی راه می‌برد که بازنمایی دقیقی از شخصیت‌های واقعی بودند و به همین دلیل هم زیبایی بی‌نقصی نداشتند.[۱۵۳۷] چنین تحولی در هنر مصری تنها یک بار در عصر آخن‌آتون – فرعونِ یکتاپرستِ دودمان هجدهم – برای مدتی کوتاه و کمتر از یک نسل تجربه شده و به سرعت منسوخ شده بود، به شکلی که مصریان از ۱۳۶۰ پ.م. تا زمان ورود پارس‌ها هم‌چنان در همان سنت کهن انتزاعی و آرمان‌گرا کار می‌کردند. این همان دستاورد هنری مهمی است که در یونان نیز وام‌گیری شد و به ویژه در دوران بطلمیوسی‌ها از مصر و یونان به روم نیز منتقل شد. به همین دلیل هم منابع رومی آن را یونانی یا مصری دانسته‌اند. تاریخ‌نویسان غربی امروزین هم معمولاً همان را تکرار کرده‌اند بی آن که به سیر پیدایش آن در مصر توجه کنند.

[1537] جانسون، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۲۳۹–۲۳۸.

بنابراین در عصر هخامنشی گسترده‌ترین و عام‌ترین شکل از نفوذ فرهنگی در تمام سطوح جامعه‌شناختی جاری بوده است. این عصر هم با دوران‌های پیش و پس از خود تفاوت دارد و گسستی سیاسی و دینی را نشان می‌دهد، و هم زمینه‌ای تمدنی است که در آن یک نظام حقوقی بی‌سابقه، یک دستگاه جهان‌بینی علمی اخترشناسانه، یک سیستم سیاسی جهانی، یک باور عمومی به دینی انتزاعی و فلسفی و یکتاپرستانه، یک چارچوب متمرکز و برنامه‌دار برای مدیریت اقتصادی، یک دستگاه دیوان‌سالاری بیناقومیِ استانده‌شده با خط الفبایی، و یک بافت فرهنگی انسان‌مدار و روادار ظهور کرده است. تمام سیستم‌های معناییِ یادشده، هم بی‌سابقه بودند و هم در دوران هخامنشی گسترشی جهان‌گیر یافتند. هیچ یک از این عناصر را به یکی از اقوامِ ساکن شاهنشاهی هخامنشی نمی‌توان نسبت داد، و در ضمن همه‌شان با دربار و شالوده‌ی سیاسی بنا نهاده‌شده توسط پارسیان پیوند داشته‌اند. هر یک از این سیستم‌های متکثر، هم‌گرا، و نوظهور چرخشی مهم و گسستی تاریخی را در جوامع انسانی میزبان‌شان پدید آوردند و قالب عمومی تمدن‌های قلمرو میانی را تا به امروز رقم زده‌اند. مگر از کلمه‌ی نفوذ فرهنگی سنت هخامنشی چه معنایی جز این‌ها را می‌توان مراد کرد؟

نویسندگان اروپایی، به احتمال زیاد، تمدن هخامنشی را با امپراتوری روم مقایسه کرده و آن را نمونه‌ای از نفوذ فرهنگی موفق و پرافتخار دانسته‌اند. امپراتوری روم، در واقع، بار سنگینی بر دوش اقوام تابع بود. متغیرهایی که در کتاب‌های گوناگون به عنوان شاهدی بر نفوذ فرهنگی رومیان عنوان شده است، عبارت‌اند از: رواج دین رومی و به ویژه آیین پرستش امپراتور و بعدتر مسیحیت، تثبیت زبان و خط لاتین در میان طبقه‌ی باسواد، ساخت ورزشگاه‌ها و حمام‌ها و ویلاهایی به سبک رومی، و تقلید از لباس و خوراک رومی در میان مردم مغلوب. چنان که می‌بینیم، این موارد هیچ یک از عناصر بنیادین پدیدارشده در عصر هخامنشی را در بر نمی‌گیرد. چون رومیان در درونِ بافتی که هخامنشیان بنیان نهاده بودند زاده شدند و عمر کردند و درگذشتند. ایشان نظام پولی، دستگاه حقوقی متمرکز، ارتش حرفه‌ای، خط و دیوان‌سالاری را با واسطه‌ی یونانیان و مصریان بر مبنای سرمشق هخامنشی به ارث برده بودند و به

همین سرمشق هم چیزی نیفزودند. آنچه ایشان افزودند، تنگ‌نظری دینی و تعصبی خونین بود که بر محور خودبزرگ‌بینی و ادعای خداوندیِ امپراتور ساخته شده بود و ابتدا به دشمنی و کشتار هواداران ادیان دیگر – یهودیان، مانویان، زرتشتیان، کاهنان درویدی– انجامید و بعدتر که همین باور به مسیحیت تبدیل شد، ریشه‌کنی تمام دانش‌ها و حکمت‌های کهن را نیز باعث شد و اروپا را در ظلمت قرون وسطا فرو برد.

عنصر دیگر افزوده‌شده توسط رومیان، دیوان‌سالاری و حقوق و خط بود اما ایشان تنها در قلمروهایی این منش‌های پیشرفته را به کرسی نشاندند که ساکنانش مردمی نیمه‌کوچگرد و فاقد شهرنشینی پیشرفته بودند. تمدن رومی اتفاقاً در قلمروهای تسخیرشده‌ای مانند مصر و آناتولی و آسورستان و کارتاژ که تمدنی دیرینه و سابقه‌ای فرهنگی داشتند جایگیر نشد و نفوذی نیافت و تنها به تخریب زیربناهای تمدنی قبلی انجامید. منش‌های رومی تنها در اروپای غربی و مرکزی جایگیر شد؛ یعنی، مناطقی که جمعیت‌هایی نانویسا را در خود جای می‌داد و مردمش در هنگام توسعه‌طلبی رومی‌ها سطح زندگی ابتدایی داشتند. خطای تاریخ‌نویسان اروپایی آن است که انتظار دارند این تأثیر سطحی و ویرانگر را که تازه در سرزمین‌های بدوی‌تر به کرسی نشسته، در تمدن هخامنشی بازجویند؛ یعنی، دولتی که پنج قرن پیش از روم به وجود آمده، و هسته‌ی مرکزی تمام تمدن‌های باستانی را در بر گرفته، و در هیچ سرزمین تسخیرشده‌ای انحطاط فرهنگی یا اقتصادی به بار نیاورده، و در ضمن چارچوبی کلان و چندان بزرگ را در همه جا مستقر ساخته که مسیر تحول تاریخی کل قلمرو میانه را تا به امروز تعیین کرده است.

پی‌نوشت

نوشتن تاریخ اکنون

۱. تاریخ، واژه‌ای است که با گذشته پیوند خورده است. تاریخ‌نویسان، آن اندیش‌مندانی هستند که به رخدادهایی که در گذشته به وقوع پیوسته‌اند می‌پردازند، متونی کهن را که توسط گذشتگان نوشته شده‌اند تحلیل می‌کنند، و به عنوان متخصصانی که برش خاصی از زمانِ گذشته در قلمرو دانش و فهم‌شان است، نام‌دار می‌شوند و اعتبار می‌یابند. محوری که از اکنون آغاز می‌شود و به زمان‌های دوردست منتهی می‌شود، تیول تاریخ‌نویسان است و این دامنه از لحظاتی پیش، از همان نقطه‌ای که رخدادهای جاری در اکنون به گذشته تبدیل می‌شود، آغاز می‌شود و تا نخستین نشانه‌های خط و نویسایی عقب می‌رود. این بدان معناست که تاریخ از سویی با گذشته، و از سوی دیگر با زبان، و به طور خاص زبانِ نوشته‌شده و متن سر و کار دارد. در آن‌جا که متنی وجود ندارد، اقتدار تاریخ‌نویس پایان می‌یابد و حکومت باستان‌شناس آغاز می‌شود.

بر این مبنا، تاریخ به عنوان شاخه‌ای از دانش که به گذشته می‌پردازد، در میان سایر شاخه‌های رسمی و دانشگاهی علم جایی برای خود باز کرده است و موقعیتی به ظاهر هم‌ارز و هم‌زور با سایر شاخه‌های دانایی به دست آورده است. این تصویر از علم تاریخ و تاریخ‌نویسان، با وجود آشنا و رایج بودن، اگر با دقتی بیشتر نگریسته شود به تعارض‌هایی مفهومی برمی‌خورد. از یک سو، چنین می‌نماید که تاریخ به نوعی با سایر دانش‌ها متفاوت باشد، چرا که در آن از روش‌شناسی دقیق و ریاضی‌گونه‌ی رایج در سایر علوم به شکلی منسجم و ساختاریافته استفاده نمی‌شود و با

وجود تلاش‌های فراوانی که برای کمی، عینی، و تجربی ساختنِ شواهد تاریخی انجام گرفته است این علم هم‌چنان ماهیت تفسیری و بلاغی خود را حفظ کرده است.

از سوی دیگر، چنین می‌نماید که تمام علوم دیگر را بتوان به نوعی زیرشاخه‌ی تاریخ دانست. چرا که تاریخِ هر علمِ خاص، کلِ داشته‌های آن علم را تا لحظه‌ی اکنون در بر می‌گیرد و به تعبیری چنین می‌نماید که تاریخ و یا شاخه‌ای از آن که تاریخ علم باشد، به نوعی فراعلمِ زمان‌مدار تبدیل شده باشد.

تاریخ، گذشته از این تفاوت‌های روش‌شناختی و ابهام‌هایی که در مرزبندی‌اش وجود دارد، از یک نظر دیگر هم با سایر علوم تفاوت دارد و آن هم تأثیر مستقیم و تعیین کننده‌ای است که در هویت فردی و اجتماعی اعضای یک جامعه دارد. هیچ علم دیگری را نمی‌توان یافت که به قدر تاریخ در شکل دادن به خودانگاره‌ی سوژه از خودش تأثیر داشته باشد و با پیکربندی هویت جمعی مردمی که در کنار هم زندگی می‌کنند و «تاریخ» مشترکی دارند، کردارهای آینده‌ی ایشان را تعیین کرده باشد.

تاریخ در این معنا، تنها علمی است که با وجود تأثیر شدید و چشمگیرش بر شکل دادنِ اکنون، پیوند خویش با این برش زمانی خاص را انکار می‌کند. اگر از دستاوردهای فنی ناشی از علوم تجربی بگذریم و تنها بر محتوای معنایی و بافتار تفسیری شاخه‌های علوم تمرکز کنیم، تاریخ را مهم‌ترین شکل‌دهنده به شکلِ اکنون خواهیم یافت و غریب است که این تأثیر فراگیر و عمومی در مورد شیوه‌ی درک ما از خویشتن در اکنون، توسط علمی صورت‌بندی و بیان می‌شود که مدعی کناره‌گیری از اکنون، و اقامت در گذشته است.

۲. ادعای اقامت در گذشته و انکار پیوند با حال، دستاویزی است که تاریخ را به نوعی مرجع غایی، به نوعی داور بی‌طرف و شکلی از سیستم لختِ نیوتونی تبدیل می‌کند که کل حرکت‌ها و رخدادها و تصمیم‌های نهفته در

اکنون را می‌توان بر مبنای آن و در تناسب با آن سنجید. تاریخ، با لانه کردن در گذشته است که مشروعیت و اقتدار کافی را برای شکل دادن به اکنون به دست می‌آورد.

میشل دو سرتو، یکی از بهترین بیان‌ها را در مورد ضرورت بازبینی این ادعای تاریخ به دست داده است. چنین می‌نماید که برداشت دو سرتو در مورد این نکته درست باشد که تاریخ، همواره، بر شواهد و مستنداتی تکیه کرده که در اکنون حضور دارند و در حال مستقر شده‌اند[۱۵۳۸]. اشیای گرد آمده در موزه‌ها، متن‌های تاریخی، و نوشتارهای نقش بسته بر سفالینه‌ها و دیوارها همه از آن رو موضوع علم تاریخ دانسته می‌شوند که در زمانه‌ی اکنون حضور دارند و یا با بند نافی از جنس روایت و نقل قول و یادبود به حالِ گریزپای ما پیوند خورده‌اند. بر این مبنا، تاریخ تفسیری است که ما از چیزها و رخدادها و شواهدِ موجود در اکنون داریم. ماده‌ی خام تاریخ، که داربست‌های استوار ساختن گذشته‌ی ما را برمی‌سازد، آن چیزی است که در زمان حال هست. بر این مبنا، انکار اتصال شواهد تاریخی به اکنون، هم‌چون نادیده انگاشتن انگیزه‌ی حال‌مدارانه‌ی تاریخ‌نویس، خطایی روش‌شناسانه محسوب می‌شود.

پیوند تاریخ با گذشته، و انکار پیوند آن با زمان حال به قدری در ذهن ما رسوب کرده و نگاه‌های ما به حدی بدان معتاد گشته‌اند که سخن گفتن از آن با لحنی نقادانه و دعوت به جور دیگر اندیشیدن در این قلمرو در نگاه نخست نامفهوم و ناممکن می‌نماید. با توجه به این که تلاش من در بازخوانی و بازسازی تاریخ فرهنگ انسانی به طور عام و تاریخ ایران‌زمین به طور خاص، دستیابی به شالوده‌ای استوار و مستحکم برای بازتعریف هویت خویشتن است، چنین گسستی از دیدگاه سنتی و گذشته‌مدارانه‌ی تاریخ را ضروری و بارآور می‌دانم. برای ترسیم حد و مرزهایی که در

[1538] De Certeau, 1985.

دعوت به «اکنون‌مدار» دیدنِ تاریخ نهفته است، باید نخست به زمینه‌ای اندیشید که نادیده انگاشتن این دیدگاه را به امری چنین مرسوم مبدل ساخته است.

آماج اصلی این نوشتار، طرح شرایطی است که به گسسته شدنِ بند ناف تاریخ با اکنون منتهی شده است. این شرایط را با رجوع به متونی که امروز تاریخی نامیده می‌شوند و معمولاً در زمان نگاشته شدن‌شان هم هم‌چون تاریخ فهمیده می‌شدند، انجام خواهم داد. یعنی به شرایطی خواهم نگریست که در آنها تاریخِ مستقر در اکنون، که گمان دارم زمانی با اقتدار تمام وجود داشته است، به تاریخِ ابتر و مخفی در گذشته تبدیل شد. به طور خلاصه، موضوع اصلی این نوشتار، چگونگی گسسته شدنِ پیوند میان تاریخ و اکنون، و محدود ماندنش به گذشته است.

۳. در مورد این که نخستین متن‌های تاریخی در چه زمانی و در چه تمدنی نوشته شدند، توافقی عمومی وجود دارد، هر چند در مورد دلالتِ این متن‌ها در همان تمدن‌ها بحث و کشمکش بسیار است. می‌دانیم که خط در ابتدای هزاره‌ی سوم پ.م. در کهن‌ترین تمدن‌های یکجانشین — ایران‌زمین (مشتمل بر میان‌رودان، سغد و خوارزم، ایلام، و دره‌ی سند)، آناتولی و مصر – پدیدار شد و در ابتدای کار برای ثبت رخدادهایی از جنس تحولات سیاسی یا باورهای دینی به کار گرفته شد.

متن‌های تاریخی در مصر تا دیرزمانی، که تا حمله‌ی هیکسوس‌های آسیایی به طول انجامید، در عمل به زنجیره‌ای از نسب‌نامه‌های رسمی که ارتباط فرعون را با فرعون‌های پیشین نشان می‌داد و ساختاری بسیار رسمی و صورت‌بندی‌شده در قالب چندین نام دینی و دولتی داشت، منحصر می‌شد. بخش مهمی از تاریخ مصر در دوران پیش از حاکمیت هیکسوس‌ها را باید در متن‌هایی که در کل خصلتی غیرتاریخی دارند و داستان‌هایی تخیلی یا دعاهایی دینی را در بر می‌گیرند، جست‌وجو کرد.

در مقابل، در قلمرو ایران‌زمین بود که نخستین متن‌های تاریخی به معنای ثبت رخدادهای ویژه و محصور در زمان و مکان، تولید شد. این امر، تا حدود زیادی مدیون چند پارگی جغرافیایی این قلمرو، و ظهور تمدن‌هایی متفاوت بر پهنه‌ی آن بود. در کل، متن‌های تاریخی پدیدآمده در ایران‌زمین، بیشتر از رده‌ی فتح‌نامه‌ها و گزارش‌هایی جنگی هستند که محور اصلی‌شان نبرد میان قطبِ ایلام – میان‌رودان است.

یکی از نخستین متن‌هایی که می‌تواند هم‌چون متنی تاریخی نگریسته شود و تاریخ میان‌رودان باستان (سومر) و هم‌چنین تاریخ نوشته‌شده‌ی انسانی با آن شروع می‌شود، شرح نبرد انمرکار – شاه دولت‌شهر سومریِ اوروک – با شاهِ اَرَت – احتمالاً منطقه‌ی شهداد – در ایرانِ جنوبی است. در این کتیبه که به خط میخی سومری نوشته شده، برای اولین بار، می‌بینیم که متن با عبارتِ آشنای «یکی بود، یکی نبود!» آغاز می‌شود. حماسه‌ی دیگر سومری، که در ضمن کهن‌ترین متنِ دارای نام گیلگمش هم هست، به نبردی در میان دو دولت‌شهر کیش و اوروک اشاره می‌کند که در جریان آن گیلگمش – شاه اوروک– پس از متحد شدن با جنگاوران سرزمینش و فرونشاندن مخالفت‌های شورای ریش‌سپیدان شهرش، به کیش لشگر می‌کشد و پس از محاصره کردنِ آنجا، با شاه آن شهر که آگا نام دارد صلح می‌کند. در هر دو این متن‌ها، روایتی تاریخی به اساطیر درآمیخته است. در حماسه‌ی انمرکار، شاه اوروک فرزند خدای خورشید – اوتو– دانسته می‌شود و ارتباط گیلگمش هم که با خدایان سومری به قدر کافی مشهور هست.[۱۵۳۹]

متن‌های سومری‌ای که به رخدادهایی تاریخی پرداخته‌اند، در کل از الگویی پیروی می‌کنند که در همین دو متن اولیه وجود دارد: استعاره‌هایی اندک و معمولاً گویا، متن‌هایی کوتاه و بیانیه‌مانند، و ارجاع‌هایی مبهم و نادقیق به اشخاص و جاها، به شکلی که آشکار است متن برای کسانی نوشته شده که مکان شهرها و هویت شاهان و کسانِ

[1539] Falkenstein, 1936.

نام‌برده‌شده در کتیبه‌ها را به خوبی می‌دانسته‌اند. در یکی از متن‌های دیگری که چند قرن بعد، توسط اورکاگینه – شاه اور– به مناسبت غلبه‌ی او بر رقیبش که کاهنی بلندپایه بود، نوشته شده است اشاره‌هایی به اقدام‌های دادخواهانه‌ی شاه جدید وجود دارد و برای نخستین بار واژه‌ی «آزادی»، به عنوان محور مشروعیت‌بخشی به شاهی که مردم را از قید ستم کاهنی زیاده‌خواه نجات داده، مورد استفاده واقع شده است.

در میان‌رودان پس از آمدن اکدی‌ها الگوی نوشتن تاریخ کمی تغییر یافت. این تغییر بیشتر به توجه به ریزه-کاری‌ها و تأکید بر ساختار ادبی متن‌های تاریخی مربوط می‌شد تا تحولی بنیادین در سبک روایت. این تحول را می‌توان با مقایسه‌ی کتیبه‌های به جا مانده از قبل و بعد ورود اکدی‌ها به میان‌رودان دریافت. اِآناتوم – شاه لاگاش در ۲۴۶۰ پ.م. – که با ایلامیان جنگید و بر ایشان چیره شد سه متن کمابیش مشابه از خود به جا گذاشته است که یکی از آنها به این شرح است:

« ایلام، کوه بلند، با سلاح در هم کوبیده شد. پشته‌هایی از اجساد بر هم تلنبار شد، اَرَو که اِنسی (حاکم) آن درفش‌ها را برافراشته بود، با سلاح در هم کوبیده شد. پشته‌هایی از اجساد بر هم تلنبار شد، اوّما با سلاح در هم کوبیده شد، بیست پشته از جسد برهم تلنبار شد» [۱۵۴۰].

کمتر از دو قرن پس از نوشته شدن این متن، ریموش که فرزند و جانشین شروکین – بنیانگذار پادشاهی اکد – بود، در کتیبه‌ای به متن‌های تاریخی به معنای دقیق کلمه بسیار نزدیک شد:

« آبَل گمش، پادشاه برهشوم را در نبرد مغلوب کرد. زَهَر و ایلام در میانه‌ی برهشوم رزم‌آرایی کردند. اما ریموش پیروز شد. ۱۶۲۱۲ تن کشته و ۴۲۱۶ نفر اسیر شدند. امهسینی پادشاه ایلام اسیر شد، ؟ از ایلام اسیر شد.

[1540] پاتس، ۱۳۸۵: ۱۴۳.

سیدگو فرمان‌روای برهشوم اسیر شد و شرگیی در کنار رودخانه‌ی قبلیتوم اسیر شد. پشته‌هایی از اجساد در شهر روی هم تلنبار شد»[۱۵۴۱].

چند قرن بعد، در حدود ۲۱۰۰ پ.م. پوزور اینشوشیناک، که پادشاه ایلام بود، کتیبه‌ای نوشت و پیروزی‌های خویش را با همین سبک در آن شرح داد:

«*حاکم شوش، گیرنیتا، سرزمین ایلام، پسر شیمپی ایشهوک، دشمنان کیماش و هورنوم را اسیر کرد. هوپسانا* را فرو پاشید و ۸۱ شهر و منطقه را در یک روز زیر پاهایش ویران کرد. آن‌گاه که پادشاه سیماشکی به سویش آمد، بر *پاهایش آویخت. پوزور اینشوشیناک نیایش‌های او را شنید و...*»[۱۵۴۲].

سنتی که با ورود اکدی‌ها به میان‌رودان شکل گرفت و زبان روایی متن‌های تاریخی را از حالت استعاری و اساطیری‌اش به وضعیتی دقیق‌تر و روشن‌تر تبدیل کرد، تا دو هزاره پس از ورود ایشان به میان‌رودان هم‌چنان تداوم یافت. در ابتدای قرن هشتم پ.م. گزارش دقیق حمله‌ی شروکین دوم به ماد و ایلام را داریم که در آن شمار تلفات و نام و نشان شهرهایی که ارتش او از آن عبور کرده‌اند، با دقت ذکر شده است. این رده از متن‌ها در نهایت به کتیبه‌ی مصور آشور بانیپال، واپسین شاه بزرگ آشور، ختم می‌شوند که در آنها شرح پیروزی او بر پادشاه ایلام آورده شده است.

فتح‌نامه‌های این دوران، لحن ساده و گاه صمیمانه‌ای دارند. حمورابی در متنی که در میانه‌ی قرن هفدهم پ.م. نوشته است، از این که پس از هجوم اولیه‌اش به ایلام به سختی شکست خورد و هراسان، ناامید و افسرده به شهر

[1541] پاتس، ۱۳۸۵: ١٦٧.

[1542] پاتس، ۱۳۸۵: ١٩٤.

خویش بازگشت سخن می‌گوید، و آشور بانیپال وقتی از اتحاد ایلامی‌ها با بابلی‌ها در برابر سپاهیانش سخن می‌گوید اشاره می‌کند که *«من هرگز انتظار نداشتم ایلامی‌ها با من دشمنی کنند.»*

با این وجود، شاهانی که این کتیبه‌ها را می‌نوشتند، به چشم‌انداز ویژه‌ی خویش از جنگ پایبند بودند. چنان که وقتی در نبرد هَلوله (۶۹۳ پ.م.) سپاهیان آشوری در برابر ارتش متحد ایلام و بابل صف آراستند و نبردی سخت خاک ساحل دجله را خونین کرد، هر دو طرف ادعای پیروزی کردند.[۱۵۴۳] بر اساس سال‌نامه‌های بابلی، شاه ایلام، که هومبان نیمنا نام داشت، بر آشوریان پیروز شد و این در حالی بود که سناخریب – شاه آشور– هم پس از بازگشت به شهر خویش کتیبه‌ی نبی یونس را منتشر کرد و در آن نوشت که در هلوله بر ایلامیان و بابلیان چیره شده و پسر شاه بابل را اسیر کرده است: *«آنها را شکست دادم، صد و پنجاه هزار تن از جنگجویان‌شان را از دم تیغ گذراندم،...»*.

این چیزی بود که چند قرن قبل در نبرد بزرگ میان رامسس دوم و شاه هیتی‌ها در سوریه نیز تکرار شده بود و در آن هنگام هم هر یک از دو طرف پس از بازگشت به کشورشان برای خود ادعای پیروزی کردند و جشن گرفتند. در این هنگام، البته چنین روایت‌های ضد و نقیضی از یک نبرد، تنها، به مواردی مربوط می‌شد که نتیجه‌ی جنگ نامعلوم و دستاورد آن مبهم بود و هنوز تا زمانی که پادشاهی مانند نرون پس از شکست در جنگ با ایران و وادار شدن به واگذاری تاج ارمنستان به شاهزاده‌ای ساسانی در رم جشن بگیرد و به دروغ ادعای پیروزی کند، قرن‌ها زمان مانده بود.

در جهان باستان، متن‌هایی که به رخدادهایی مهم و به اصطلاح امروزین «تاریخی» دلالت می‌کردند، تنها، به شرح نبردها و پیروزی‌های شاهان منحصر نبودند. نباید از یاد برد که مردمانی که در این دوران می‌زیستند، در مورد

1543 Von Solen, 1985: 58.

رخداد تاریخی برداشتی متفاوت با درک امروزین ما داشتند و تأسیس یا مرمت یک معبد را به اندازه‌ی – و گاهی بیش از – پیروزی در یک نبرد مهم می‌دانستند. از این رو، به همراه کتیبه‌هایی که پیروزی شاهان را بر هم شرح می‌دهد، انبوهی از متن‌ها با ساختار مشابه را هم داریم که به بازسازی و مرمت معابد دلالت می‌کنند. یکی از آنها، که نمونه‌ی خوبی از این رده از متن‌هاست، کتیبه‌ی هومبان نومان، شاه مقتدر ایلام، است که در فاصله‌ی ۱۳۵۰ تا ۱۳۴۰ پ.م. بر این سرزمین فرمان می‌راند. او در کتیبه‌ای چنین نوشته است:

«... من هومبان نومان پسر اَتَّر کیتاه هستم. گسترنده‌ی قلمرو شاهی، سرور (سرزمین) ایلامی، صاحب تاج و تخت ایلام، پادشاه انشان و شوش. ایزد بزرگ به خاطر به سبب نسب بردن از مادرم مرا برگزید و دوستدارم شد. سعادت و بهروزی برقرار شد. تاج شاهی بازگردانده شد، اینشوشیناک پادشاهی را به من داد. برای زندگی‌ام، برای زندگی میشیم روه، برای زندگی ریشپ لا، برای این معبد که کاملاً ویران شده بود، در محل آن کوکونومی (قربانگاهی) ساختم آن را به ایزد بزرگ، به کیریریشا و حامیان زمین اهدا کردم. کیریریشا و حامیان زمین به من عمر طولانی اعطا کنند، باشد که آنان به من پادشاهی‌ای اعطا کنند که همواره پر رونق باشد».[۱۵۴۴]

۴. بافت کلی متن‌هایی که شرح‌شان گذشت، از قواعدی عمومی و مشابه پیروی می‌کنند.

نخست آن که، تمام این متن‌ها با اختصار و دقتی که تنها به حجم غنیمت‌ها و شمار مناطق ویران‌شده اختصاص دارد، عملیات جنگی‌ای را که به پیروزی ختم شده‌اند، توسط رهبر سپاه پیروزمند ثبت کرده است و یا به انجام کاری

[1544] پاتس، ۱۳۸۵: ۳۲٦.

نیک – از جمله مرمت یا ساخت معبد و اهدای پیشکشی بزرگ به خدا یا ایزدبانویی محبوب – دلالت می‌کند. به عبارت دیگر، هسته‌ی مرکزی تمام متن‌های یادشده را رخدادی که مهم پنداشته می‌شده، تشکیل می‌دهد.

دوم آن که، تمام متن‌های یادشده کتیبه‌هایی هستند که توسط پادشاهانی نوشته شده‌اند که ادعای غلبه بر دشمنان‌شان را در میدان نبرد داشته‌اند یا فاعلِ آن کارِ نیک و آیینی بوده‌اند. به عبارت دیگر، فاصله‌ی زمانی میان رخداد یادشده و زمان ثبت آن بسیار اندک بوده و کسی که آن را ثبت کرده، همان کسی بوده که آن را به انجام رسانده است. دیگر آن که، در تمام این متن‌ها از نام کسان و شهرها به شکلی یاد شده که گویی همگان از ماهیت آن با خبر هستند. به همین دلیل هم موقعیت جغرافیایی بسیاری از شهرها و مناطق هنوز به درستی شناسایی نشده است. از خدایان، شهرها و افراد تنها با نام، و گاه با نامی اختصاری یا ضمیری ساده، یاد شده و به این ترتیب آشکار بوده که در زمان نوشته شدنِ متن، همه از جزئیات موضوع با خبر بوده‌اند و پیش‌فرض نگارنده هم این بوده که مخاطبانش در مورد ماهیت عمومی موضوع اطلاعاتی کامل دارند.

به بیان دیگر، این متن‌ها را شاهانی پیروزمند برای مردم خود می‌نوشته‌اند، و اینان کسانی بوده‌اند که کمابیش در جریان امور قرار داشته‌اند، و کردار شاه در نوشتن متن کتیبه و حک کردنش بر دیوارنگاره یا لوح، بیشتر عملی آیینی بوده که تثبیت و جاودانه کردنِ آن را در قالب خطوطی مقدس رقم می‌زده است. متن‌های سومری، اکدی، ایلامی، و مصری به روشنی به نویسندگانی تعلق داشته‌اند که تاریخ دوران خویش را در پیوندی اندام‌وار با اکنون، برای مردمی که در همین زمان حال می‌زیستند، روایت می‌کردند. زمان افعال به حال یا گذشته‌ای نزدیک و به یاد آوردنی مربوط می‌شود و ارجاعاتی به گذشته‌های دور یا دوران‌های تاریخی از یاد رفته وجود ندارد، و همه چیز به تلاش برای ثبت رخدادی می‌ماند که در اکنون رخ داده و قرار است برای مردمی حاضر در همان اکنون، تثبیت شود. این ماجرا در مورد متن‌های باقی مانده از تمدن‌های دیگر – مانند هیتی‌ها، اورارتوها، و میتانی‌ها– هم مصداق دارد.

۵. در میان متن‌های دوران باستان، به ویژه کتیبه‌های به جا مانده از هیتی‌ها در بحث ما اهمیت دارد. این مردمان که در فلات آناتولی پادشاهی نیرومندی برقرار کرده بودند، نمایندگان نخستین موج مهاجرت آریایی‌ها محسوب می‌شدند و اولین کشور مقتدر آریایی را در فاصله‌ی ۱۲۰۰–۱۶۰۰ پ.م. در جهان باستان بنیان نهادند. این امر، به خصوص از آن رو اهمیت دارد که خدایانی مانند مهر و زروان برای نخستین بار در کتیبه‌های ایشان مورد اشاره واقع شده‌اند و ردپای باورهای هند و ایرانی دیرینه را در تمدن‌شان می‌توان بازیافت. دومین دلیل اهمیت ایشان، آن است که به شکلی بسیار روشن و برجسته این پیوندِ متن‌های تاریخی با زمان اکنون را نشان می‌دهند.

هات توسیلیس اول (۱۶۲۰–۱۶۵۰ پ.م.)، شاه مقتدر هیتی که سرزمینی متحد و نیرومند را برای فرزندش به ارث گذاشته بود، در متنی که هم‌چون وصیت‌نامه‌ای سیاسی برای مردم کشورش و پسرش تنظیم کرده بود با لحنی بسیار خودمانی سخن خویش را چنین شروع می‌کند:

«ببینید، مورسیلیس اکنون پسر من است... خدا به جای شیر، شیر (دیگری خواهد نشاند)... پس از گذشت سه سال، باید به جنگ برود... اگر او را هنگامی که هنوز کودک است به جنگ بردید، سالم بازش گردانید... تاکنون هیچ یک (از اعضای خانواده‌ام) از فرمان من اطاعت نکرده است، مورسیلیس، تو باید از آن اطاعت کنی. سخنم را به خاطر بسپار. اگر سخن پدر را به خاطر بسپاری (نان خواهی خورد) و آب خواهی نوشید. وقتی به سن بلوغ رسیدی، دو یا سه بار در روز غذا بخور و خوش بگذران. پیر که شدی هر چقدر خواستی بنوش. در آن هنگام است که می‌توانی سخن پدرت را از یاد ببری!... پدربزرگم پسرش را به عنوان لابارنا در ساناهوئیتا منصوب کرد. (اما بعد) خدمتگزاران

و شهروندان برجسته به سخنان پادشاه توجهی نکردند و پاپا دیلماه را بر تخت نشاندند. اکنون چند سال از آن زمان گذشته است؟ ... خانه‌های شهروندان برجسته چه شدند؟ آنها کجا رفتند؟ آیا نابود نشده‌اند؟»[۱۵۴۵].

آنچه در مورد این کتیبه اهمیت دارد، نوع ارتباط آن با زمان و رخدادهای تاریخی است. آشکارا، متن در مورد حوادثی تاریخی سخن می‌گوید. شاهی از منصوب کردن پسرش به عنوان جانشین سخن می‌گوید و مردم را به پیروی از فرمان خویش فرا می‌خواند. در عین حال، اشاره‌هایی به رویدادهای زمان پدربزرگش هم در آن وجود دارد و به این ترتیب استخوان‌بندی متن بر مبنای عناصری تاریخی و رخدادهایی مشخص استوار شده است. با وجود این، هات توسیلیس خود را به زمان گذشته محدود نکرده است. او در مورد این که فرزندش در چه زمانی و چگونه باید به جنگ برود، چیزهایی می‌گوید و حتی چگونه خوردن و نوشیدن را هم در آینده به او آموزش می‌دهد. این‌ها همه در متنی است که با اعلام ولیعهدی او شروع می‌شود و با یادآوری شورشی در زمان پدربزرگش ختم می‌شود. به روشنی می‌توان دید که در این‌جا پادشاهی بر نقطه‌ی زمان حال ایستاده و از آن‌جا در مورد حوادثی که در گذشته رخ داده‌اند یا در آینده رخ خواهند داد، داوری کرده و اعلام موضع می‌کند.

در میان جانشینان هات توسیلیس، به ویژه باید از مورسیلیس یاد کرد که به دقت وقایع زمان خویش را ثبت می‌کرد و این کار را در مورد رخدادهای دوران پدر و پدربزرگش هم انجام داد، بی آن که ارتباط خویش را با اکنون از دست بدهد. چهار قرن پس از او، هات توسیلیس سوم (۱۲۳۹-۱۲۶۴ پ.م.) بر تخت نشست و از آن‌جا که بر خلاف قوانین مرسوم قلمرو هیتی برادرزاده‌اش – اورحی تسحوب (۱۲۶۴-۱۲۷۱ پ.م.) که پادشاه قانونی بود – را از قدرت برکنار کرده بود، ناچار شد بیانیه‌ای برای تثبیت مشروعیت خود صادر کند[۱۵۴۶]. این بیانیه نیز آشکارا به

[1545] گرنی، ۱۳۷۱: ۱٦٦ و ۱٦۷.

[1546] Ruster, 1989.

رخدادی تاریخی دلالت می‌کند. پادشاه در این کتیبه سخن را با شرح دوران کودکی‌اش و حمایتی که ایزدبانوی ایشتار از او می‌کرده می‌آغازد، و از رقابتش با دشمنان حسودش، و چیرگی‌اش بر آنها می‌نویسد. بعد، سخن را به اختلافش با اورحی تسحوب می‌کشاند:

« *اما به سبب احترام به برادرم (که پادشاه پیشین بود) کاری نکردم. تا هفت سال سر از اطاعت نپیچیدم. اما آن مرد در صدد نابودی من برآمد... از من هاک پیس و نریکا را گرفت. این بود که از او اطاعت نکردم و بر ضد او سر به شورش برداشتم. با وجود این، اگرچه علیه او شورش کردم، با سوار شدن بر گردونه‌ی جنگی یا در خانه بر ضد او گناهی مرتکب نشدم... ایشتار اورحی تسحوب را ترک کرد، و حتی در شهر خودش او را مانند خوکی در خوکدانی زندانی کرد و همه‌ی خات توساس (پایتخت هیتی‌ها) به سوی من بازگشت... خواه فرزند، خواه نواده، خواه خلف هات توسیلیس و پودوحپا، هر کس در آینده وارث تاج و تخت شود، باید ایزدبانوی ایشتار ساموحا را در میان خدایان بپرستند*»[۱۵۴۷].

در این‌جا هم می‌بینیم که شاهی در ضمنِ اشاره به تاریخِ گذشته، از حقانیت خویش برای تسلط بر حکومت سخن می‌گوید و این نکته را دستمایه‌ی سفارش‌هایی در مورد رفتار مردمان در آینده قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، در متن‌های هیتی، آن رخداد تاریخی‌ای که هسته‌ی اصلی تاریخ را تشکیل می‌دهد، نه تنها در زمانه‌ی اکنون لانه کرده است، بلکه متنی را نیز ایجاب می‌کند که علاوه بر اشاره به آن، به رخدادهایی در پیش و پس از آن نیز اشاره دارند. هات توسیلیس سوم، در عین حال که از سرکشانی که بر پدربزرگش شوریده بودند یاد می‌کند، از پسرش می‌خواهد تا بعد از بلوغ به زندگی شادخوارانه‌ای بپردازد و در هنگام پیری سفارش‌های او را فراموش کند و هات توسیلیس

[1547] گرنی، ۱۳۷۱: ۱۷۰و۱۷۱.

سوم پس از یادآوری پیمان‌شکنی‌ها و بدخواهی‌های برادرزاده‌اش و اشاره به رخداد اصلی که برکناری اوست، سفارش می‌کند که ایزدبانوی پشتیبان او توسط آیندگان پرستیده شود. این نشت کردنِ گذشته و آینده در هاله‌ی اطراف رخدادی حال‌مدارانه، تنها، به تمدن هیتی منحصر نیست هر چند برجسته‌ترین نمودهای خود را در آن‌جا می‌یابد. در ایلام نیز، در کتیبه‌های اهدایی اونتاش ناپیریشا، که سازنده‌ی زیگورات اور است، چنین می‌خوانیم:

« من، اونتاش ناپیریشا معبد بلند را از خشت‌های طلا و نقره، ابسیدین و مرمر ساختم و آن را به خدای بزرگ و به اینشوشیناک سیان کوک اهدا کردم. هر که آن را فرو ریزد، خشت‌هایش را خراب کند، طلا، نقره، ابسیدین، مرمر و آجرکاری‌اش را برباید و به کشور دیگری ببرد، باشد که خشم خدای بزرگ، خشم اینشوشیناک و کیریریش سیان کوک بر او نازل شود و اعقاب او زیر خورشید سعادتمند نشوند»[۱۵۴۸].

همسرِ همین شاه، کتیبه‌ای زیبا بر تندیس عظیمِ مفرغینش دارد که بر آن چنین نوشته است: *«من ناپیر اسو، همسرِ اونتاش ناپیریشا هستم. آن که پیکره‌ی مرا برباید، آن را خرد کند، کتیبه‌اش را خراب کند، یا نام مرا پاک کند، باشد که با نفرین ناپیریش، کیریریش و اینشوشیناک هلاک گردد، نامش از میان برود، فرزندش نازا گردد، و... »*[۱۵۴۹].

از همین دو کتیبه، می‌توان این نکته را دریافت که در متن‌های کهنِ تاریخی غیرهیتیایی هم، که اتفاقاً کتیبه‌های پیشکشی و متن‌های نذری بخش مهمی از آن را تشکیل می‌داده‌اند، پیوندی مشابه را میان رخدادِ مهم مورد نظر و هاله‌ای از گذشته و آینده که در پیرامون آن تنیده شده است می‌توان یافت.

[1548] پاتس، ۱۳۸۵: ۳۲۷.

[1549] پاتس، ۱۳۸۵: ۳۲۷.

۶. پس از آن که کوروش بزرگ ظهور کرد، فرآیندی را آغاز کرد که به متحد شدنِ کل سرزمین‌های نویسا در قلمرو میانی منتهی شد. این بدان معنا بود که حوزه‌های فرهنگی متفاوتی که در آن زمان در قلمرو میانی وجود داشتند و از حضور یکدیگر با خبر بودند، در مدت چند دهه به شکلی برق‌آسا از نظر سیاسی زیر درفش هخامنشیان متحد شوند و به شکلی پایدار و کارآمد از نو سازماندهی شوند. به این ترتیب، تمدن‌های دره‌ی سند، ایران شرقی، ماد، پارس، ایلام، ایران مرکزی، میان‌رودان، آناتولی، فنیقیه، یونان – که مراکزش در آسیای صغیر قرار داشت و بعدها به بالکان منتقل شد – و مصر در یک نظام یکپارچه‌ی سیاسی در هم آمیختند. این دولت غول‌پیکرِ نوظهور که تمام قلمروهای نویسای شناخته‌شده‌ی آن دوران در قلمرو میانی را در بر می‌گرفت، نخستین «مرکزِ» فراگیر و عمومی را در نظام‌های اجتماعی باستانی پدید آورد و این مرکزی بود که به خاطر بی‌رقیب و یگانه بودنش، برای مدت‌هایی مدید پا برجا ماند و بعدها در قالبی اساطیری به سرمشقی و سرنمونی برای دولت‌های توسعه‌طلب بعدی تبدیل شد.

ظهور هخامنشیان با دگردیسی بنیادینی در شیوه‌ی سازماندهی معنایی هستی همراه بود که خواه ناخواه ردپای خود را بر شیوه‌ی نگارش تاریخ و ارتباط رخدادها با زمان نیز بر جای می‌نهاد. مهم‌ترین نمود این امر، ظهور نخستین نظام معنایی مرکزمدار در تاریخ فرهنگ انسانی بود که مرکزی غایی و هستی‌شناختی – و نه موضعی و محلی – را ادعا می‌کرد. به این ترتیب، پرستش خدایی یگانه که بر کشوری یگانه نظارت داشت و شاهنشاهی یکتا فرمانبردارش بود، در این گستره رواج یافت. یک مرجع غایی برای قانونگذاری، و یک قدرت سیاسی برترِ پارسی به همراه دستگاه دیوان‌سالاری متمرکز و منسجمی در این میان برخاستند که شیوه‌ی رمزگذاری رخدادهای گیتیانه را در چشم مردمان و زمامداران دگرگون ساختند.

بهترین نمود این دگردیسی را در کهن‌ترین متنِ تاریخی باقی‌مانده از این دوران می‌توان بازیافت. متنی که از داریوش بزرگ در بیستون به جای مانده است و من تردیدی ندارم که متن‌هایی دیگر – از کوروش و کمبوجیه و بردیا – پیش از آن وجود داشته‌اند که به دلایل سیاسی یا تصادفی از میان رفته‌اند.

به هر صورت، کتیبه‌ی بیستون از چند نظر با متن‌های تاریخی دیگری که در همان اعصار توسط ادامه‌دهندگانِ سنن کهن تاریخ‌نویسی نگاشته می‌شدند، تفاوت دارد. به عنوان مثال، به این متن‌ها که در زمان زمام‌داری کوروش بزرگ در بابل نوشته شده‌اند، توجه کنید. متن نخست از سال‌نامه‌های بابلی برگرفته شده است و پیروزی کوروش بر آستیاگ مادی را روایت می‌کند و در ضمن به رفتار عجیب نبونید، شاه بابل، و نادیده انگاشته شدن مراسم دینی بابلیان توسط او دلالت دارد. این متن در بابلی نوشته شده که هنوز توسط کوروش فتح نشده و برای خود یک پادشاهی بزرگ و مقتدر است.

« سال ششم (از سلطنت نبونید) [۵۵۰ پ.م.]: شاه ایشتومِگو [آستیاگ] سربازانش را فراخواند و برای مقابله با کورَش، شاه انشان، شتافت تا با او در نبرد رویارو شود. ارتش آستیاگ بر او شورش کرد و او را در غل و زنجیر به کورش تحویل داد. کورش به سمت شهر آگامتانو [اکباتان] پیش رفت و خزانه‌ی سلطنتی را تصرف کرد. او سیم و زر و سایر اشیای گرانبهای آگامتانو را به عنوان غنیمت به انشان برد. اشیای گرانبهای (...).

سال هفتم [۵٤۹ پ.م]: شاه در تِما ماند. شاهزاده و صاحب‌منصبان و سربازانش در اکد [بابل] ماندند. شاه برای مراسم [سال نو] در ماه نیسانو [فروردین] به بابل نیامد. تصویر [بتِ] خدای نَبو به بابل نیامد. در نتیجه تصویر خدای بِل [مردوک] از بابل خارج نشد و به اساگیل نرفت. جشن اول سال از قلم افتاد. اما پیشکش‌ها در معبد اساگیل و ازیدا در تطابق کامل با سنن داده شد. کاهن اوریگالو مراسم تقدیم شراب به خدایان را انجام داد و معبد را تطهیر کرد.»

آشکارا، این متن دنباله‌ی همان سنت تاریخ‌نویسی باستانی ایلامیان و سومریان و اکدیان است. هر سال با مهم‌ترین رخدادی که در آن وقوع یافته مشخص شده است. هم‌چنین است در کتیبه‌ی حقوق بشر کوروش، که حدود ده سال بعد در همین بابل نوشته شده. در این کتیبه چنین می‌خوانیم:

«او (مردوک) کاوش کرد، در میان‌شان جست‌وجو کرد و شاهزاده‌ای راستکار را از صمیم قلب یافت، و با دستانش او را گرفت. او کوروش، شاه انشان، را به نام فراخواند. او وی را به سروری کل جهان منصوب کرد. او سرزمین قوتو، و تمام اونام- ماندا (ماد) را در برابر پاهایش به خاک افکند. مردمان سر سیاه را به دست وی سپرد تا بر ایشان غلبه کند. او ایشان را با عدالت و راستی گرفت. مردوک، سرور بزرگ، با خوشنودی به مراقبتی که از مردمش می‌کرد نظر افکند، بر کردار پرهیزگارانه‌اش، و قلب درستکارش. او باعث شد تا به شهرش، بابل، برود. وادارش کرد جاده‌ی بابل را در پیش بگیرد، هم‌چون دوست و همراهی در کنارش.

سربازان فراوانش، با شماری نامعلوم، هم‌چون آب‌های یک رودخانه غرق در اسلحه به همراهش پیش رفتند. او اجازه داد تا بدون نبرد و کشمکش به بابل وارد شود. او شهر بابل، این سرزمین فاجعه‌زده، را نجات داد. او نبونید شاه را که از او نمی‌ترسید، به دستانش سپرد. همه‌ی مردم بابل، سومر و اکد، شاهزاده و حاکم، در برابرش به خاک افتادند و پاهایش را بوسیدند. آنان از سلطنتش شادمان شدند و چهره‌های‌شان درخشان شد.»

ناگفته نماند که کتیبه‌ی حقوق بشر کوروش، به چندین دلیل – از جمله غیابِ تکان‌دهنده‌ی خشونت و اشاره به کنش جنگی – در متن‌های تاریخی جهان باستان یگانه است و سرآغاز نبشته‌های هخامنشی‌ای محسوب می‌شود که دقیقاً به همین دلیل، منحصر به فرد و غیرمعمول تلقی می‌شوند. با وجود این، آشکار است که چارچوب معناییِ متن در مورد مفهوم تاریخ، هنوز «هخامنشی» نیست و ساختاری همسان با کتیبه‌های پیشینِ بابلی و هیتی دارد. در این‌جا هم شاهی رخدادی را روایت می‌کند. اما این روایت از سویی بر لنگرگاهِ اکنون آویخته شده است و از سوی دیگر، برای مردمی بازگو می‌شود که خود در خلق آن و تجربه‌اش سهیم بوده‌اند.

با کتیبه‌ی بیستون، اما، تاریخ‌نگاری دستخوش تغییری جدی می‌شود. کتیبه‌ی بیستون به دلیل ساختار ویژه‌اش، شایسته‌ی آن است که دقیق‌تر مورد وارسی قرار گیرد.

۷. کتیبه‌ی بیستون از چند نظر یگانه و مهم است. برخی از برجسته‌ترینِ این ویژگی‌ها عبارتند از:

الف) بیستون، بزرگ‌ترین نبشته‌ی سنگی باستانی جهان است و مفصل‌ترین متن «تاریخی» را داراست.

ب) بیستون نخستین و تنها نبشته‌ی مهمی است که خطِ به کار گرفته شده در آن خطی مصنوعی است. تمام نبشته‌های شناخته‌شده و تمام متن‌های عمومیِ[1550] نگاشته‌شده تا پیش از دوران مدرن – و حتی تمام این متن‌ها در دوران مدرن – به خطوطی نوشته شده‌اند که طبیعی بوده‌اند. یعنی محصول سیر طولانی و فراخ‌دامنه‌ای از دگردیسی‌های نمادین و وام‌گیری‌های بینازبانی و بیناخطی بوده‌اند. نخستین ردپایی که در کل تاریخ نوشتار از «ابداع» و برساختنِ خط در دست داریم، به دوران داریوش و زایش خط پارسی باستان مربوط می‌شود و بیستون به ویژه از این نظر اهمیت دارد که یکی از خطوطِ برسازنده‌ی آن به این شکل، مصنوعی است. همین ویژگی بیستون باعث شد که خوانده شدنِ تمام خطوطِ میخی باستانی ممکن شود. یعنی خط پارسی باستان به دلیل همین خصلت مصنوعی بودنش از حدی ساده‌تر و منطقی‌تر است، و به همین دلیل هم امکان واگشایی رمزگانش وجود دارد. تمام خطوط جهان باستان – سومری، اکدی، ایلامی، اورارتی، هیتی، و حتی هیروگلیف – و تمام داده‌های تاریخی که از آنها برآمده‌اند، پس از خوانده شدن خط پارسی باستان و واگشایی متن‌های چندزبانه‌ی هخامنشی ممکن شدند.

پ) بیستون نخستین نبشته‌ای است که پادشاهی یکتاپرست و کامیاب آن را نگاشته است. تنها متنِ مربوط به پادشاهی یکتاپرست که پیش از آن داریم، به اسناد العمرنه مربوط می‌شود. این متن‌ها توسط آمن هوتپ چهارم – همان آخناتون مشهور– نوشته شده‌اند، اما بعد از مرگ آخناتون دستگاه عقایدش برچیده شد و حتی نامش را از روی اسناد درباری حک کردند. بیستون کهن‌ترین متنِ بازمانده‌ای است که به عقاید یکتاپرستانه دلالت می‌کند و نام کهن‌ترین

[1550] بدیهی است که یادداشت‌هایی شخصی که افراد در آنها برای به رمز نوشتنِ محتوای خاصی، خطی ویژه را ابداع می‌کنند، از دیرباز وجود داشته است اما عنصری در سپهر عمومی و سطحی جامعه‌شناختی نبوده است.

خدایی را که هنوز پرستیده می‌شود بر خود دارد. تمام متن‌های دیگری که به نام خدایان زنده‌ی دیگر - یگانه یا غیریگانه - اشاره کرده‌اند، به بعداز این زمان مربوط می‌شوند.

ت) بیستون نخستین متن مفصل و کاملی است که از یک شاهنشاهی در دست داریم. به همین ترتیب، بیستون نخستین متنِ بازمانده از نخستین دولتِ جهانی است.

ث) کتیبه‌ی بیستون به دلیل لحن و ساختار ادبی‌اش، و شمایل‌نگاری ویژه‌اش منحصر به فرد است. به زودی در این مورد بیشتر خواهم نوشت.

ج) بیستون به این دلیل که در مراحلی گوناگون و پی در پی در زمانی به درازای بیش از یک سال نوشته شده است، ویژه است. این متنی است که گام به گام به دنبال رخ دادن حوادث تاریخی نگاشته می‌شده است.

ح) چنان که به زودی نشان خواهم داد، بیستون نخستین متنِ تاریخی به معنای امروزین کلمه است. یعنی متنی است که پادشاهی برای آیندگان، و نه مخاطبانی امروزین، نوشته است.

از میان هفت ویژگی‌ای که برای بیستون برشمردم، چهارتای نخست به تاریخ فرهنگ و تاریخ دین و سیاست مربوط می‌شوند. در این‌جا آنها را وا می‌گذارم و به سه بندِ واپسین می‌پردازم، که به گمانم اهمیتی بسیار زیاد در فهم معنای تاریخ و پرتاب‌شدگی‌اش به گذشته دارد.

بد نیست هر یک از موارد یادشده را جداگانه مورد وارسی قرار دهم:

۸. ساختار زبانی به کار گرفته شده در بیستون و لحنِ ادبی نوشتار بسیار ویژه است. این ویژه بودن را در چند سرفصل می‌توان گنجاند، که یک به یک بدان می‌پردازم. اما پیش از ورود به این بحث، باید نخست جایگاه این نبشته را در سیر تحول متن‌های تاریخی بشناسیم.

بیستون از نظر متن‌شناسی تاریخی در رده‌ی فتح‌نامه‌ها جای می‌گیرد. یعنی متنی است که در آن شاهی پیروز، شرحِ نبردها و پیروزی‌های خویش را بازگو می‌کند و به این ترتیب هم خاطره‌ی کردارهای بزرگ خود را ثبت می‌کند و هم به نوعی برای خویش مشروعیت فراهم می‌آورد. زبانی که بیستون بدان نوشته شده است، از نظر زمانی ابتدا ایلامی، و بعد اکدی و پارسی باستان بوده است. زبان و خط ایلامی در زمان داریوش و تا عصر نوه‌اش خط رسمی و دیوانی شاهنشاهی هخامنشی بود. به همین ترتیب، خط اکدی که دبیرانش در مرکزی نامدار مانند بابل پرورش می‌یافتند، خطی رسمی و مهم در نیمه‌ی غربی شاهنشاهی بود. خط پارسی باستان، خطی مصنوعی – و نخستین خط مصنوعی شناخته‌شده در تاریخ – بود که به قول داریوش به طور اختصاصی برای نگاشتنِ «زبان آریایی‌ها» – یعنی ایرانیان – طراحی شده بود.

شمایل و نقش‌های بیستون، داریوش را در حالی نشان می‌دهد که بر دشمن بزرگش بردیا چیره شده و بر بدنش گام نهاده و با کماندار و نیزه‌داری که دو تن از هفت پهلوانِ پارسی هستند، همراه می‌شود. در برابرش نه شاهِ دروغینِ شکست‌خورده نقش شده‌اند که هر یک کلاه و جامه‌ی ملی خویش را بر تن دارند و دستان‌شان از پشت به هم بسته شده است. بالای سر ایشان، تصویری از فروهر اهورامزدا دیده می‌شود. کل این نقش‌مایه از کتیبه‌ی آنوبانینی، پادشاهی لولوبی که دو هزار سال پیش از داریوش بر سومر چیره شده بود، برگرفته شده است که هنوز بقایایش در سر پل زهاب باقی است.

تفاوت این دو نقش‌برجسته در آن است که آنوبانینی بر فراز تختی که روی سر شکست‌خوردگان قرار دارد ایستاده، در حالی که داریوش روبه‌روی ایشان ایستاده است. آنوبانینی کمان و چیزی شبیه به گرز یا چماق در دست دارد و وضعیتی جنگی به خود گرفته، اما داریوش نوک کمانش را در دست گرفته و دست راستش را بی‌اسلحه – گویی مشغول بخشیدن حریفان باشد – صلح‌جویانه به سمت‌شان بالا گرفته است. تفاوت مهم دیگر، آن است که در کتیبه‌ی سر پل زهاب ایزدبانویی (ایشتار) در برابر شاه ایستاده و خود سربندی را به دست دارد که انتهایش به شکلی

خشونت‌آمیز از دماغ یکی از اسیران رد شده است. در حالی که در بیستون اهورامزدا با حالتی درست مانند داریوش دست خود را بالا گرفته و در جایی بالای سر اسیران نقش شده است.

اگر بخواهیم نقش‌مایه‌های بیستون را تحلیل کنیم، نخستین ویژگی‌ای که می‌بینیم، همین جایگاه استعلایی و دورِ اهورامزدا در آن است. اهورامزدا که در این کتیبه هم‌چون آسور در نگاره‌های آشوری تصویر شده، هم در نقاشی داریوش و حریفانش جایگاهی مستقل و دوردست دارد، و هم در متن موقعیتی غیرعادی دارد. بر خلاف شاهان گذشته که پس از پیروزی بر دشمنان‌شان می‌گفتند «خدای آشور دشمن مرا زیر گام‌هایش خرد کرد»[۱۵۵۱] و «(مردوک) قونو و اومن- مندا را در برابر پاهایش به خاک افکند»، در بیستون تنها به این نکته اشاره شده که «اهورمزدا مرا یاری کرد». در واقع، در هیچ بند و سطری نیست که به دخالت مستقیم اهورامزدا یا کنشِ تعیین‌کننده‌ی او اشاره شده باشد. داریوش تنها از نام خداوند به عنوان عاملی الهام‌بخش یا یاری‌دهنده استفاده می‌کند، و نه چیزی بیشتر.

بیستون، گذشته از نقش‌مایه‌ی خاص اهورامزدا در آن، از این نظر هم اهمیت دارد که دشمنان شاه در آن به شکلی بسیار واقع‌گرایانه تصویر شده‌اند. به شیوه‌ای که می‌رفت پس از آن تا دو قرن در دودمان هخامنشی تثبیت شود، افراد با کلاه‌های خویش از هم تفکیک شده‌اند و قومیت‌شان به این ترتیب بازنموده شده است. با وجود این، چهره‌ها و بدن دشمنان شاه دچار کژدیسی و بدنمایی نشده است. بردیایی که در زیر پای داریوش افتاده و دستانش را بالا گرفته، آشکارا مردی نیرومند و تنومند است و می‌دانیم که او بردیا پسر کوچک کوروش است که پهلوانی زورمند بوده است. نُه شاه شکست‌خورده نیز با چهره‌هایی به زیبایی شاهنشاه و دو یارش بازنموده شده‌اند. هر چند داریوش در متن بیستون تصریح کرده که برخی از آنها را مثله کرده بود، اما در این‌جا تصویر آنان سالم بازنموده شده است. به

[1551] مضمونی بسیار تکراری در کتیبه‌های شاهان دوران جدید آشور. به ویژه در نبشته‌های شروکین دوم و سناخریب این عبارت را زیاد می‌بینیم.

همین ترتیب، اثری از دشنام‌های مرسوم در نبشته‌های قدیمی‌تر در مورد ایشان دیده نمی‌شود. ایشان پیمان‌شکن، بدکار، خونخوار، یا نفرین‌شده دانسته نشده‌اند، بلکه تنها در موردشان این نکته مورد تأکید است که دروغ می‌گفتند و قانون اهورامزدا را رعایت نکردند. متونی که بر دامن ردای آنها نگاشته شده است، به همین ترتیب هویت‌شان را به اختصار بازگو می‌کند: «این اسکونخه‌ی تیزخود است»، و «این فرورتیشِ مادی است».

بنابراین بیستون، با وجود آن که دنباله‌ی آشکار فتح‌نامه‌های پیش از خود است، به خاطر موقعیت حاشیه‌ای و فرارونده‌ی خداوند، و یکتا بودنِ این خدا، و واقع‌گرایی و دقت منصفانه‌ای که در بازنمایی دشمنانِ شکست‌خورده به خرج داده، از سایر متن‌های مشابه متمایز است.

۹. بیستون اما، به ویژه از این نظر اهمیت دارد که روایتِ تاریخ در آن ساختاری متفاوت با متن‌های پیشینِ خود یافته است. در بیستون، رخدادهای تاریخی با اختصار تمام، و در عین حال با دقتی قابل توجه روایت شده‌اند. بر خلاف متن‌های مرسوم تا آن هنگام، گویی داریوش حدس نمی‌زده تمام مخاطبانش به زیر و بم رخدادها آگاه باشند. به این نمونه‌ها دقت کنید:

«*داریوش شاه گوید، یک نفر به نام مارتیه پسر چین چیخری از شهر کوگاکانا در پارس و ایلام شورش کرد و به مردم گفت که «من ایمانیش (هومبان اینشوشیناک) پادشاه ایلام هستم». داریوش شاه گوید: آن هنگام من نزدیک ایلام بودم، ایلامی‌ها از من ترسیدند و مارتیه را که سرکرده‌شان بود گرفتند و کشتند.*»

«*داریوش شاه گوید: سپاه پارسی و مادی که زیر فرمان من بود، کم‌شمار بود. پس از آن من ارتش را فرستادم. فرمانده‌ی آنها یک پارسی بود به نام ویدارنَه. به آنها گفتم بروید و سپاه ماد را که خود را ارتش من نمی‌نامند، در هم بشکنید. ویدارنه با سربازانش رهسپار شدند. آن‌گاه که به ماد در شهری به نام ماروش رسید، نبرد با مادها را آغاز کرد. آن‌کس که سرکرده‌ی مادها بود، در آن هنگام در آن‌جا نبود. اهورامزدا مرا یاری داد، به یاری اهورامزدا ارتش من سپاه*

شورشیان را در هم شکست. این نبرد در روز بیست و هفتم ماه آناماک آغاز گردید. پس از این، سپاه من در ناحیه‌ی کامپاندا در ماد در انتظار من ماند تا آن‌که من به ماد رفتم.»

این‌ها نمونه‌هایی از نوشتار بیستون هستند که با همین ساخت و همین دقت در همه‌جا تکرار شده‌اند. ویژگی متن بیستون آن است که محتوای آن در کل به دو بخشِ متمایز قابل تقسیم است. در یک بخش که پیکره‌ی اصلی نبشته را در بر می‌گیرد، داریوش ماجرای نبردهای خویش را شرح می‌دهد. این نبردها به ترتیبی که دیدیم، با دقتی بسیار و اختصاری شایسته به نگارش درآمده است. روز و ماه تمام رخدادها، و زمان و مکان آنها نیز، ذکر شده است. افرادِ درگیر در ماجراها با دقت و عینیت مورد اشاره قرار گرفته‌اند بی‌آن‌که نام خدایان با ایشان آمیخته شود یا دشنام یا ستایشی در موردشان به کار گرفته شود. داریوش در این متن در گزاره‌هایی، که به گزارش‌های بی‌طرفانه‌ی علمی می‌ماند، رخدادها را در ظرف زمانی و مکانی‌شان و در قالب آرایش نیروهای سیاسی و افرادِ بازیگر در آن روایت کرده است. به این بند بنگرید: *«پارت و گرگان بر من شورش کردند و به سوی فرورتیش رفتند. پدرم ویشتاسپ در پارت بود. مردم او را رها کردند و نافرمان شدند. سپس ویشتاسپ با سپاهی وفادار رهسپار شد. در نزدیکی شهر ویشَپَه‌اوزاتی در پارت با پارت‌ها نبرد کرد. اهورامزدا مرا یاری کرد. به خواست اهورامزدا ویشتاسپ قشون شورشی را در هم شکست. آنان در روز بیست و دوم ماه ویاهنا با هم جنگیدند.»*

می‌بینید که در این‌جا داریوش از فرورتیش که دشمنش است و ویشتاسپ که پدرش است با لحنی کاملا متقارن سخن می‌گوید و حتی این که مردم پدرش را رها کردند و به فرورتیش پیوستند را هم ذکر کرده است.

این ساختارِ ویژه و بسیار دقیقِ یاد کردنِ از رخدادها، با آنچه پیش از این وجود داشته است کاملاً متفاوت است. در این‌جا ما با روایتی روبه‌رو هستیم که گویی برای مخاطبانی ناآشنا به نام‌ها نگاشته شده است. داریوش با وسواس زیاد نام و نشان افراد، قومیت‌شان، و جبهه‌ی سیاسی‌شان را ذکر کرده و به دقت، زمان و مکانِ نبردها و حتی تلفات جنگ

را ثبت نموده است. وقتی از شهرها نام می‌برد، جایگاه‌شان و این را که در کدام استان قرار دارند گوشزد می‌کند، و این تنها بدان معناست که داریوش برای مخاطبانی می‌نوشته که بسیاری از آنها از زیر و بم ماجرا خبر نداشته‌اند.

بیستون از این نظر ویژه است که به گمان من، نخستین متنی است که شاهی برای مردمی در آینده‌های دور می‌نویسد. این آیندگان کسانی نیستند که به دزدیدن پیکره یا گنج‌هایش طمع داشته باشند و بتوان با نفرینِ خدایی و ایزدبانویی ایشان را ترساند، بلکه مخاطب عام و مبهمی هستند که با مخاطره‌ی ابهام و درک نکردنِ متن – و نه طمع و ویرانگری– دست به گریبان‌اند. همین نکته که داریوش متن خود را بر بیستون – یعنی بر مکانی مقدس، بر سر راه بازرگانی مهمی – کنده، اما آن را در ارتفاعی نهاده که قابل دستیابی نباشد، نشانگر آن است که مخاطبانی در آینده‌ی دور را در نظر داشته است. متن بیستون را از روی زمین نمی‌توان خواند و به همین دلیل هم هدف او از نوشتن این متن در آن‌جا تنها برپایی یادمانی بوده است که رهگذران را به یادش بیندازد. رهگذرانی که ممکن بود از هر سوی شاهنشاهی جهانی پارس باشند، و با نام مکان‌ها و اشخاص خو نگرفته باشند.

بیستون، گذشته از این بدنه‌ی تاریخ‌نگارانه، یک بخشِ افزوده‌ی تفسیری هم دارد که در آن داریوش دلایل پیروزی خویش و اصول کشورداری‌اش – و هم‌چنین دستورش برای ساخت خط پارسی باستان – را شرح می‌دهد و آیندگان را نیز به پیروی از این اصول سفارش می‌کند: «*داریوش‌شاه گوید: کارهایی که به دست من انجام شده را باور کن و از مردم پنهان مدار. اگر این نبشته را از مردم پنهان نداری و به مردم بگویی، اهورامزدا یار تو باشد و دودمان تو زیاد و زندگانی‌ات دراز باد... من خائن و دروغگو نبودم، نه من و نه دودمان من. من به عدالت رفتار کردم. من نه به توانا و نه به ناتوان ستم نکردم.*»

بر این اساس، به نظرم ساختار ویژه و دقیق بیستون، بی‌طرفی افراطی آن هنگام یاد کردنش از افرادِ دوست و دشمن، و جایگاه حاشیه‌ای کردارهای خداوند، به تحولی در فهم معنای تاریخ دلالت دارد که در متونی رسمی مانند بیستون بازتاب یافته است و ردپای آن را در تمام متن‌های عصر هخامنشی می‌توان بازیافت.

۱۰. آینده‌مدار بودن بیستون، در عین حال، از این حقیقت جدا نیست که راوی در آن با استواری تمام در اکنون لانه کرده است. تمام گزاره‌های بیستون با این عبارت که «داریوش می‌گوید» آغاز می‌شود. به این ترتیب، تمام افعال ماضی‌ای که در هنگام شرح نبردها به کار گرفته شده، در واقع، به زمان حال برگردانده شده است. داریوش در زمانی این متن را می‌نوشت که هنوز یک سال از وقوع نبردها نگذشته بود و تأکیدی بسیار دارد که در یک سال تمام این کارها را کرد و نه بیشتر.

در اثبات پیوندِ محکمِ بیستون با اکنون، همین بس که اصولاً نگاشته شدن و روایت شدنِ آن در یک زمان و یکباره انجام نشده و در طول زمان و به تدریج، پا به پای رخ دادنِ وقایع مهم، انجام پذیرفته است. کهن‌ترین متن بیستون، روایتی ایلامی است که چیرگی او بر بردیا را شرح می‌دهد. آن‌گاه نقش‌ها و متن‌های پارسی باستان افزوده شده‌اند. آشکارا واپسین شاهِ شکست‌خورده، که رهبر سکاهای تیزخود بوده است، حدود یک سال پس از نوشته شدنِ بخش اصلی کتیبه نوشته شده است، یعنی زمانی که تازه داریوش بر اسکونخه چیره شده بود. بنابراین بیستون نه تنها تاریخ را بی‌درنگ پس از رخ دادنش روایت می‌کند و با گزاره‌هایی وابسته به زمان حال چنین می‌کند، که این کار را به طور عملی پا به پای اکنون انجام می‌دهد. بیستون تنها کتیبه‌ی شناخته‌شده است که با رخ دادن حوادث تازه، تغییر کرده و گسترش یافته است.

۱۱. کمتر از یک قرن پس از داریوش، زمانی که نوه‌هایش بر ایران حکومت می‌کردند، مردی در قلمرو او چشم به جهان گشود که هرودوتوس نام یافت. هرودوت بخش عمده‌ی عمر خود را تا زمانی که مردی پخته شد، به عنوان شهروندی از شاهنشاهی پارس گذراند، و آن‌گاه به آتن کوچید و در خدمت خاندانی درآمد که در آن هنگام در این شهر حاکم بود. هرودوت روایتی از سرگذشت یونانیان و ایرانیان را در نه کتاب برای ایشان نوشت و پولی کلان بابتش دریافت کرد. هر چند این متن در آن هنگام دروغ‌پردازی دانسته شد و چندان به جد گرفته نشد، اما سه قرن

بعد که رومیانِ نوآمده و تازه به دوران رسیده در برابر پارتیان قرار گرفتند و نیاز به آفریدن هویت و سابقه‌ای را حس کردند، کتاب‌های هرودوت را سودمند یافتند و به این ترتیب بود که مشاور نخستین امپراتور روم – سیسرِوی ادیب – برای نخستین بار هرودوت را «پدر تاریخ» نامید.

هرودوت، هر چند در سنت جهانی تاریخ‌نگاری فرد مهم یا نوآوری نبود، اما در سنت نوشتن تاریخ در غرب – به معنای روم و وارثان فرهنگی‌اش– سرمشقی به تمام معنی بود. بد نیست پیش از هر کار، نگاه کنیم به بخشی از کتاب *تواریخ* هرودوت. این بخش را به طور تصادفی با گشودن *تواریخ* برگزیدم و مشابه آن را در سراسر اثر هرودوت می‌توان یافت:

«*مردونیوس وقتی در آتن بود، یکی از اهالی هلسپونت به نام موروخیدس را به سالامیس فرستاد و به او دستور داد تا پیشنهادهای قبلی‌اش را که توسط اسکندر مقدونی (پدر بزرگ اسکندر فاتح) فرستاده بود دوباره به آتنی‌ها یادآوری کند. این اقدام نه از آن رو بود که از احساسات آنها نسبت به خویش آگاهی نداشت، بلکه به خوبی می‌دانست که ابدا نسبت به او حسی دوستانه ندارند. ولی امیدوار بود که شاید تصرف سراسر خاک آتن به دست او باعث شده باشد که اهالی آتن از لجاجت ابلهانه‌ی خویش دست بردارند. پس موروخیدس را روانه کرد و او پیغام مردونیوس را به شورای آتنی‌ها در سالامیس رساند*»[۱۵۵۲].

این پاره‌متن، که از نظر ساختاری نماینده‌ای از کل *تواریخ* هرودوت است، چند ویژگی مهم دارد:

– نخست آن که توسط کسی نوشته شده که هیچ نقشی در رخدادهای یادشده نداشته است؛

– دوم آن که زمانی نوشته شده که نزدیک به یک قرن از حوادث یادشده گذشته بوده؛

[1552] هرودوت، کتاب نهم، بند ٤ و ٥.

– سوم آن که به سفارش و با سرمایه‌ی کسی نوشته شده که خودش نیز در حوادث یادشده نقشی نداشته، اما به روایتی خاص از خاطره‌ی آن – که مثلاً آتنیان را هم‌چون رهبر مقاومت یونان در برابر ایرانیان بازبنماید – به دلایل سیاسی نیازمند بوده است؛

– چهارم آن که در آن خدایان نقشی مهم را بر عهده دارند و مدام از معجزه‌های غریب و دخالت‌های ایشان در کار و بار آدمیان سخن می‌روند. هر چند این سخن‌ها در چارچوب انسان‌گرایی آتنی قرن پنجم پ.م. صورت‌بندی شده است و قابل مقایسه با متن‌های یونانی کهن‌تری مانند آثار همر و هزیود نیست. با وجود این، بارِ حضور خدایان در رخدادهای روزمره‌ی آن با متن‌های رسمی هخامنشی قابل مقایسه نیست.

– و پنجم آن که بر خلاف متن بیستون، در آن نه از دقت اثری دیده می‌شود و نه از بی‌طرفی و نه از اختصار. تاریخ هرودوت، از سویی درازگویانه و طولانی و انباشته از پرحرفی و شرح جزئیات است، از سوی دیگر داوری روشن و قطعی‌ای در مورد خوب و بد بودن شخصیت‌ها و پست و برتر بودن‌شان دارد، و گذشته از این‌ها، فاقد دقت است. جزئیاتی که هرودوت مدام به آن اشاره می‌کند، حالات روانی و اندیشه‌های قهرمانان داستانش هستند، و امور شخصی و خصوصی ایشان، و ریزه‌کاری‌هایی که قاعدتاً پس از صد سال در جوامع دو و نیم هزاره پیش، به یادها نمی‌مانده‌اند. این که مردونیه با چه انگیزه‌ای پیکی را به نزد آتنیان فرستاده، یا این که از احساسات آنها نسبت به خود با خبر بوده، اموری هستند که اگر هم واقعیت داشته باشند در دامنه‌ی دانسته‌های هرودوت نبوده‌اند. هرودوت در سراسر متن خود به سلیقه‌ی افرادِ گوناگون در انتخاب لباس، خوردن غذا، و ریزه‌کاری‌های مربوط به روابط زناشویی‌شان اشاره می‌کند، و مدعیِ افشای رازهایی است که اصلاً معلوم نیست چگونه از دربارهای ایران به گوش او، که فارسی هم درست نمی‌دانسته، منتقل شده است. به بیان دیگر، هرودوت استخوانی از رخدادهای تاریخی را گرفته، و گوشته‌ای بسیار سنگین و بزرگ از روایت‌ها و داستان‌های تخیلی و داوری‌ها و سوگیری‌های سیاسی را بدان افزوده است.

تاریخ، اگر به این معنا فهمیده شود، پدری به نام هرودوت دارد چرا که *تواریخ* او نخستین متن از این دست است، هر چند تنها متن یا آخرین متن نیست.

۱۲. در همان حدودی که هرودوت *تواریخ* تأثیرگذار خویش را می‌نگاشت، در گوشه‌ی دیگری از شاهنشاهی هخامنشی قومی دیگر وجود داشت که آنان نیز دست‌اندرکار آفریدن سابقه‌ای تاریخی برای خویش بودند. این قوم، یهودیان بودند که رها شدن‌شان و استقرارشان در قلمرو فلسطین با پشتیبانی مستقیم دربار ایران ممکن شده بود و برخی از کاهنان و شخصیت‌های بلندپایه‌شان نیز سخت از فرهنگ نوظهور ایرانی متأثر بودند. در عهد قدیم، بخش‌هایی وجود دارد که به روشنی ماهیتی تاریخی دارد و سرگذشت و جایگاه قوم یهود را بر اساس رخدادهای بزرگ تاریخی تبیین می‌کند. در این‌جا نیز با لحنی خاص روبه‌رو هستیم که بیشتر به سخنان هرودوت شباهت دارد:

«*و در ایام او نبوکدنصر پادشاه بابل آمد و یهویاقیم سه سال بنده‌ی او بود. پس برگشته و از او عاصی شد. و خداوند فوج‌های کلدانیان و فوج‌های آرامیان و فوج‌های موآبیان و فوج‌های بنی‌عمون را بر او فرستاد و ایشان را بر یهودا فرستاد تا آن را هلاک سازد و به موجب کلام خداوند که به واسطه‌ی بندگان خود انبیا گفته بود. به تحقیق این از فرمان خداوند بر یهودا واقع شد تا ایشان را به سبب گناهان منسی و هر چه او کرد از نظر خود اندازد*»[۱۵۵۳].

در عهد عتیق، و به ویژه اسفار نخستین، روایتی از تاریخ وجود دارد که کاملاً در چارچوب تاریخ‌نگاری هرودوتی می‌گنجد و بخشی از آن نیز هم‌زمان با هرودوت نوشته شده است. در این تاریخ نیز خداوند نقشی مرکزی و تعیین‌کننده دارد، داستان انباشته از جزئیات و نکات جالب و روایی، اما فرعی و افزوده بر حقایق تاریخی است، و

1553 *کتاب دوم پادشاهان*، باب ۲٤، بند ٤–۱.

تفسیری روان‌شناختی و ذهنی از انگیزه‌ها و خواست‌ها و هیجان‌های قهرمانان داستان به همراه یک داوری سفت و سختِ اخلاقی در همه‌جا موج می‌زند.

اگر تاریخی مانند *عهد عتیق* را با *تواریخ* هرودوت مقایسه کنیم، به همانندی‌های بنیادین بیشتری دست خواهیم یافت. این همانندی‌های ساختاری، از زمان فروپاشی شاهنشاهی هخامنشی تا امروز گام به گام توسعه یافته است و در فاصله‌ای به کوتاهی چند قرن به چارچوب عمومی و مرسوم برای نگارش تاریخ تبدیل شده است. برای این که تصویری از تداوم و استقرار این سنت نگارش تاریخ به دست آوریم، می‌توانیم به هر یک از تاریخ‌های عمومیِ مشهور بنگریم. به استثنای تک و توکی از پژوهش‌های تازه که به ویژه بیشترشان زیر تأثیر مکتب آنال بوده‌اند، بدنه‌ی اصلی تاریخ، از تداوم سنتی ناشی شده است که یک پا در هرودوت، و پای دیگر در *عهد عتیق* دارد. متونی مانند *تاریخ تمدن* ویل دورانت یا *تاریخ عمومی* توین‌بی یا *تاریخ اسکندرِ* درویزن آن‌قدر در دسترس هستند که بتوان به سادگی به آنها مراجعه کرد. به عنوان یک متنِ برخاسته از بافتی تقریباً متفاوت، در این‌جا بخشی از گفتار ابن اثیر درباره‌ی سرنوشت قوم عاد را می‌آورم، و به نقل قول از تاریخ‌نویسان پایان می‌دهم تا نوبت به پیشنهادِ چشم‌اندازی برسد که در ذهن دارم:

«این گروه همین که به مکه رسیدند در حومه‌ی مکه بیرون از حرم، در خانه‌ی معاویه بن بکر فرود آمدند و مهمان او شدند. معاویه بن بکر ایشان را گرامی داشت و در پذیرایی از ایشان کوشید زیرا آنان دایی‌های او بودند. داماد او نیز در میان‌شان بود چون لقیم بن هزال با هزیله، دختر بکر خواهر معاویه، زناشویی کرده و از او فرزندانی آورده

بود که در مکه پیش معاویه می‌زیستند. پسران معاویه عبید و عمرو و عامر و عمیر نام داشتند. اینان از گروه عاد بعدی به شمار می‌روند که پس از قوم عاد نخستین بر جای ماندند»[۱۵۵۴].

۱۳. گویی دو نوع از نگارش تاریخ وجود داشته باشد و دو نوع کردار تاریخی را توسط دو نوع تاریخ‌نویس تصویر کند. موضوع این هر دو، کردارِ تاریخ‌ساز، و رخداد تاریخی است. در پویایی نظام‌های اجتماعی و سیر تحول لایه‌های گوناگونِ شخص، نهاد اجتماعی، منش فرهنگی، رخدادها و رفتارهایی ویژه وجود دارند که هم‌چون بستر جذبی تعیین‌کننده، و متغیری مرکزی عمل می‌کنند. جریان دگردیسی جوامع، مسیری سرراست و ساده و تک‌علتی ندارد که نسبت به رخدادهای گوناگون و رفتارهای متفاوتِ آدمیان موضعی متقارن داشته باشد. کردارهای آدمیان، و پیامدهای آنها، و رخدادهای اجتماعی و بازتاب‌های ایشان، اموری ناهمگن هستند که وزن‌هایی متفاوت در تعیین وضعیت نهایی سیستم دارند. در این هیاهوی متغیرهای پراکنده و غوغای روابط شبه‌علیِ درهم تنیده، برخی از رخدادها و برخی از کردارها هستند که نقشی تعیین‌کننده‌تر و مهم‌تر از بقیه دارند. برخی هم‌چون گرانیگاه‌هایی عمل می‌کنند که سرنوشت آینده‌ی نظام اجتماعی را به سوی خود می‌کشد، و پویایی آینده‌ی آن را تعیین می‌نماید.

این حوادثِ تعیین‌کننده‌ی سرنوشت جوامع بر دو نوع هستند: یا کردارهایی هستند که یک نظام خودمختار و اندیشنده، یک منِ اراده‌مند آن را مرتکب شده است، و یا رخدادی است که از برآیند نیروهای کور و بی‌هدفِ طبیعی و عوامل بیرون از «من» برخاسته است. حرکت اسکندر برای حمله به شاهنشاهی هخامنشی، یک کردار تاریخ‌ساز بود، هم‌چنان که سازماندهی کوروش برای ورود به بابل، و تصمیم شاه عباس برای فتح هرمز، و تلاش فردوسی برای

[1554] ابن اثیر، جلد نخست: ۲۸۵.

نگارش شاهنامه. به همین ترتیب، وبای تهران در سال وبایی و طاعونِ اروپا در اواخر قرون وسطا و آتشفشان وزو، نمونه‌هایی از رخدادهای تاریخی مهم بودند.

این کردارها و این رخدادها تاریخ‌ساز هستند، یعنی وقتی به سیر تحول جوامع در مسیر زمان می‌نگریم آنها را هم‌چون قید و بندهایی می‌بینیم که به جهت و ریخت عمومی خطراهه‌ی تحول جوامع را شکل می‌دهند.

مردمانی مقیمِ جوامع با ارجاع به این رخدادهای مهم و بزرگِ تاریخی است که اکنون خویش را توجیه می‌کنند و با ارجاع به خاطره‌ی مشترکی که از آن دارند، هویت تاریخی مشترک خویش را برمی‌سازند. تفسیرِ این رخدادها در ذهنِ «من»های مقیمِ جوامع، میدانی است که نسخه‌هایی رقیب و تنومند و آغشته به قدرت در آن به زورآزمایی می‌پردازند. برندگانِ این میدان، تفسیرِ غالب در موردِ ارزش، ماهیت، و تأثیر آن رخداد را رقم می‌زنند و خاطره‌ی جمعیِ مشترکی را برمی‌سازند که من‌ها از مجرای آن به ما تبدیل می‌شوند، و امکانِ هم‌ذات‌پنداری را در گستره‌ای زمان‌مند به دست می‌آورند. رخدادهای تاریخ‌ساز، به دلیل تأثیر عینی و روشنی که بر وضعیت هستی در زمان اکنون دارند، هم‌چون گسل‌ها و برجستگی‌هایی بر محور زمان جلوه می‌کنند، و به خاطر تراکم روایت‌های رقیبی که مدعی معنا کردن‌شان هستند، در سطح فرهنگی نیز هم‌چون میدانی مهم و مرکزی برای تولید معنا عمل می‌کنند. رخدادهای تاریخ‌ساز، و این کردارهای مهمِ متصل به آنها هستند که پیدایش متن‌های تاریخی را ممکن می‌سازند.

متن تاریخی، روایتی رسمی و مستقر است از معنا و ماهیتِ کردارها و رخدادهای تاریخ‌ساز. متنی که در یک نظام اجتماعی مورد پذیرش واقع شود، با مشروعیت سیاسی گره بخورد، و معمولاً توسط نظام سیاسی حاکم تبلیغ شود، متنی تاریخی است که در آن مقطع زمانی چیره شده است. چیرگی تمام متن‌های تاریخی مقطعی و موضعی است. یعنی هیچ تضمینی وجود ندارد که آیندگان به همان ترتیبی که ما رخدادهای تاریخی را تشخیص می‌دهیم، این برجستگی‌ها در زمان را بازشناسی کنند، و همان معانیِ امروزین ما را بدان نسبت دهند.

آنچه در بخش‌های پیشین مرور کردم، پاره‌هایی از این متن‌های تاریخی بودند. تمام کتیبه‌های یادشده، و خزانه‌ی وسیع‌ترِ فتح‌نامه‌ها، وقف‌نامه‌ها و اندرزنامه‌های درباری در جهان باستان، نمونه‌هایی از متن‌های تاریخی هستند. به همین ترتیب، *تواریخ* هرودوت و *کتاب تواریخ شاهان* و *سفر اعداد* و *سفر خروج* و *تاریخ ابن اثیر* و *تاریخ تمدن* ویل دورانت همگی نمونه‌هایی از تاریخِ نوشته‌شده محسوب می‌شوند. تاریخ‌هایی که به دلیل تکثیر و خوانده شدن، سطحی از مشروعیت و مقبولیت را دارا هستند، و بنابراین بخشی از برداشت عمومی درباره‌ی کردارها و رخدادهای تاریخی را منعکس می‌کنند.

در این زمینه است که می‌توان از دو نوع تاریخ سخن گفت: تاریخی پرتاب‌شده به گذشته، و تاریخی مستقر در اکنون.

۱۴. تا دیرزمانی، تاریخ در اکنون مستقر بود. چرا که فنِ پرتاب کردنش به گذشته هنوز ابداع نشده بود. تا دوران هخامنشی، کردار و رخداد تاریخ‌ساز امری بود که با اکنون پیوندی ناگسستنی داشت، و این بدیهی‌ترین و سرراست‌ترین چیزی است که می‌توان در مورد رخداد/ کردارِ تاریخ‌ساز اندیشید. چه رخدادی و چه کرداری را می‌توان یافت که بیش از وقایع حاضر در اکنون، در شکل‌دهی به وضعیتِ اکنون تعیین‌کننده باشد؟ بر خلاف آنچه امروز برداشتی عقل سلیمی می‌نماید، رخداد/کردار تاریخ‌ساز در ساده‌ترین و طبیعی‌ترین حالتش آن واقعه‌ای است که در همین اکنون بروز کند و به این ترتیب، با بودنش در اکنون، اکنون را تعیین نماید.

در دورانی که این امر بدیهی، آشنا و دانسته‌شده بود، نگارش تاریخی امری متفاوت با امروز بود. تاریخ در آن هنگام روایتی بود که توسط کنشگری ویژه، در زمانِ اکنون روایت می‌شد. این کنشگر، همان کسی بود که فاعلِ کردارِ تاریخ‌ساز بود، و همان کسی بود که مستقیم‌تر از همه با رخدادِ تاریخ‌ساز سر و کار داشت. شاهانی که جنگی را برده یا باخته بودند، کاهنانی که معبدی را برساخته یا تعمیر کرده بودند، و دانشمندان و حکیمانی که هرمی و برجی و ابزاری و فراروایتی را پدید آورده بودند، در همان اکنونِ خویش شرح واقعه را روایت می‌کردند، و از آن‌جا که سوار

بر این رخدادها و مستقر در اکنون بودند، روایت‌شان تاریخ تلقی می‌شد. برای دیرزمانی، که نیمی از تاریخ نوشته‌شده‌ی بشر را در بر می‌گیرد، تنها شکلِ شناخته‌شده از روایت تاریخی، همین شکلِ اکنون‌مدارانه بود؛ متنی که یک «منِ» تاریخ‌ساز آن را برای من‌هایی دیگر روایت می‌کرد. من‌هایی که در معرض تأثیرهای آن بودند و به این ترتیب در آن هویتی مشترک را باز می‌یافتند.

تاریخی که به این شکل نگارش می‌شد، از چشم‌اندازِ آینده محروم بود. اورنمو و اونتاش ناپیریشا و اورکاگینه و سناخریب شاهانی بودند که به بزرگ‌داشت اثرِ خویش در اکنون مشغول بودند، و گذشته را جز به مثابهِ مقدمه‌ای، و آینده را جز زیر عنوان پیامدی فرعی برنمی‌تافتند. تأکید ایشان بر اکنون بود و مردمی که در اکنون حاضر بودند، و آن روایتی که برداشت ایشان از رخدادهای یادشده را یک‌دست و همسان می‌نمود. این شاهان، و مردمانِ مخاطب‌شان، کسانی بودند که در جهانی چند مرکزی زندگی می‌کردند. دنیای ایشان، پهنه‌ای فراخ بود از مراکزِ متنوع و پراکنده‌ی «تاریخ‌سازی». آن شاه سومری که در اوروک تاریخ زمانه‌ی خویش را می‌نوشت، آگاه بود که تنها برسازنده‌ی تاریخ نیست. در آن دوران مراکزی که رخدادهای تاریخی و کردارهای تاریخ‌ساز در آن متراکم شده بودند، جایگاه‌هایی پراکنده و متکثّر بود که در تمدن‌های گوناگون و دولت‌شهرهای مختلف و شخصیت‌های بزرگ و تأثیرگذارِ فراوان جای داشت. شاه اوروک خبر داشت که شاهی در شوش، همتا و هماورد او در آفرینش تاریخ است، و پادشاه هیتی از حضور فرعونی در مصر آگاه بود که رقیبش در شکل دادن به تاریخ محسوب می‌شد.

با ظهور عصر هخامنشی، اما، این روندِ نوشتنِ تاریخ در اکنون به وضعیتی ویژه دست یافت. از یک سو، عصر هخامنشی نشانگر اوجی در نگارش تاریخ اکنون بود. اوجی که در کتیبه‌ی بیستون به روشنی ظهور یافت. در این‌جا پادشاهی بر تخت نشسته بود که در تمام جهانِ شناخته‌شده برای خودش و مردمش، هماوردی نداشت. ظهور دولت هخامنشی، به معنای ادغام تمام دولت‌شهرها و دولت‌های کوچک و بزرگ پیشین، و پدید آمدنِ یک مرکزِ یگانه و غول‌آسا در پهنه‌ی کل سرزمین‌های نویسا بود. هر آن کس که خط می‌دانست و تاریخی داشت در بدنه‌ی جامعه‌ای

سامان‌یافته و منظم جذب شد و بخشی از یک نظام اجتماعی غول‌آسا و نوظهور شد. این نخستین لویاتانِ راستین، شاید به خاطر نوپا بودنش، و شاید به دلیل تر و تازه بودنِ دستگاه اخلاقی سازمان‌دهندگانش، هنوز با بیماری‌های واگیردار در میان نظام‌های سیاسی آلوده نشده بود. این نظام غول‌آسای تک‌مرکز، از سویی، به عنوان پیش‌داشتی برای توجیه اکنون، چشم به گذشته داشت و از سوی دیگر، به چشم‌اندازی فراخ و گسترده از آینده مجهز بود. با این تفاوت که دیگر برای مردمی اندک که در قلمرو جغرافیایی خاصی زندگی کنند، بازگو نمی‌شد. این روایت تاریخی، که توسط شاهنشاهی یگانه و از سوی مرکزی واحد صورت‌بندی شده بود، همه‌ی مردمِ متمدن جهان را مخاطب می‌ساخت که همگی شهروند دولت هخامنشی بودند. به این ترتیب، هم‌زمان با گسترده شدنِ افقِ جغرافیاییِ روایت کردنِ تاریخ، افق تاریخی آن نیز بسط یافت، و این هر دو مدیونِ پیدایش مرکزی یگانه برای انباشت و هم‌سوسازی رخدادها و کردارهای تاریخ‌ساز بود.

به این ترتیب، نهایی‌ترین شکلِ نگارش تاریخ اکنون در عصر داریوش و با بیستون به سرانجام رسید. کسی که تاریخ‌سازترین «من»، و نه تنها «منی در میان من‌های دیگر»، بود بر تخت نشست و از جایگاهی که در چشم تمام مردم نویسا مرکز تلقی می‌شد، به نگارش تاریخ پرداخت. صراحت او، دقتِ او، انصافش در نام بردن از دشمنانش، صداقتش در اشاره به برخی از نقاط ضعفش، و فروتنی‌اش در اشاره به این که «شاهی در میان شاهان بسیار» است، همگی از این حقیقت سرچشمه می‌گیرد که این شاه هخامنشی هم‌چون نوادگانش از مشروعیتی خدشه‌ناپذیر و بسیار استوار برخوردار بوده است. مشروعیتی که هنوز به برداشت‌های جنون‌آمیز اسکندرگونه یا سنت‌های خودبزرگ‌بینانه‌ی فرعونی آغشته نشده بود، و با همان سادگی کوچ‌گردان و ایلامیانِ دیرینه‌سال، خود را با القابی بسیار فروتنانه و ساده به دیگران معرفی می‌کرد. در این‌جا مجال این بحث نیست، اما کافی است به کتیبه‌های بازمانده از داریوش و خشایارشا بنگریم تا ببینیم که خودانگاره‌ی شاهان هخامنشی به شکلی غریب واقع‌گرایانه و فروتنانه بوده است. داریوش در نقش‌رستم به خاطر آن که نیزه‌وری نیکو، جنگاوری زورمند، و سوارکاری شایسته است، ستوده شده و نه به خاطر

سخن گفتن با خدایان (هم‌چون حمورابی)، یا خدا بودن (هم‌چون فرعون)، یا زاده‌ی خدا بودن (هم‌چون اسکندر). این فروتنی و واقع‌گرایی، از سویی پیش‌درآمدِ قرار گرفتنِ این من‌های نیرومند بر مسند مرکزِ جهان بوده است و از سوی دیگر، خردی بود که این جایگاه را برای مدت دو و نیم قرن برای‌شان حفظ کرد. این پدیده، یعنی ظهورِ منی که بر مسند مرکزیت هستی تکیه زده باشد، چندان تکان‌دهنده بود که به گمان من به گذاری بزرگ در فهمِ مفهوم خداوند منتهی شد، و از سوی دیگر در قالب روایت‌هایی اساطیری تبلور یافت و ابعادی تازه را به متغیرهای تعریف ابرانسان و منِ آرمانی در جوامع انسانی افزود.

۱۵. پیدایش مرکزی یگانه، به معنای آن بود که همگان در مرکز بودنِ شهرهایی، تمدن‌هایی، زبان‌هایی، و شخصیت‌هایی به توافق برسند. این سویه‌ی روشن سکه‌ی نظم هخامنشی، پشتی نیز داشت که همانا ظهور پیرامونی به همین میزان قطعی بود. وقتی تمدن هخامنشی شکل گرفت، مرکزی را در گیتی تعریف کرد که قلمرویش تمام سرزمین‌های دارای شهرنشینی مستقر و خط و تاریخ دیرینه را در بر می‌گرفت. اما این مرکزِ جهانی و یگانه، پیرامونی داشت که به همین ترتیب استوار و محکم در کناره‌های آن مرکز تعریف شده بود. در گرداگردِ ایرانِ هخامنشی که در مرکز بودنش شک نبود، تمدن‌های نویسای کوچکی وجود داشتند که در جزر و مدهای سیاسی در درون یا بیرون این مرکزِ عمومی قرار می‌گرفتند و از پیوندی سست با آن برخوردار بودند. آتن، مشهورترینِ این حاشیه‌های بیرونی است، و اورشلیم و یهودیه بحث‌برانگیزترینِ آن.

یهودیان و آتنیان در قرون پنجم تا سوم پ.م، یعنی در دوران نظم درخشان هخامنشی، سرزمین‌هایی به نسبت بیرونی و حاشیه‌ای محسوب می‌شدند. یکی در شبه‌جزیره‌ی یونان و بالکان که به تازگی از خرابی‌های ناشی از ورود قبایل خون‌ریز آریایی برخاسته بود، و دیگری در مرز میان دو غولِ ایران‌زمین و مصر، در اقلیمی نه چندان مساعد و رام. این دو در زمانِ یادشده تاریخ‌های خاص خود را پروردند و روایت‌های ویژه‌ی خویش را برای تفسیر پیشینه و

سرنوشت‌شان پدید آوردند. هر دو این جوامع، از الگو و سرمشق هخامنشی برای فهمِ تاریخ بهره بردند. یعنی مدعی مرکزیت داشتن شدند. اما به دلیل صورت‌بندی شدن در زمینه‌هایی گوناگون، این ادعا را به دو ترتیب بیان کردند.

هرودوت، نویسنده‌ای بود که در آتن می‌نوشت؛ دولت‌شهری از دولت‌شهرهای بسیار یونانی که همواره درگیر جنگ و جدال با همسایگان‌شان بود، و تنها معیاری که برای خودبرتربینی داشت آن بود که دو بار با پارسیان جنگیده بود، و هر دو بار هم به دست سرداری پارسی فتح شده بود. لحن هرودوت بر این مبنا، لحنی سیاسی بود. او در زمینه‌ای از زد و بندهای سیاسی و روابط قدرت بود که می‌نوشت، چرا که مرکزِ مورد نیاز آتنیان در آن هنگام بیش از هر چیز مرکزی سیاسی بود؛ محوری که قدرت نظامی و سیاسی دولت‌شهر آتن را در برابر رقیبان یونانی دیگرش برجسته سازد و ادعای آن را بر مرکز بودن به کرسی بنشاند. ادعایی که در زمانِ هرودوت و تا دیرزمانی پس از مرگ او، به دلیل حضور مرکزی بحث‌ناپذیر مانند ایران، مسخره می‌نمود و ریشخند می‌شد. اما بعدها به دست رومیانِ نوآمده‌ی تشنه‌ی پیشینه، به ابزاری کارآمد تبدیل شد.

یهودیان اما، در زمینه‌ی دیگری می‌زیستند. کشمکش ایشان با قبایل سامی دیگرِ همسایه‌شان بود که به ویژه از نظر دینی با ایشان تفاوت داشتند. هم یهودیان و هم قبایل رقیب‌شان از نظر سیاسی زیرمجموعه‌ای از ایران بزرگ بودند و از این رو دعوی ایشان برای مرکزیت، ادعایی دینی بود تا سیاسی. یهودیان نیز مانند آتنیان سرمشق اصلی را از ایرانیان برگرفتند، با این تفاوت که این سرمشق به پرستش خدایی یگانه مربوط می‌شد، و جایگاهی که این مرکزیتِ آسمانی در دربار هخامنشی داشت. در متن‌های تاریخی عبرانی نیز، هم‌چون نوشتارهای هرودوت و کتزیاس و کسنوفانس و بعدها پلوتارک، مرجع غایی ایران‌زمین بود و دربار ایران. همه چیز در ارتباط با دربار هخامنشیان تعیین می‌شد، چرا که در آن هنگام تردیدی در مرکز بودنِ این دستگاه وجود نداشت. با وجود این، می‌شد با بهره‌گیری از این مرکزِ عمومی و بزرگ، و در زمینه‌ی آفریده‌شده توسط آن، به شکلی خاص ادعای مرکزیتی محلی کرد. در متن‌های هرودوت این ادعا به قلمرو سیاست مربوط می‌شد و به کشمکش‌ها و جنگ‌ها فرو کاسته می‌شد. اما در نزد یهودیان

که با ایرانیان پیوندی نزدیک‌تر و گرم‌تر داشتند، قضیه به پشتیبانی و هم‌خوانی و حتی هم‌خونی شاهان هخامنشی و رهبران دینی یهودی تبدیل شد.

به این ترتیب، دو الگوی تاریخ‌نگاری گذشته‌مدار در حاشیه‌ی این مرکز یگانه پدیدار شد. تاریخی که هویت را در رخدادهای تاریخ‌سازِ گذشته‌های دور می‌جست و می‌یافت. رخدادهایی دینی یا سیاسی، که در نهایت سررشته‌اش به همان مرکز غایی هخامنشی ختم می‌شد، اما در ارتباط با آن و گاه با جبهه‌آرایی در برابر آن، برای خود نیز مرکزیتی را ادعا می‌کرد.

وجه مشترک هر دو این تاریخ‌ها، آن بود که ارتباطش با اکنون قطع شده بود. نویسندگانش نقشی در کردارهای تاریخ‌سازِ بزرگ و تأثیری بر رخدادهای تاریخی نداشتند. به این دلیلِ ساده که از جامعه‌ای حاشیه‌ای برخاسته بودند. تاریخی پرتاب‌شده به گذشته، روایتی بود که بختِ سهیم شدنِ این مردم در مرکزی دوردست را فراهم می‌آورد. هرودوت با نگاشتن تواریخی که در بسیاری از جاها مضحک و دور از عقل است، این بخت را برای یونانیان و بعدها رومیان فراهم آورد تا در رخدادهای بزرگ تاریخی سهیم شوند. این حقیقت که ایرانیان هرگز در یونان جنگ بزرگی نکردند، با تصویر کردن نبردهای تخیلی یونانی، جبران شد و این حقیقت که دولت‌مردان یونانی تا دیرزمانی پس از اسکندر بازیگرانی حاشیه‌ای و محلی در جایی پرت و دورافتاده بودند، با این قصه که بسیاری از آنها هماورد شاهنشاه، یا دوست او، یا جاسوس او، یا پزشک او بوده‌اند، جبران گشت. به همین ترتیب، یهودیان به شیوه‌ای دوستانه همین کار را تکرار کردند. این حقیقت که یهودیان در عصر هخامنشیان یکی از هزاران قبیله و قومِ حاضر در پهنه‌ی دولت هخامنشی بودند، با روایت‌هایی که به پشتیبانی شاهان هخامنشی از نبیان یهودی، و هواداری از ایشان در برابر دشمنانِ بت‌پرست‌شان، و حتی پیوندهایی خویشاوندی با دختران‌شان، تعدیل شد. به این ترتیب، یهودیان نیز – از راهی دوستانه و به گمانم خردمندانه‌تر – توانستند خود را در این مرکزِ بزرگ استعلایی سهیم بدانند.

یونانیان و یهودیان، به این ترتیب، در سپهر رخدادهای تاریخی و کردارهای تاریخ‌ساز سهیم شدند. اما این کار را به قیمت قطع ارتباط با اکنون انجام دادند. سهیم شدن در هویتی تاریخی که ساختگی بود، به بهای قطع ارتباط با اکنونی تمام شد که با این روایت در تعارض بود. در نتیجه ساختاری خاص به تاریخ تحمیل شد، که بر پیوند محکمش با گذشته، و بریده شدن رگ نافش با حال استوار شده بود.

۱۶. تاریخ دستمایه‌ی هویت است و هر نوعی از هویت با شکلی از خود مرکزپنداری همراه است. هویت جمعیِ یک جامعه، برآیندی است هم‌افزا و انباشتی از خودانگاره‌های اعضای آن جامعه، و هر «من»، هر چند از خود بیگانه و مسخ‌شده و ناتوان، در اندرون خود هنوز ردپایی از باور به قرار گرفتن در مرکز هستی را دارد. چرا که «من»، در اصل چیزی جز همین معجزه نیست: نظامی خودمختار و اندیشنده و انتخابگر، که به همین دلیل تقارن هستی را در هم می‌شکند، و می‌تواند هم‌چون مرکزی در گیتی عمل کند.

هویت جمعی مردمان؛ شبکه‌ای از باورهای همگانی، اصول موضوعه، ارزش‌ها، و روایت‌های تاریخی است که سرگذشت آن جامعه و سرنوشتش را بازنمایی می‌کند. پرسش‌هایی غایی که برای «من» در مقام سوژه‌ای انتخابگر مطرح است، در سطحی جامعه‌شناختی با شدتی بیشتر تکرار می‌شود و بنابراین همان طور که «من» باید به پرسشِ «به کجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود؟» پاسخ دهد، نظام اجتماعی نیز می‌بایست پاسخی سزاوار در این مورد داشته باشد.

جوامعی که به زمانی خطی، جهت‌دار، و تحویل‌پذیر به مکان باور دارند، به روایتی سه تکه برای پاسخ به این چالش مسلح هستند. این روایت از تاریخی گذشته‌گرا، اسطوره‌ای آینده‌مدار، و اکنونی لهیده در میان این دو تشکیل یافته است. امروز، تقریباً تمام جوامع انسانی موجود بر سطح زمین بر مبنای درک خطی زمان سازماندهی شده‌اند، و بر این مبنا، ستون فقرات هویت جمعی خویش را بر مبنای همین روایت سه بخشی پیکربندی می‌کنند. هویت جمعی مردمانی که در یک جامعه حضور دارند، از تاریخی تشکیل می‌شود که خاطره‌ی جمعی ایشان را، با ارجاع به

رخدادهایی پنهان در گذشته‌های دور جمع‌بندی می‌کند. تاریخی که پیوند میان این مردمان و کردارهای تاریخ‌سازِ نیاکان‌شان را نشان می‌دهد، و ارتباط میان حال و هوای زمانه‌شان و رخدادهای تاریخی را بیان می‌کند. از آن‌جا که آن کردارها و آن رخدادها تعیین‌کننده‌ی مرکز بودن هستند، مردمان با سهیم شدن در این روایت در آن مرکز شریک می‌شوند و به این ترتیب، باور به حضور در مرکز هستی، این ضرورتِ تداوم هویت اجتماعی، برآورده می‌شود.

این برخورداری از گذشته، اما، از جنسِ پیوندی اندام‌وار و سرراست میان نظام اجتماعی و رخدادهای گذشته نیست. «من»ها در نظام اجتماعی‌ای که به این شکل سازمان یافته است از دستاوردهای آن رخدادها بی‌بهره‌اند و امکانی برای بازتولید یا خلقِ کردارهای تاریخ‌ساز ندارند. برخورداری ایشان از این جریان‌های تاریخی مهم، به روایتی فرو کاسته شده است که خود بیشتر قصه است تا واقعیت، و بیشتر گوشته است تا استخوان. تاریخ گذشته‌گرایی که قرار است مردمان را به حضور در مرکز هستی قانع کند، ناگزیر است تا حقیقتی تلخ را پنهان کند و آن هم این است که این مردمان در واقع ارتباطی با آن رخدادها و کردارها ندارند، خواه نیاکان‌شان با این روندها مربوط بوده باشند یا نه. به سخنی دیگر، تاریخ گذشته‌مدار در اصل قصه‌ای است که در اطراف چند رخداد و کردار مهم تاریخی برساخته شده است. قصه‌ای انباشته از جزئیاتِ خرسندکننده و پیچش‌های هیجان‌آور، که به کارِ سرگرم کردنِ توده‌ی مردم و قانع کردن‌شان می‌آید، اما ربطی واقعی به آن واقعه‌های مهم ندارد. دلیل سستی و ناتوانی تاریخ گذشته‌گرا، پیش از هر چیز، آن است که این روایت در ذات خود ناتوان و دروغین است و بیشتر برای پنهان کردن و بازنمودن تخصص یافته است. تاریخ گذشته‌گرا، قرار است حاشیه‌ای بودنِ یک جامعه را انکار کند، و به جای آن که در این راستا مسیرِ دشوارِ آفرینش تاریخ و تبدیل شدن به مرکز را نشان دهد، راهِ ساده‌ترِ بازنویسیِ تاریخ، و قلاب کردنِ «من»ها به واقعه‌ها را برمی‌گزینند. این راه ساده‌تر است، چرا که رخدادها و کردارها در حد امکان به گذشته‌ای دورتر و دورتر پرتاب می‌شوند تا خاطره‌ی جمعی آنها و تأثیرهای راستینی که بر هستی گذاشته‌اند در حد امکان مبهم‌تر و تارتر باشد تا دستکاری‌شان، تحریف‌شان، و بازنویسی‌شان به شکلی که جایی برای «من»ها پیدا شود، به شکلی فراهم آید.

وظیفه‌ی تاریخ گذشته‌مدار آن است که «منِ» امروزینِ حاشیه‌نشینِ آغشته به غیاب را با «من»های تاریخ‌سازِ مرکزنشینی که در حضورشان شکی نیست، پیوند دهد. تاریخی که به گذشته پرتاب شده باشد، این کار را با ساده‌ترین و خام‌ترین شکلِ ممکن انجام می‌دهد. یعنی یا به هم‌خونی و خویشاوندی این دو من قایل می‌شود، یا بر هم‌مکانیِ آنان پافشاری می‌کند. به این ترتیب، منِ محرومِ نادانِ امروزین که بودن و نبودنش حتی برای خودش هم یکسان است، بدان دلیل که از تباری ایرانی است یا در سرزمین ایران زندگی می‌کند، در ذاتِ کسی مانند داریوش و کوروش سهیم می‌شود و خود را همسان و همگون با وی می‌پندارد، چرا که با وی هم‌خون و همسایه است. داستانِ خاک و خون – یعنی باور کردن به پیوند خویشاوندی یا مکانی با جریان‌های تاریخ‌ساز – محورِ فنی است که تاریخ گذشته‌مدار را ممکن می‌سازد. اسطوره‌ی جادوگرانه‌ی مجاورت و اسطوره‌ی قبیله‌مدارانه‌ی خویشاوندی، چنان که مردم‌شناسان تشخیص داده‌اند، عنصری مشترک در تمام باورهای جادویی است. اما شاید زمانِ آن رسیده باشد که تداوم این دو اسطوره را در زیربنای محکم‌ترین بناهای هویت‌سازِ امروزین نیز بازشناسیم.

هویتی که بر این مبنا از تاریخ گذشته‌مدار برمی‌آید، بی‌رمق و کم‌خون است. داستانی است سرگرم‌کننده، که قصه‌ی کسانی را بازگو می‌کند که در گذشته‌های دور کارهایی مهم انجام دادند و با ما مربوط بودند بی‌آن‌که این ارتباط را به درستی تبیین کند، ماهیت آن کردارها را به دقت نشان دهد، و محکی باشد برای میزان تأثیر پذیرفتنِ اکنونِ ما از آن کردارها. این تاریخ، از تخمی ایدئولوژیک روییده است. کارکرد آن بسیج اجتماعی با کمینه‌ی نیرو و کمینه‌ی «حقیقت» است و در ایفای این کارکرد پیروز می‌شود، چرا که مردمان سادگی را دوست دارند و راه‌های آسان را بیشتر می‌پسندند.

۱۷. من‌هایی که هویت خویش را در تاریخی پرتاب‌شده به گذشته می‌جویند و می‌یابند، خواه ناخواه با این چالش رویارو هستند که به نوعی ارتباط خود را با آن وقایع مهم تبیین کنند. قصه‌هایی که تبارِ مشترک یا مکانِ مشترک

را دستمایه‌ی ارتباطِ میان من و رخدادها و کردارهای تاریخ‌ساز قرار می‌دهند، ناگزیرند که این ادعا را با شواهدی سخت‌تر تثبیت کنند. چرا که هم‌مکانی امری شکننده و وابسته به اقتدار سیاسی است و با یک غصبِ سرزمینی از میان می‌رود، و هم‌خونی قضیه‌ای مبهم و وهم‌آلود است که در برابر پرسش‌ها تابِ ایستادگی ندارد.

از این روست که هویت جمعی به ناچار با انباشتی از «چیزها» پشتیبانی می‌شود. این همان است که میشل دو سرتو در هنگام بحث از ظهور موزه‌داری در دوران مدرن بدان پرداخته است. محبوب شدنِ موزه‌ها در دوران مدرن، بدان معنا بود که مردمانِ جوامع جدید، به ناگهان احساس نیاز کردند تا چیزهایی به ظاهر ناهمگون را در مکان‌هایی عمومی به نمایش بگذارند و نگریستن به این اشیا را هم‌چون امری آموزشی تلقی کنند. این نگریستن به چیزِ نمایشی، شایسته‌ی آن است که مفصل‌تر مورد بحث واقع شود. اما در این زمان و مکان اندک جایی برای پرداختن بدان نیست. تنها در همین حد می‌توان اشاره کرد که ظهور موزه در عصر مدرن، از سویی با کارکرد چشم و نگاه کردن در مقام فعلِ آفریننده‌ی حقیقت پیوند دارد و از این زاویه‌ی چشم‌مدارانه قابل نقد است، و از سوی دیگر به حرصِ دانش مدرن برای رده‌بندی مربوط می‌شود که خود بازتابی از سیطره‌ی فن‌آوری در این تمدن است. از این رو، ظهور موزه فرآیندی است که از گره خوردنِ چشم به چیز ناشی می‌شود. با این شرط که آن چیزها به شکلی خاص مرتب و چیده شده باشند، و آن چشم در آن چیزها «تاریخی» را تشخیص دهد. خواه تاریخ طبیعی، خواه تاریخ ملی، و یا تاریخی مردم‌شناسانه. حتی مجموعه‌های صدف و پروانه و تمبر و سنگ و جعبه چوب کبریت هم همواره با محور زمان درگیری دارند و از هاله‌ای از تقدیس تاریخی پوشیده شده‌اند.

ظهور موزه‌داری در عصر مدرن، معلول فراگیر شدنِ نسخه‌هایی از تاریخِ گذشته‌مدار بود که در اروپای درگیرِ انقلاب صنعتی رواج داشت. نسخه‌هایی شتابان و عجول که می‌بایست به سرعت برای اروپاییانی که می‌رفتند تا در مرکز قرار گیرند، سابقه‌ای از ارتباط با مرکز را بتراشد. اشکال کار در این‌جا بود که اروپای غربی، که خاستگاه انقلاب صنعتی و مدرنیته بود، تا پیش از یکی دو قرنِ پیش از انقلاب صنعتی، برای تمام تاریخ خویش در حاشیه و زیر سایه‌ی

تمدن‌های بزرگ‌تر شرقی قرار داشت. تاریخ‌نویسان آن دوران اگر یک گام به عقب باز می‌گشتند، امپراتوری روم را در مرزهای شرقی خویش می‌یافتند، اما مشکل در آن‌جا بود که رومیان خود به شرق – یعنی یونان– چشم دوخته بودند. یعنی به طور خاص به روایتی افسانه‌ای و خیالی که هرودوت برای‌شان پرداخته بود. و باز اشکال در این‌جا بود که حتی خود هرودوت هم برای تعریف یونانیان به شرق چشم دوخته بود، یعنی ایران.

تاریخی که در دوران مدرن برای پیوند دادن اروپاییان با کردارها و رخدادهای تاریخ‌سازِ رومیان، یونانیان، یا حتی ایرانیان ابداع شد، عمیقاً به گذشته پرتاب شده بود. گذشته‌ای که هر چه دورتر و دوردست‌تر می‌شد، برجسته‌تر و پرعظمت‌تر جلوه می‌کرد. اما به همین ترتیب، ارتباطش با «من»های تشنه‌ی هویتِ نشسته در اکنون، کمتر و کمتر می‌شد. به این ترتیب، تاریخ‌هایی نگاشته شد که هویتِ اجتماعی اروپاییانِ نوآمده، این تازه برنشستگان بر سریر مرکزیت هستی، را تبیین می‌کرد. این تاریخ‌ها معمولاً به بخش‌هایی هنوز اروپایی – مانند روم– ارجاع می‌دادند، و حتی به تدریج بخش‌هایی از شرق و قلمرو عثمانی را نیز به این غرب افزودند و به این ترتیب، یونان نیز در جرگه‌ی قلمرو هویت‌بخش به اروپاییان درآمد. کمی دیرتر برخی از این تاریخ‌ها که به ویژه در حاشیه‌ی این حاشیه، یعنی در اسکاندیناوی و آلمان، نوشته می‌شدند کوشیدند تا مخالفت دیرینه‌شان با مسیحیت را، و در نتیجه گسستگی آشکارشان با تمدن رومی را با بازگشت به تمدن‌هایی دیرینه‌تر و شرقی‌تر جبران کنند. به این ترتیب بود که خویشتن را مانند نیاکان بسیار بسیار دوردست‌شان آریایی خواندند و تاریخ خویش را دنباله‌ی تاریخ پرعظمت ایرانیان باستان دانستند. روایتی که ایشان برای خویش ابداع کرده بودند، از سویی با بهره‌گیری از دانش و فن جدید، پیچیده و دقیق و حجیم و جذاب بود و از سوی دیگر با ابزارهای مدرنِ ارتباطی چاپ و نشر می‌شد. از این رو بود که در خودِ ایران‌زمین، بر نسخه‌های قدیمی و مندرسِ هویت بومی چیره شد و دستمایه‌ی بازتعریف هویت مدرن ایرانیان قرار گرفت. در این نکته که هویتِ بومیِ بی‌رمقِ عصر قاجاری زیر فشار این منشِ نوآمده در هم شکست، دریغی نیست، چرا که خودِ آن تاریخِ بومی ما نیز، برای قرن‌هایی بسیار، گذشته‌مدار بود و ناتوان و سست و خمود، و زود بود که از پا درآید. وام‌گیری

این نسخه‌ی هویت تاریخی ایرانی از غرب، در آن زمان و در آن شرایط سودمند بود، چرا که نسخه‌ای رقیب را در برابر محور پنداشتنِ رم و آتن قرار می‌داد که هویت ایرانی سخت بدان نیاز داشت. اما اشکال کار در آن‌جا بود که این نسخه‌ی نوآمده و ستاینده‌ی ایرانیان کهن نیز، در نهایت ساختاری گذشته‌گرایانه داشت و برای مصرف مردمی دیگر سازمان یافته بود. و هدفش همین مصرف شدن بود، نه برانگیختن به تولید کردن.

موزه‌ها نیز در این گیر و دار برساخته شدند. موزه‌هایی که نخست کاسه‌ها و کوزه‌ها را در خود گرد می‌آوردند، و بعدتر کتاب‌های خطی و کتیبه‌ها را نیز، و در انتها ستون‌های تخت‌جمشید و تندیس‌های عظیم ایلامی را. مجموعه-هایی که قطعات‌شان بازنماینده‌ی هویتِ یک قوم و قبیله دانسته می‌شد. چرا که سازندگانش هم‌خون امروزین بودند، و همسایه‌های‌شان در زمان‌هایی دور. و مسابقه‌ی چنگ انداختن به چیزها، هم‌چنان ادامه یافت، تا آن که در سطحی تقریباً مضحک، به نمادها انجامید. چنان که تاجیکان، که قومی ایرانی هستند و به عنوان یکی از اقوام ایرانی قدمتی پنج هزار ساله دارند، ناگزیر شدند تاریخ خود را به عنوان ملتی مستقل و جدا از سامانیان آغاز کنند، و به این ترتیب چهار پنجم تاریخ خویش را نادیده بگیرند. این محرومیت از رخدادهای بزرگ و کردارهای تاریخ‌ساز، پیامدِ عادی و ناگزیرِ تاریخ گذشته‌مدار است و همواره به همان موزه‌سازیِ صوری منتهی می‌شود. چیزهایی که در یک موزه گرد می‌آیند، کارکردی بسیار حیاتی را ایفا می‌کنند. این چیزها باید چشم – این اعتمادپذیرترین حس را – قانع کنند که روایتِ تاریخِ گذشته‌مدار، با وجود پرتاب‌شدگی‌اش به گذشته، و با وجود رقتِ معنایی که دارد، راست است. این چیزهای گردآمده در موزه‌هاست که فقرِ معنای نهفته در این تاریخ‌ها را جبران می‌کند. موزه، جبرانی شبه‌فرویدی است برای محرومیتِ تاریخی که به گذشته پرتاب شده است. تاریخی که رخدادها و کردارهای تاریخ‌ساز را در گذشته وا نهاده و از دور به آن می‌نگرد.

این تاریخ، از به چنگ آوردنِ وقایع بزرگ در اکنون ناتوان است. «من»هایی که با تکیه بر این روایت هویت خویش را می‌فهمند، از نوعی محرومیت مزمنِ مرکز رنج می‌برند. تاریخ گذشته‌مدار، تاریخ غیاب‌هاست. چرا که

بن‌مایه‌اش اموری است که در گذشته بوده و دیگر نیست. تأکید این تاریخ، بر روندهایی دم‌بریده، بی‌دنباله و ابتر است که در گذشته مانده و مدفون شده‌اند. به بیان دیگر، تاریخی که به گذشته پرتاب شده باشد از حضور بی‌بهره است، چرا که بند ناف خود را با اکنون، این خزانه‌ی غایی حضورها، قطع کرده است. از این رو، مردمی که در نهایت به براده‌ای از حضور در اکنون نیاز دارند، به سادگی با این روایت سرخوش نخواهند شد. این محرومیت و آن فقر، با رمزگذاری چیزهایی که در اکنون وجود دارند ممکن می‌شود. چیزهایی که در موزه‌ها قرار می‌گیرند، «مال» کسی یا کسانی دانسته می‌شوند، و می‌توان دید و لمس‌شان کرد.

گذشتگانی که تخت‌جمشید را به عنوان مرکزِ هستی برساختند، و با نقش کردنِ تمامِ اقوام و مردمانِ متمدن آن روز، همگان را در این مرکزِ غایی سهیم کردند، در فکرِ بنا نهادن چیزی برای موزه‌ها نبودند. آنان در اکنون، عظمتِ خویش را بازگو می‌کردند، و به همین دلیل هم به اسطوره‌هایی چنین پایدار تبدیل شدند. اسطوره‌هایی که بقایایش در همان چیزها لانه کرد، و تا به امروز عظمت را به ما یادآوری می‌کند. اما این یادآوری، پژواکی است از گذشته که بر صخره‌های اکنون لیز می‌خورد و بر آن کارگر نیست. این پژواک، تا وقتی که در گذشته لانه کرده باشد، دست‌بالا اندوخته‌ای است موزه‌ای، و مجموعه‌ای است از چیزها، که رخدادهایی مهم را در گذشته بازنمایی و نه بازآفرینی کند. بازی روایت‌های تاریخی در این روزگار، گویی از پایه نادرست باشد. این قماری است که بردی در آن نیست. همه‌ی بازیگران در آن بازنده‌اند. ناکارآمد بودنِ این بازی، از آن‌جا روشن می‌شود که بُردها در آن شکننده و زودگذر هستند و بازتابی راستین در اکنون ندارند. شبه‌قبایلی که پاره‌هایی کوچک از زمین را در اختیار دارند و می‌کوشند با گرد آوردن چیزها و بازنویسی تاریخ‌های گذشته‌مدار هویتی برای خود دست و پا کنند، دست‌بالا به توهمی زودگذر دست می‌یابند، و تردید دارم که هیچ «من» اندیشمندی، دانسته این گزینه را برگزیند.

کشمکش بر سر نمادها نیز به همین ترتیب مسخره‌آمیز می‌نماید. مردمی کم‌شمار که بر سرزمینی بی بار و بر – اما نفت‌خیز زندگی می‌کنند – با برگزیدنِ نقشِ اسطرلابِ یونانی/ ایرانی به عنوان نماد ملی خویش، و کشیدن نماد

آهوی مصری بر دفترهای شرکت‌های بزرگ خویش، و خویشاوند پنداشتن خویش با ابن سینا و بیرونی به ملت تبدیل نخواهند شد و هویتی تاریخی به دست نخواهند آورد. این جعل‌ها، چیزی جز تداومِ کمی نابخردانه‌تر و کمی بی-شرمانه‌ترِ سرمشقِ هرودوت نیست. ناگفته پیداست که این نسخه‌ها و این روایت‌ها ممکن است جایگیر و کامیاب هم بشوند، اما پیشاپیش باید درباره‌شان پرسش کرد که آیا به راستی این چیزی است که «من»ها در مقام هویت می‌طلبند؟

به راستی چرا مردمی مانند ساکنان ترکیه‌ی امروزین که تاریخ شهرنشینی‌شان به هزاره‌ی پنجم پیش از میلاد می‌رسد، و تمدن‌های بزرگی مانند کاپادوکیه و بیزانس و عثمانی را داشته‌اند، ناگزیر شده‌اند شخصیتی مانند مولانا جلال‌الدین بلخی را ادعا کنند؟ چرا این مردم، ناچار شده‌اند چنین آغشته به ناکامی جشن نوروز را «ترکی» بدانند؟ در حالی که هزاران سال است نوروز را جشن می‌گیرند و آن را هم نوروز می‌نامند و این پاره از هویت‌شان هم مورد چالش نبوده است؟

بازی هویت‌های برساخته بر مبنای تاریخِ گذشته‌مدار، از آن رو با باخت و ناکامی همراه است که بر منطقی نادرست بنا نهاده شده است. منطقِ بازیِ این هویت و منطقِ نوشته شدنِ آن تاریخ، بر اصول موضوعه‌ی حاشیه‌نشینان استوار است؛ نه حاشیه‌نشینانی که بر حاشیه‌نشینی خویش آگاهند، و نه آنان که قصدِ تبدیل شدن به مرکز را دارند، بلکه حاشیه‌نشینانی که موقعیت خود را در اکنون انکار می‌کنند و با بازنویسی گذشته مدعی مرکزیتی موهوم هستند. این ناآگاهی در مورد موقعیتِ «من» و ما در اکنون و این سستی و تنبلی در خواستِ بزرگِ «مرکز بودن»، چیزی است که روایتِ تاریخی پرتاب‌شده به گذشته را به نوعی مخدر و خواب‌آورِ اعتیادآور تبدیل می‌کند.

نوادگان صنعت‌گران روم شرقی و فرزندان جنگاوران عثمانی بدان دلیل امروز به مولانا و نوروز نیاز دارند که بند ناف خویش را با گذشته قطع کرده‌اند. ارتباط ایشان با نخستین نویسندگان یونانی و نخستین فیلسوفان مکتب ایونی، که دست بر قضا مقیم همین قلمرو هم بودند، به متونی تاریخی فرو کاسته شده است. خرد آن یونانیان، جنگاوری آن عثمانیان، و صنعتِ آن رومیان در اکنونِ ایشان حضور ندارد. از این رو، ضرورت دارد که تاریخی

گذشته‌مدار، که این محرومیت را تثبیت و تشدید می‌کند، بر محور بقایای آنچه ردپاهایش در اکنون باقی مانده، موزه‌ای بسازد. این موزه مثلاً در مورد ترکیه بر مبنای زبان ترکی و هویت قومی مصنوعی‌ای به نام هویت ترکی برساخته شده. یعنی مردمی از نژادها و فرهنگ‌های گوناگون که زبان فاتحان سلجوقی خویش را پذیرفتند، هم‌چون قبیله‌ای مصنوعی در نظر گرفته شده‌اند. از این روست که چند بیتِ ترکیِ منسوب به مولانا، چندان مهم می‌شود که به زور کشاندنش به موزه‌ی هویت این جماعت را ضروری سازد. فنِ موزه‌سازی، هر چند کارآمد و موفق تواند بود، این ایراد را دارد که بر مبنایی کاملاً ذهنی استوار است. هیچ ضرورتی ندارد که آنچه در موزه به عنوان چفت و بستِ اکنون با گذشته حضور دارد، به راستی از حضوری عینی حکایت کند. چیزِ درون موزه، نمادی از حضورِ وقایع تاریخ‌ساز در اکنون است، و نه خودِ آن.

از این رو، خطر در آنجاست که با بسنده کردن به چیزهای درون موزه و تاریخ‌های گذشته‌مدار، هویت به نمادهایی سبک و ساختگی فروکاسته می‌شود. این بلایی است که در غرب بر سر هویت مردمان آمد، چنان که آن لحظه‌ی زرین حضور در مرکز – که به ویژه در جریان انقلاب صنعتی و عصر استعمار نمود داشت – به سرعت سپری شد و با جابه‌جا شدنِ مرکز به دو قطبِ شوروی و آمریکا، هویتِ نوساخته‌ی اروپای متمدن به سرعت فرو ریخت، بی آن که توانسته باشد از آن مهلتِ گذرای حضور در مرکز، بهره‌ی کافی برگیرد.

در شرق نیز چنین است. ترکان امروز با تغییر دادن خط خویش، و با سیاست ایرانی‌زدایی و فارسی‌ستیزی که از دوران آتاتورک شروع شد، در عمل بند ناف خود را با گذشته قطع کرده‌اند. از این رو، به ازای افزودن پیکره‌ی مولانا و نمادهای او به موزه‌ی خویش، پذیرفته‌اند که برای همیشه خواندن شعر او را و فهمیدن سخن او را از یاد ببرند. چنان که به راستی امروز مولانا – که تقریبا تمام آثار مهمش را به فارسی می‌نوشت – در اکنونِ مردم این سرزمین حضوری ندارد، جز که آن که به نامش افتخار می‌کنند.

۱۸. پرتاب‌شدگی تاریخ به گذشته، مخاطره‌ای بزرگ است. پدیده‌ای است فراگیر و عمومی که تمام تاریخ‌ها و تمام هویت‌ها را در بر گرفته است. کارآیی آن در پیکربندی هویت اجتماعی چندان زیاد، و قدرت آن در بسیج توده‌ی مردم چنان چشمگیر بوده است که آن را به سرمشقی غالب تبدیل کرده است. با وجود این، این کارآیی سیاسی تاریخِ گذشته‌مدار برای بسیج مردم و هویت‌بخشیِ سطحی به ایشان، با زوال معنا و ناتوان شدنِ «من» همراه بوده است. تاریخ گذشته‌مدار، ابزاری است در دست نهادهای اجتماعی، برای آن که سازماندهی اجتماعی را بر محورِ هویت جمعی ممکن کنند. این تاریخ‌ها خصلتی ایدئولوژیک دارند. یعنی به سادگی خوانده و فهم می‌شوند و رفتارهایی خاص را هم به پذیرندگان خویش تحمیل می‌کنند. این‌ها منش‌هایی هستند سرگرم‌کننده، حجیم، انباشته از جزئیات، و تقریباً بی‌ربط با واقعیتِ بیرونی، که برای بسیج کردارهای مردمانی میان‌مایه طراحی شده‌اند. کارآیی‌شان در سطح اجتماعی از آن‌جا معلوم می‌شود که امروز کشورهایی با هویت‌های جمعیِ بناشده بر این اساس وجود دارند، و سطوحی متفاوت و موفق از بسیج جمعی مردم‌شان را نیز به نمایش می‌گذارند. عراق، که تاریخش به عنوان کشوری مستقل دو هزار و پانصد سال پیش خاتمه یافت و دوباره از پنجاه سال پیش آغاز شد و بنابراین برای تقریباً تمام عمرش – جز چند قرن حاکمیت عثمانی – جزئی از ایران بود، با استفاده از همین رده از هویت‌های ایدئولوژیک با ایران جنگید و بسیج عمومی قدرتمندی را به نمایش گذاشت، در شرایطی که بسیاری از افرادِ مقیمِ سنگرهای رویارو، خویشاوندِ نزدیک یکدیگر بودند. به همین ترتیب، امروز امیرنشین‌های کوچک جنوب خلیج فارس برای مردم خویش هویتی آفریده‌اند و قدرتی اقتصادی یافته‌اند و این‌ها همه نشانه‌ی کارآمد بودنِ تاریخ گذشته‌مدار – یعنی نسخه‌های عمیقاً جعلیِ عربی و ترکی‌اش – است در بسیج عمومی مردم.

با وجود این، نظام اجتماعی بابت این بسیج در سطح نهادهای سیاسی، بهایی را در سایر سطوح سلسله‌مراتبی‌اش پرداخت می‌کند. «من»هایی که در سطحی روان‌شناختی حضور دارند و قرار است با این تاریخ‌ها هویت یابند، در عمل با سیراب شدن از این آب شور، از حضور در مرکز باز می‌مانند. خاطره‌ی جعلیِ بودنِ ماضی در مرکز، مانعِ کنشِ

فعال برای حضور داشتنِ حال در مرکز است. این امر حتی در مورد مردمی مانند ایرانیان و هندیان که زمانی در مرکز بوده‌اند هم مصداق دارد. یعنی جعلی یا راستین بودنِ باور به بودن در مرکز، تأثیر چندانی در این مهارکنندگی ندارد. مشکل در قطع رابطه با اکنون نهفته است، و چیزواره شدنِ تاریخ و تأثیرکردارها و رخدادهای بزرگ.

«من» اگر با تاریخ گذشته‌مدار آلوده شود، از ارتباط با اکنون محروم خواهد شد. این من نیز همراه روایتی که هویتش را تعیین می‌کند، به گذشته پرتاب خواهد شد و در خاطره‌ای معمولاً جعلی شناور خواهد ماند. یادآوری کردارهای بزرگ و نه آفرینش آنها، و خاطره‌پردازی در مورد رخدادهای تاریخی، و نه برخورداری از آن، مایه‌ی دلخوشی این «من» خواهد بود. به این دلیل است که من، با این عارضه از اکنون کنده می‌شد و به این ترتیب، بختِ حضور در هستی را از دست می‌دهد. در مرکز بودن، همان در هستی حضور داشتنِ بی قید و شرط و نیرومندانه و تمام و کمال است که «من» با وسوسه‌ی این روایتِ شیرین، از آن چشم می‌پوشد.

این «من» ناگزیر خواهد بود به نشانگان و علایم بسنده کند و هویت خویش را در اکنون، با چیزها و نمادها نمایش دهد. این من، موزه‌دار خواهد شد، چرا که راه دیگری برای برخورداری از گذشته ندارد. چرا که این گذشته با افسونِ تاریخِ لانه‌کرده در آن، از دسترس وی خارج شده است. به این ترتیب، سنگین‌ترین تاوانی که تاریخ گذشته‌مدار به جوامع تحمیل می‌کند، از میان رفتنِ «منِ تاریخ‌ساز» است.

بازتاب دیگری از این عارضه، اما، در سطحی فراتر از نهادهای اجتماعی نیز قابل ردگیری است. تاریخ گذشته‌مدار به دلیل خصلت ایدئولوژیک خود، تنگ‌نظر و محدودکننده و هراسان از عناصر متکثر است. این تاریخ ناگزیر است تا برای هدایت و به جریان انداختنِ کردارهای خاصی در توده‌ی مردم، رده‌ای خاص از عناصر نهفته در گذشته را به خود مربوط کند و بقیه را انکار نماید. از این روست که ترکانِ مقیم ترکیه، ناگزیر شده‌اند از میراث فرهنگی و تاریخی بزرگی چشم‌پوشی کنند، چرا که بخش مهمی از این میراث ایشان را با کردها، رومیان، ایتالیایی‌ها، یونانیان، ایرانیان، و مغولان در ارتباط قرار می‌دهد. خصلت ایدئولوژیکِ تاریخ در این قلمرو ایجاب می‌کند که تمام

این پیوندها که به راستی وجود داشته‌اند، بریده شوند و از اکنون رانده شوند تا جا برای مفهومی نوظهور و ساختگی مانند هویت ترکی باز شود که بر رواج گویش خاصی از زبان اویغوری در بخش‌هایی خاص از این کشور استوار است. این بدان معناست که ترکان در سطح فرهنگی نیز از بخش مهمی از میراث تاریخی خویش محروم شده‌اند. میراثی که ایشان را با ادبیات فارسی، سیاست یونانی، و دینِ رومی در ارتباط قرار می‌دهد.

به این شکل، تاریخ گذشته‌مدار، گذشته از سطح روانی، در سطح فرهنگی نیز ناتوانی و کم‌خونی به بار می‌آورد. این در واقع منشی است سرکوبگر در سطح فرهنگی، که با هدفِ سازماندهی سیاسی جوامع، منش‌های دیگر را و کردارهای بزرگ «من» را سرکوب کرده، و بنابراین تاوانِ بسیج توده‌ها را با مسخ شدنِ «من» و انحطاط فرهنگ پرداخت می‌کند.

۱۹. شاید چنین بنماید که لحن این نوشتار تاریخ‌ستیزانه یا ناامیدانه است. اما اشتباهی بزرگ‌تر از این برداشت وجود ندارد. من نه از سرِ ناامیدی این متن را نوشتم و نه برای پشت کردن به تاریخ، که پیشنهادی را در برابر وضعیتِ بیمارگونه‌ی تاریخ در آستین دارم. منش‌ها و روایت‌ها و عناصر فرهنگی، نظام‌هایی تکاملی هستند و تمام نظام‌های تکاملی تنها در رقابت با هماوردانی نیرومندتر است که از میدان به در می‌روند. پیشنهاد من برای رهایی از چنگ تاریخ گذشته‌مدار، آن است که شکلی از تاریخِ اکنون بنیاد شود.

تاریخ را می‌توان در اکنون نوشت، اگر این قواعد رعایت شود:

– نخست آن که در بازخوانی و بازشناسی آنچه در گذشته رخ داده، همواره باید به رویکرد ایدئولوژیکِ تاریخ‌های گذشته‌گرا، و کارکرد سیاسی‌شان در زمانِ نوشته‌شدن‌شان نظر داشت. باید پرسید که چرا تاریخ‌نویس به این جنبه‌ی خاص از رویدادها پرداخته و نه جنبه‌ای دیگر، و چرا چیزهایی را نقل کرده و چیزهایی دیگر را از قلم انداخته است. باید در داوری‌های او شک کرد، و باید کوشید تا ماجرا از دیدِ «آدم بد»های داستان بازسازی شوند. باید به حال

و هوای حاکم بر جامعه‌ای که تاریخ در آن نوشته شده نظر داشت، و باید کارکردِ آن را در زمان نوشته شدن شناخت. باید پرسید که این متن در روزگارِ رواجش، چه مردمی را برای چه قصدی بسیج می‌کرده، و چه نوع بسیج اجتماعی را ممکن می‌ساخته است؟ باید شناخت که چه نیروهایی نوشته شدن این متن و رواجش را پشتیبانی کردند، و رقیبان‌شان چه کسانی بودند و چه متن‌هایی از آنها به یادگار مانده است؟ در این معنا، باید تاریخ‌ها را که ارزشمندترین ردپاهای بازمانده از گذشته هستند، با دقت و وسواس خواند و از آنها آموخت، و در عین حال، واسازی‌شان کرد، محک‌شان زد، و به بوته‌ی نقدشان سپرد.

– دوم آن که باید به خودِ رخدادهای تاریخی و خودِ کردارهای تاریخ‌ساز نگاه کرد، و نه قصه‌های سرگرم‌کننده و ماجراهای هیجان‌انگیزی که در اطراف آن بربافته شده است. باید به این که در چه شرایطی، چه رخدادی به واقع ظهور کرده است نگریست، و به این که چه کسی در چه شرایطی چه کرده است. این را که بازتاب و تأثیر این رخداد چه بوده است باید در طول زمان ردیابی کرد، و شاخه‌های فراوانِ نفوذ آن را دنبال کرد و انعکاس‌های واگرا و پراکنده‌اش را جست‌وجو کرد. به این ترتیب، باید استخوان را از گوشته‌اش جدا کرد و آن را هم‌چون کالبدشناسی بی‌طرف، وارسی کرد.

– آن‌گاه، باید به تأثیرهای بازمانده از آن رخدادها و آن کردارها در زمانه‌ی اکنون پرداخت. باید دید که چگونه این کردارها و آن رخدادها اکنونِ ما را شکل داده‌اند و وضعیتِ امروزین ما برای هستی داشتن را تعیین کرده‌اند. باید این بازتابِ گذشته در اکنون را مانند محوری بنیادین مورد توجه قرار داد و با تکیه به آن آرایش نیروها و رویارویی روایت‌ها و تفسیرها در موردش را بازشناسی کرد. باید با فهمِ وامی که اکنون از گذشته دارد، آن را در اکنون به شکلی راستین و نه ساختگی احداث کرد. هر چند این تأثیر ناچیز یا ناخوشایند باشد باید غنیمتش شمرد، چرا که این تنها شکلِ برخورداری است که ما از تاریخ توانیم داشت.

– سپس، باید داوری کرد. باید تقارن را شکست، و هم‌چون کنشگری خودمختار و مجهز به اراده، تفسیرِ خویشتن از تاریخ را بسته به موقعیتِ «من» در اکنون باز آفرید. باید در میان تأثیرهایی که از گذشته به امروز رسیده است دست به انتخاب زد و صریحاً، با پرهیز از کژدیسه نمودنِ حقیقت، تأثیرها را گوشزد کرد و داوری خویش را بر کرسی نشاند. باید بر اساس آنچه «من» در اکنون می‌خواهد و در تار و پود تأثیرهایی که از گذشته تا به امروز تداوم یافته است، دست به کنش زد. باید هویت را برگزید و بازتعریف کرد و آن چنان هستی داشت. در این حالت، «من» دست‌کم در سطحی فردی و به عنوان نظامی روان‌شناختی در مرکزِ هستی نشسته است. و این پیش‌شرطِ تمام اشکالِ دیگرِ حضور در مرکز هستی است.

باید به این شکل، تاریخ اکنون را نگاشت.

کتاب نامه

اباذری، یوسف؛ فرهادپور، مراد؛ بهجو، زهره؛ ولی، وهاب، *ادیان جهان باستان* (جلد دوم)، موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

ابن اثیر، عزالدین علی، *تاریخ کامل*، ترجمه‌ی ابوالقاسم حالت، علمی، ۱۳۵۲.

احتشام، مرتضی، *ایران در زمان هخامنشیان*، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۲۵۳۵.

اذکائی، پرویز، حکیم *رازی*، طرح نو، ۱۳۸٤.

استالپر، مینو و. «درباره‌ی جنبه‌هایی از تداوم میان متن‌های قانونی بابلیه هخامنشی و بابلیه هلنیستی»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد هشتم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، آملی کورت و مارگارت کول‌روت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

اشمیت، رودیگر، «اسامی خاص با ریشه‌ی نام ایزد مهر»، در: *دین مهر در جهان باستان* (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.

اطلس تاریخ ایران، سازمان نقشه‌برداری کشور، ۱۳۷۸.

افلاطون، *اوتیدم*، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، ابن سینا، ۱۳٤۸.

افلاطون، *اوتیفرون*، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، ابن سینا، ۱۳٤۸.

افلاطون، *آپولوژی*، ترجمه‌ی رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، ابن سینا، ۱۳۳۳.

افلاطون، *پارمنیدس*، ترجمه‌ی رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، ابن سینا، ۱۳۳٤.

افلاطون، پنج رساله، ترجمه‌ی محمود صناعی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب،۱۳۳٤.

افلاطون، جمهور، ترجمه‌ی فواد روحانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷٤.

افلاطون، *چهار رساله*، ترجمه‌ی محمود صناعی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳٦.

افلاطون، چهار رساله، ترجمه‌ی محمود صناعی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب،۱۳۳٦.

افلاطون، *فایدون*، ترجمه‌ی رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، ابن سینا، ۱۳٤۷.

افلاطون، *قوانین*، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، صفی‌علیشاه، ۱۳٥٤.

افلاطون، *گرگیاس*، ترجمه‌ی رضا کاویانی، ابن سینا، ۱۳۳٤.

اکروید، پیتر، «تصویر فرمان‌روایان هخامنشی در کتاب مقدس»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد پنجم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و یان ویلم‌درایورس، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

اکروید، پیتر، «مشکلات ناشی از اطلاعات مربوط به هخامنشیان در تورات و...»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد سوم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

الا، ژوزف، «شهرهای فنیقی در دوره‌ی هخامنشی: ملاحظاتی درباره‌ی وضع کنونی»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد چهارم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

اوستا، ترجمه‌ی جلیل دوستخواه، مروارید، ۱۳۷٤.

اومستد، آلبرت تندایک، *تاریخ شاهنشاهی هخامنشی*، ترجمه‌ی محمد مقدم، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.

آلتهایم، فرانتس، *زرتشت و اسکندر*، ترجمه‌ی علی نورزاد، سمیه، ۱۳۸۲.

بادامچی، حسین، «قانون لیپیت ایشتار»، در: *آغاز قانون‌گذاری*، ویراسته‌ی حسین بادامچی، طرح نو، ۱۳۸۱.

بالسر، جک مارتین، «قواعد حماسی باستانی در متن بیستون»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد هشتم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، آملی کورت و مارگارت کول‌روت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

بالسر، جک مارتین، «یونانیان شرقی زیر فرمان‌روایی ایرانیان؛ ارزیابی مجدد»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد ششم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

بدیع، امیرمهدی، *یونانیان و بربرها* (۱۵ جلد)، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۳.

براون، استوارت، چ. «تاریخ ماد هرودوت و سیر تکامل دولت ماد»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد سوم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

براون، استوارت، «ماد در دوره‌ی هخامنشی: عصر آهن پسین در غرب میانی ایران»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد چهارم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

برنستاین، استنلی م. «اسکندر در مصر: تداوم یا تغییر»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد هشتم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، آملی کورت و مارگارت کول‌روت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

بروسیوس، ماریا، *زنان هخامنشی*، ترجمه‌ی هایده مشایخی، هرمس، ۱۳۸۱.

بریان، پیر، «از سارد تا شوش»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد ششم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

بریان، پیر، *تاریخ امپراتوری هخامنشی*، ترجمه‌ی مهدی سمسار، زریاب، ۱۳۷۷.

بریان، پیر، «قدرت مرکزی و چندمرکزی فرهنگی در شاهنشاهی هخامنشی»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد نخست)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

بریان، پیر، «قوم–طبقه‌ی حاکم و جمعیت‌های تابع در شاهنشاهی هخامنشی»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد سوم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

بریان، پیر، «منابع یونانی– هلنیستی نهادهای ایرانی و نهادهای مقدونی: تداوم، تغییرات،...»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد هشتم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، آملی کورت و مارگارت کول‌روت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

بریان، پیر، «نهادهای ایرانی و تاریخ تطبیقی در تاریخ‌نگاری یونانی»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد دوم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

بریان، پیر، *وحدت سیاسی و تعامل فرهنگی در شاهنشاهی هخامنشی*، ترجمه‌ی ناهید فروغان، اختران، ۱۳۸۶.

بنگستون، هرمان، *یونانیان و پارسیان*، ترجمه‌ی دکتر تیمور قادری، فکر روز، ۱۳۷۶.

بورکرت، والتر، *بابل، ممفیس، تخت‌جمشید*، ترجمه‌ی پیمان متین، مؤسسه‌ی تحقیقات و توسعه‌ی علوم انسانی، ۱۳۸۷.

بوشارلا، رمی، «تداوم در شوش در هزاره‌ی یکم پیش از میلاد»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد هشتم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، آملی کورت و مارگارت کول‌روت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

بویس، مری، *تاریخ کیش زرتشت* (جلد دوم) ترجمه‌ی همایون صنعتی‌زاده، توس، ۱۳۷۵.

بویس، مری، «دین کوروش بزرگ»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد سوم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

پوتی، تی‌یری، «حضور و نفوذ ایران در قبرس»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد ششم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

پیوتروفسکی .ب .ب . *اورارتو*، ترجمه‌ی عنایت‌الله رضا، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸.

تاریخ جهان لاروس، جلد نخست، ترجمه‌ی امیر جلال‌الدین اعلم، سروش، ۱۳۷۸.

توپلین، ک. «آبراهه‌ی سوئزِ داریوش و امپریالیسم ایرانی»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد ششم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸ (آ).

توپلین، ک. «برخی نکات درباره‌ی آرایه‌ی ایرانی کتاب کوروش‌نامه»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد پنجم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و یان ویلم‌درایورس، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸ (ب).

توپلین، کریستوفر، «پادگان‌های هخامنشی در آثار گزنفون و سایر مراجع»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد سوم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸ (پ).

توپلین، کریستوفر، «پارسیان چون مادها»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد هشتم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، آملی کورت و مارگارت کول‌روت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸ (ت).

توین‌بی، آرنولد، *تاریخ تمدن*، ترجمه‌ی یعقوب آژند، مولی، ۱۳٦٦.

توینبی، آرنولد، *جغرافیای اداری هخامنشیان*، ترجمه‌ی همایون صنعتی‌زاده، موقوفات دکتر افشار، ۱۳۷۹.

جانسون، جانت ه. «ایرانیان و تداوم فرهنگ مصر»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد هشتم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، آملی کورت و مارگارت کول‌روت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

خدادادیان، اردشیر، *هخامنشی‌ها*، به‌دید، ۱۳۷۸.

داندامایف، م.آ. *ایران در دوران نخستین پادشاهان هخامنشی*، ترجمه‌ی روحی ارباب، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.

دریایی، تورج، «دیدگاه‌های موبدان و شاهنشاهان ساسانی درباره‌ی ایرانشهر»، *نامه‌ی ایران باستان*، سال سوم، زمستان ۱۳۸۲.

دستن، فرنان، *مرگ مردان نامی*، ترجمه‌ی دکتر هوشنگ سعادت، فرزان روز، ۱۳۸۱.

دکا، ر. «داریوش، پادشاه کاسبکار»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد هشتم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، آملی کورت و مارگارت کول‌روت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

دلاکروا، هورست و تنسی، ریچارد، ج.، *هنر در گذر زمان*، ترجمه‌ی محمدتقی فرامرزی، نگاه، ۱۳۷٤.

دورانت، ویل، *تاریخ تمدن* (جلد نخست)، ترجمه ی احمد آرام، ع. پاشایی، امیرحسین آریانپور، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳٦۷.

دورانت، ویل، *تاریخ تمدن یونان*، ترجمه‌ی ا. ح. آریانپور، اقبال، ۱۳٤۹.

دوستخواه، جلیل، *گزارش و تحقیق اوستا* (جلد دوم)، مروارید، تهران، ۱۳۷۰.

دیاکونوف، ا.م . *تاریخ ماد*، کریم کشاورز، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.

رایس، تامار تالبوت، *سکاها*، ترجمه‌ی رقیه بهزادی، یزدان، ۱۳۷۰.

رجبی، پرویز، *هزاره‌های گمشده* (جلد ۱ و ۲)، توس، ۱۳۸۱.

رو، ژ. *بین‌النهرین باستان*، ترجمه‌ی عبدالرضا هوشنگ مهدوی، آبی، ۱۳٦۹.

روت، مارگارت، ک. و آربر، آن، «کنار زدن پرده‌ها؛ انتقال هنری در فراسوی مرزها»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد هشتم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، آملی کورت و مارگارت کول‌روت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

ری، ج. د. «مصر؛ استقلال و عدم استقلال»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد نخست)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

زایدل، اورزولا، «برداشت‌های هنری هخامنشیان از فرهنگ اورارتویی»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد هشتم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، آملی کورت و مارگارت کول‌روت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

زنر، آر. سی. *طلوع و غروب زرتشتی‌گری*، ترجمه‌ی تیمور قادری، فکر روز، ۱۳۷۵.

سابو، آرپاد، «تاریخ ریاضیات دوران باستان را چطور باید بررسی کرد؟» در: *دیدگاه‌ها و برهان‌ها*، تألیف و ترجمه‌ی شاپور اعتماد، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.

سارتون، *مقدمه‌ای بر تاریخ علم* (جلد نخست)، ترجمه‌ی غلام‌حسین صدری‌افشار، دفتر ترویج علوم، ۱۳۵۳.

سال، ژان فرانسوا، «گندم، روغن و شراب»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد ششم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

سال، ژان فرانسوا، «هخامنشیان در خلیج فارس»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد چهارم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

ساله، یان، «تأثیرهای هخامنشیان در لوقیه (مسکوکات، پیکرتراشی، معماری)»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد ششم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

سامنر، ویلیام، «معیارهای باستان‌شناختی تداوم فرهنگی و آمدن پارسیان به فارس»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد هشتم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، آملی کورت و مارگارت کول‌روت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

سانسیسی وردنبورخ، هلن، «انحطاط شاهنشاهی یا انحطاط منابع؟» در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد نخست)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

سانسیسی وردنبورخ، هلن، «پنجمین پادشاهی شرقی و یونان‌مداری»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد دوم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

سعید، ادوارد، *شرق‌شناسی*، ترجمه‌ی دکتر عبدالکریم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.

سکوندا، ن. «استقرار هخامنشیان در کاریا، لوقیه و فریقیه‌ی بزرگ»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد ششم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

سکوندا، ن. و. «استقرار ایران در فریگیه هلسپونتین»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد سوم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

سودآور، ابوالعلاء، *فره ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان*، میرک، آمریکا، ۱۳۸٤.

سورآبادی، *تفسیر قرآن* (شش جلد)، ویراسته‌ی سعیدی سیرجانی، ۱۳۷۷.

سولیمیرسکی، تادئوس، *سارمات‌ها*، ترجمه‌ی رقیه بهزادی، میترا، ۱۳۷٤.

ضیاءپور، جلیل، پوشاک باستانی ایرانیان، سازمان هنرهای زیبای کشور، 1343.

طبری، محمد بن جریر، *تفسیر طبری*، ترجمه‌ی حبیب یغمایی، توس، ۱۳۵۶.

علیزاده، عباس، گاراژیان، عمران، الگوهای استقرار و فرهنگهای پیشاتاریخی دشت شوشان، انتشارات سازمان میراث فرهنگی، ۱۳۸۲.

علی‌یف، اقرار، *پادشاهی ماد*، ترجمه‌ی کامبیز میربهاء، ققنوس، ۱۳۸۸.

فرخزاد، پوران، *کارنامه‌ی به دروغ*، علمی، ۱۳۷٦.

فوکو، میشل، *نظم گفتار*، ترجمه‌ی باقر پرهام، آگه، ۱۳۷۸.

فوکو، میشل، «سیاست و عقل»، در: *خرد در سیاست*، ترجمه و ویراسته‌ی عزت‌الله فولادوند، طرح نو، ۱۳۷٦.

کارتر، الیزابت، «پلی بر شماف میان ایلامیان و پارسیان در جنوب خاوری خوزستان»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد هشتم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، آملی کورت و مارگارت کول‌روت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

کالمایر، پ. «تاریخ‌نویسی یونانی و نقش‌برجسته‌های هخامنشی»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد دوم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

کالمایر، پتر، «سبک مصری و محتوای هخامنشی-شاهنشاهی»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد ششم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

کالمایر، پتر، «عناصر بابلی و آشوری در هنر هخامنشی»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد هشتم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، آملی کورت و مارگارت کول‌روت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

کتاب مقدس، (عهد عتیق و عهد جدید)، انجمن پخش کتب مقدسه، ۱۳۵۵.

کتزیاس، *خلاصه‌ی تاریخ کتزیاس* (خلاصه‌ی فوتیوس)، ترجمه‌ی کامیاب خلیلی، کارنگ، ۱۳۸۰.

کخ، هایدماری، *از زبان داریوش*، ترجمه‌ی پرویز رجبی، کارنگ، ۱۳۷۹.

کریستن سن، آرتورو، *کیانیان*، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۰.

کسنوفانس، *کوروش‌نامه*، ترجمه‌ی رضا مشایخی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۲.

کسنوفون، *آناباسیس*، ترجمه‌ی احمد بیرشک، کتاب‌سرا، ۱۳۷۵.

کنت، رولاند گ. *فارسی باستان: دستور زبان، متون، واژه‌نامه*، ترجمه و تحقیق سعید عریان، سازمان میراث فرهنگی، ۱۳۸٤.

کورت، آملی و شروین‌وایت، سوزان، «انتقال حکومت از هخامنشی به سلوکی در بابلیه: انقلاب یا تحول؟»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد هشتم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، آملی کورت و مارگارت کول‌روت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

کورت، آملی و شروین‌وایت، سوزان، «تخریب بت‌خانه‌های بابل به دست خشایارشا»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد دوم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

کورت، آملی، «اسکندر و بابل»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد پنجم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و یان ویلم‌درایورس، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

کورت، آملی، «بررسی منابع مکتوب موجود درباره‌ی تاریخ بابل در دوره‌ی پسین هخامنشی»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد نخست)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

کورت، آملی، «خاک و آب»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد سوم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

کورسارو، ماتورو، «ایونی‌ها میان یونانیان و ایرانیان»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد ششم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

کول‌روت، مارگارت، « ایران‌گرایی نیرومند در هنر غرب شاهنشاهی»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد ششم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

کویاجی، جهانگیر جی، «یک مزمور مهری»، در: *ایران‌شناخت*، ترجمه و ویراسته‌ی جلیل دوستخواه، آگه، ۱۳۸٤.

کیت سیکیس، دیمیتری، «منطقه‌ی میانی: تمدن مشترک بین دریای آدریاتیک و رودخانه‌ی سند»، در: چیستی *گفتگوی تمدن‌ها*، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷.

کیتو، ه. د. ف. *یونانیان*، ترجمه‌ی سیامک عاقلی، گفتار، ۱۳۷۰.

کینگ، لئونارد، و. *تاریخ بابل*، ترجمه‌ی دکتر رقیه بهزادی، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸.

گراف، دیوید ف. «شبکه‌ی جاده‌ی شاهی ایرانی»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد هشتم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، آملی کورت و مارگارت کول‌روت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

گرنی، الیور، *هیتی‌ها*، ترجمه‌ی رقیه بهزادی، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱.

گمپرتس، تئودور، *متفکران یونانی*، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، خوارزمی، ۱۳۷۵.

گیرشمن، رومن، *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمه‌ی محمد معین، علمی و فرهنگی،۱۳۸۰.

گیمن، دوشن، ژ. *زرتشت و جهان غرب*، ترجمه‌ی مسعود رجب‌نیا، انجمن فرهنگ ایران باستان، ۱۳۵۰.

لومر، آندره، «پژوهش‌های کتیبه‌شناسی آرامی در آسیای صغیر و مصر»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد ششم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

لوید، آلن، ب. «هرودوت و کمبوجیه، ملاحظاتی درباره‌ی یک تحقیق تازه»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد سوم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

لوئیس، د. م. «سفره‌ی شاهانه»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد دوم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

لوئیس، د. م. «متن‌های بارویی تخت‌جمشید»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد چهارم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

لیرام، ی. ک. ه. «تاریخ شکل سنتی عزرا و مسأله‌ی عزرای تاریخی»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد نخست)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

متسلر، دیتر، «برخی نتیجه‌گیری‌ها»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد نخست)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

مرادی‌غیاث‌آبادی، رضا، *نبشته‌های پارسی باستان*، فرهنگ‌نامه‌ی عکس ایران، ۱۳۷۷.

مسترهاکس، *قاموس کتاب مقدس*، ترجمه‌ی مسترهاکس، اساطیر، 1382.

مک‌ایودی، کالین، و جونز، ریچارد، *تاریخ جمعیت جهان*، ترجمه‌ی مهیار علوی مقدم و علیرضا نوری گرمرودی، پاندا، ۱۳۷۲.

مورکوت، رابرت، «نوبیه و ایران هخامنشی: منابع و مشکلات»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد ششم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

موسکاتی، ساباتینو، *فنیقی‌ها*، ترجمه‌ی رقیه بهزادی، پژوهنده، ۱۳۷۸.

موسکارلا، اسکار وایت، «گوناگونی مطالب مربوط به ماد»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد هشتم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، آملی کورت و مارگارت کول‌روت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

مهدی‌نیا، جعفر، *هفت بار اشغال ایران در طول بیست و سه سده* (جلد اول)، پانوس، ۱۳۷۷.

میچن‌ایست، پیتر، «اولین سکه‌های یهودا و سامریه از لحاظ سکه‌شناسی و تاریخ در...»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد هشتم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، آملی کورت و مارگارت کول‌روت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

نویگه باور، اوتو، *علوم دقیق در عصر عتیق*، ترجمه‌ی همایون صنعتی‌زاده، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

نیولی، گراردو، *آرمان ایران*، ترجمه‌ی سیدمنصور سیدسجادی، مؤسسه‌ی فرهنگی و هنری پیشین‌پژوه، ۱۳۸۷.

نیولی، گراردو، *زمان و زادگاه زرتشت*، ترجمه‌ی سیدمنصور سیدسجادی، آگه، ۱۳۸۱.

والین‌خا، ه. ت. «نیروی دریایی باستانی ایران و پیشینیان آن»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد نخست)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

والین‌خا، هرمان ت. «پلوکراتس و مصر: گواهی سامائینا»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد ششم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

وان‌درکویی، خ. «تل دیر علیا (دره‌ی اردن خاوری) در دوره‌ی هخامنشی»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد نخست)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

وان‌دریل، گ. «استمرار یا انحطاط در دوره‌ی هخامنشی پسین: مدارکی از جنوب بین‌النهرین»، در: تاریخ هخامنشیان (جلد نخست)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

وخل‌سانگ، ویلم، «ملاحظاتی درباره‌ی هیرکانیا در دوره‌ی هخامنشی: تلفیقی از منابع»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد سوم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

وخل‌سانگ، ویلم، «ملاحظاتی درباره‌ی ایران خاوری در دوره‌ی هخامنشی پسین»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد نخست)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

وخل‌سانگ، ویلم، «هخامنشیان و هندوستان»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد چهارم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

وردنبورخ، هلن سانسیسی، «آیا اصلاً امپراتوری ماد وجود داشته است؟» در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد سوم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

وکیلی، شروین، «خاطرات ازلی یک ایران انقلابی: یادداشتی درباره‌ی مرکز و پیرامون»، *شرق*، دوشنبه ۱۲ بهمن ۱۳۸۳، صفحه‌ی ۱۸.

وکیلی، شروین، *مدل‌سازی تغییرات فرهنگی به کمک نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده*، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۸٤.

وکیلی، شروین، «بوم، مردم، شادی؛ درباره‌ی‌خاستگاه‌های هویت ایرانی»، *فردوسی*، شماره‌ی ٦۰-٦۱، دی و بهمن ۱۳۸٦.

وکیلی، شروین، «آریایی؛ تعیین تکلیف با یک واژه»، سخنرانی در انجمن جامعه‌شناسی ایران، دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران، منتشرشده در قالب مقاله در تارنمای www.soshians.net، شهریور ۱۳۸۷.

وکیلی، شروین، *تاریخ کوروش هخامنشی*، شورآفرین، ۱۳۸۹ (الف).

وکیلی، شروین، *اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی*، شورآفرین، ۱۳۸۹ (ب).

وکیلی، شروین، *اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی*، پازینه، ۱۳۸۹ (پ).

وکیلی، شروین، «درباره‌ی دروغ در ایران باستان»، فصل‌نامه‌ی *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، دانشگاه آزاد اسلامی، شماره‌ی ۲۰، پاییز ۱۳۸۹ (ت).

وکیلی، شروین، «پوریم و پورپیرار»، تارنمای پژوهشی ایرانشهر، ۱۳۸۹ (ث).

وکیلی، شروین، نظریه‌ی منش‌ها، شورآفرین، ۱۳۸۹ (ج).

وکیلی، شروین، نظریه‌ی منش‌ها، شورآفرین، ۱۳۸۹ (چ).

وکیلی، شروین، *گاهان و زند گاهان*، شورآفرین، ۱۳۹۰ (زیر چاپ).

ولی‌پور، حمیدرضا، «پایگاه‌های آغاز ایلامی»، مجله‌ی *باستان‌شناسی و تاریخ*، سال ۱٦، شماره ۳۱، مرداد ۱۳۸۱.

وندرواردن، بارتل، ل. *پیدایش دانش نجوم*، ترجمه‌ی همایون صنعتی‌زاده کرمانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، ۱۳۸٦.

ویزه‌هوفر، یوزف، «تاریخچه‌ی مفاهیم آریایی‌ها و آریایی در علوم زبان‌شناسی»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد پنجم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و یان ویلم‌درایورس، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

ویزه‌هوفر، یوزف، «درباره‌ی خاطره‌ی به‌جا مانده از هخامنشیان و اسکندر در ایران»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد هشتم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، آملی کورت و مارگارت کول‌روت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

ویزه‌هوفر، یوزف، «درباره‌ی دستگاه اداری جنوب مصر در دوره‌ی هخامنشی»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد ششم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

ویکرز، مایکل، «طلا و نقره‌ی ایرانی، تراکیه‌ای و یونانی: مسائل اندازه‌شناسی»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد ششم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

ویلکن، اولریش، *اسکندر مقدونی*، ترجمه‌ی حسن افشار، مرکز، ۱۳۷٦.

ویندفور، گرنوت ل. و آربور، آن، «داریوش گوید: استدلال، شماره‌ها، زمان و مکان در کتیبه‌ی بیستون»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد هشتم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، آملی کورت و مارگارت کول‌روت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

هرن‌شمیت، کلارنس، «یادداشت‌هایی درباره‌ی خویشاوندی نزد پارسیان»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد دوم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

هرینک، ا. «شهربی نهم: باستان‌شناسان در تقابل با تاریخ؟»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد نخست)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

هلد، دیوید، *مدل‌های دموکراسی*، ترجمه‌ی عباس مخبر، روشنگران، ۱۳۶۹.

هوک، ساموئل هنری، *اساطیر خاورمیانه*، ترجمه‌ی علی‌اصغر بهرامی و فرنگیس مزداپور، روشنگران، ۱۳۷۰.

هویزه، فیلیپ، «ایرانیان در مصر»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد ششم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

هینتس، و. *دنیای گم‌شده‌ی ایلام*، ترجمه ی فیروز فیروزنیا، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.

هینتس، والتر، *داریوش و ایرانیان*، ترجمه‌ی دکتر پرویز رجبی، ماهی، ۱۳۸۷.

یادگار زریران، ترجمه‌ی کتایون مزداپور، ۱۳۷۲.

یاسپرس، کارل، *اسطوره‌ی دولت*، ترجمه‌ی یدالله موقن، هرمس، ۱۳۸۰.

یانگ، دیوید مارشال، *گرجی‌ها*، ترجمه‌ی رقیه بهزادی، مؤسسه‌ی چاپ و وزارت امور خارجه، ۱۳۷۳.

یگر، ورنر، *پائدیا*، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، خوارزمی، ۱۳۷٦.

Abbas, Samar, *Common Origin of Croats, Serbs and Jats*, Bhubaneshwar: iranchamber.com

Aeschyli, *Septe Quae Super sunt Trogodias*, (ed. D. Page), Oxford Classical Texts, 1972.

Ahlström, Gösta. *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis: Fortress Press, 1993.

Aird, H. Pericles: *The Rise and Fall of Athenian Democracy*, The Rosen Publishing Group, 2004.

Akbarzadeh, D.; A. Yahyanezhad (in Persian). *The Behistun Inscriptions* (Old Persian Texts). Khaneye-Farhikhtagan-e Honarhaye Sonati, 2006.

Albright, W. F. Dedan, In: *Geschichte und Alte Testament:Albrecht Alt Festschrift*, Tubingen, 1953.

Albright, William F. *The Biblical Period from Abraham to Ezra*, Harper, 1960.

Allchin, F. R. *The Archaeology of Early Historic South Asia. The Emergence of Cities and States*, Cambridge, 1995.

Alster,B. Dumuzi's dream. *Akademisk Forlag*, Copenhagen,197 2.

Altheim, F. and Stiehl, R. *Geschichte mittelasien im Altertum*, Berlin, 1970.

Altheim-Stiehl, R., Metzler, D., Schwertheim, E. Eine neue grako-persische Grabstele aus Sultaniye Koy und ihre Bedeutung fur Geschichte und Topographie von Daskyleion, *Epigraphica Anatolia*, No.1, 1983.

Aristophanes, *Birds and Other Plays*, (Tr.S.Halliwell), Routledge, 1998.

Aristophanes, *Three Plays by Aristophanes*, (Tr. J.Henderson), Routledge, 1996.

Armstrong, A.H. «The Ancient and Continuity Pieties of the Greek World», In: Armstrong, A.H.(ed.) *Classical Mediterranean Spirituality*, Crossroad Pub. Co. 1986.

Arrian, *Anabasis Alexandri*, Teubner monolingual Greek edition, edited by A.G. Roos

,1907.

Arrian, *The Campaigns of Alexander*, translated by Aubrey de Sélincourt, Penguin Classics, 1958 and numerous subsequent editions.

Asheri, D., Lloyd, Alan B., Corcella, A., Murray, O., Moreno, A. *A commentary on Herodotus*, Books 1-4, 2007.

Bahn,P. Pigments of imaginations, *Nature*, 347: 426, 1990.

Bapat,J. A sociobiological moralty, *Jurnal of human ecology*, 7 (1) :9-13, 1996.

Barker, G. and Rasmussen, T. *The Etruscans*, Blackwell, 1998.

Bawden, G. *Recent radiocarbon dates from Taima*, Atlal, No. 5, 1981.

Beaulieu, P. A. Antiquarianism and the concern for the past in the Neo-Babylonian period, *Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamia Studies*, 1994, No.28, pp:37-42.

Beaulieu, P.A. and Stolper, M. two more Achaemenid texts from Uruk are to be added to those edited in Bugh. Mitt. *NABU*, Note no.77, No. 21, pp: 559-621, 1990.

Beaulieu, P.A. The reign of Nabonidus, king of Babylon, *YNES* 10, NewHaven, 1989.

Benveniste, E. In: *Transactions of the Philological Society*, London, 1945.

Benveniste, E. *Titre et noms prpres en iranien ancient*, Paris, 1966.

Betrò, Maria Carmela, *Hieroglyphics: The Writings of Ancient Egypt*, New York, Abbeville Press, 1996.

Beveridge, H. «India's Debt to Persia,» in *Gedenkschrift für F. von Spiegel*, Bombay, 1908.

Bianchi, Steven, *The Nubians*, Connecticut, Millbrook Press, 1994.

Bivar, A. D. H. «Achaemenid Coins, Weights and Measures», in: *Cambridge History of Iran*, Vol. II.

Blenkinsopp, J. *Judaism: The first phase*, Wm.B.Eerdmans Publications, 2009.

Boardman, J. *Greek Art*, London, 1985.

Boardman, John, *The Cambridge ancient history*, Volume 4, The Cambridge ancient

history, IV (II ed.), Cambridge University Press, 1988.

Boardman, *The Greeks overseas*, London, 1980.

Bodmer, F. *The Loom of Language*, Ed. by Lancelot Hogben, New York, W.W. Norton and Co. 1972.

Bourdieu,P. *The field of cultural production*, Polity press, 1993.

Boyce, M. *A history of Zoroastrianism*, Vo.I, Leiden-Koln, 1975.

Boyce, M. *A history of Zoroastrianism*, Vol. II, Leiden, 1982.

Boyce, M. *A stronghold of Zaroastrianism*, Oxford, 1977.

Bresciani, E. La satrapia d'Egitto, *SCO*, No. 7, 1958.

Bresciani, E. The Persian occupation of Egypt, *CAMBRIDGE HISTORY OF JUDAISM*, No.2, 1985.

Bresciani, E. The Persian Occupation of Egypt, *The Cambridge History of Iran*, Volume 2, Ed. by Ilya Gershevitch, Iranische Beitragem Haller, 1985.

Briant, P. Ethno-classe dominante et populations soumises dans l'empire achemenid, *AchHist*, no.3, 1988, pp: 137-173.

Briant, P. *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*, Eisenbrauns, 2002.

Briant, P. La Perse avant l'mpire: un etat de la question, *Iranica Antiqua*, No. 19, 1984, pp: 71-118.

Brugsch, H. Die Sage von der geflügelten Sonnenscheibe, in: *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 14th year (1868–1869).

Bryce, T. *The Kingdom of the Hittites*, Clarendon paperback, 1999.

Bryce, Trevor R., *The Lycians* - Volume I: The Lycians in Literary and Epigraphic Sources, Museum Tusculanum Press, 1986.

Budimir/Rac, Stipan/Mladen, *Anthropogenic and agrobiological arguments of the scientific origin of Croats*, Zagreb: Staroiransko podrijetlo Hrvata : zbornik simpozija / Lovrić, Andrija-Željko (ed). - Teheran : Iranian Cultural Center,

crosbi.znanstvenici.hr

Burchardt, J. *The Greece and Greek Civilization*, St.Martin Press, 1998.

Burn, A. R. *Alexander the Great and the Hellenistic World*, NewYork, 1962.

Burns, E. M. & Ralph, P. L. & Lerner, R. E. & Meacham, S. *World civilization*, Indian edition, 1991.

Cahn, H. A. «Kleinasien,» *A Survey of Numismatic Research* 1972-1977, Bern, 1979.

Callieri, P. «The Easternmost Graeco-Persian Seals,» in D. Mitra, ed., *Explorations in Art and Archaeology of South Asia. Essays Dedicated to N.G. Majumdar*, Calcutta, 1996.

Callwell, R. *The Origin of the Gods*, Oxford University Press, 1989.

Calmeyer, P. Barsombundel im 8 und 7 Jahrhundertv. Chr., In: *Wandlungen, Studien zur antiken und neuern kunst Ernst Homann-Wedeking gewidmet*, Waldsassen Bayern, 1975.

Calmeyer, P. Fortuna-Tyche-Khvarnah, *Jahrbuch des Deutschen Archaologischen Instituts*, No. 94, 1979.

Calmeyer, P. Zu einigen vernachlassigten Aspekten Medischer Kunst, Proceedings of the *IInd Annual Symposium on Archeological Researech in Iran*, Tehran, 1974.

Calmeyer, P. Zur Genes altiranischer Motive VIII: Die Statistische Landcharte der Perserreicher, I, *ARCHAOLOGISCHE MITTEILUNGEN AUS IRAN*, N.F., 15, 1982.

Calmeyer, P. Zur Genese altiranischer Motive II, Der leere wagen, *ARCHAOLOGISCHE MITTEILUNGEN AUS IRAN*, N.F.7, 1974.

Caltabiano, M. Caccamo, and Colace, P. Radici, «Argyrion eydokimon» (Pollux 3, 87), *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 1985, pp. 81-101.

Carradice, I. «The 'Regal' Coinage of the Persian Empire», in I. Carradice, ed., Coinage and Administration in the Athenian and Persian Empires, The Ninth Oxford Symposium on Coinage and Monetary History, *BAR* 343, Oxford, 1987.

Cartledge, P. *Sparta and Lakonia: A Regional History*, 1300-362. Routledge, 2002.

Cavalli-Sforza, L. L. Genes, people and languages, *Scientific American*, Nov. 104-110, 1991.

Chafetz, G. First report of Cambyses lost army expedition, *National Geographic Society*, November 11, 1983.

Charpentier, Jarl, The History of the Jains, in: *The Cambridge History of India*, vol. 1, Cambridge 1922.

Chinese pottery may be earliest discovered.» Associated Press. 2009-06-01.

Clark, Peter, *Zoroastrianism: An Introduction to an Ancient Faith*, Brighton, 1998.

Clayton, Peter, *Chronicle of the Pharaohs*, Thames and Hudson, 1994.

Clemen, C. *Fontes historiae religionis Persicae*, Bonn, 1920.

Cottes, W. *Miracles in Greco-Roman Antiquity*, Routledge, 1999.

Cousins L. S. «The dating of the historical Buddha: a review article», *Journal of the Royal Asiatic Society* (3)6(1), 1996.

Crim, Keith, (editor.) *The Perennial Dictionary of World Religions*, Harper & Row Publishers, New York, 1989.

Crown, A. D. Tidings and instructions: How news travelled in the ancient near east, *JOURNAL FOR THE ECONOMIC AND SOCIAL HISTORY OF ORIENT*, No. 17, 1974.

Curtis, John (November 2003). «The Achaemenid Period in Northern Iraq». *L'archéologie de l'empire achéménide* (Paris, France Dalley, St. Stelae from Taima and the god SLM (salmu), *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, No.15, 1985.

d'Alviella, Goblet, *The Migration of Symbol*s, London, 1894.

Dandamaev, M. (2001). «Bardia». *Encyclopaedia Iranica*. 3. Ney York.

Dandamaev, M. A. and Vogelsang, W. J. A *Political History of the Achaemenid Empire*, BRILL, 1989.

Dandamaev, M. A. *Persien unter denersten*, Achameniden, 1976.

Davison, J. A. *The first Greek triremes*, Classical Quarterly, No. 41, 1947.

Dawkins, R. *Selfish gene*, Academic press, 1979.

De Certeau, M. *Histoiricites Mystiques, Recherches de Science Religieuse*, 73, pp: 325-354, 1985.

De Sousa, P. Greek piracy, In: *The Greek World*, ed. A.Powell, Routledge, 1997.

De Ste. Croix, G.E.M. *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Duckworth, 1981.

Delbrück, H. *History of the Art of War* (4 Vols.), Tr. by W. J. Renfroe, 1990.

Dennett,D. *The evolution of culture*, FEED press,1999.

Deuleuse, J. & Guitarri, F. *Nomadology*, Routledge, 1998.

Diakonov, I. M. Media, *CHI*, No. 2, 1985.

Digard, J. P. «De la nécessité et des inconvénients, pour un Baxtyâri, d'être Baxtyâri. Communauté, territoire et inégalité, chez les pasteurs nomades d'Iran», 1973. In *Pastoral Production and Society. Proceedings of the international meeting on nomadic pastoralism*, Cambridge University Press, December 1976.

Dihle, A. *A History of Ancient Greece*, Routledge, 1994.

Drews, R. Sargon, Cyrus and Mesopotamia folk history, *Journal of Near East Studies*, 1974, No. 33, pp: 387-393.

Dundas, Pau, *The Jains*, Routledge, 2001.

Dunstan, W. E. *Ancient Greece*, Orlando, Harcourt Inc. 2000.

Edelman, Diana, *The Origins of the 'Second' Temple: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem, Oakville*, Ct, Equinox Publishing Ltd, 2005.

Ehrenberg, V. *From Solon to Socrates*, Routledge, 1996.

Eilers, W. Das Volk der Maka vor und nach der Achameniden, *ARCHAOLOGISCHE MITTEILUNGEN AUS IRAN*, Ergbd 10, 1983.

Eph'Al, Israel, «Syria-Palestine under Achemenid Rule», in: John Boardman et al. (eds.),*The Cambridge Ancient History* 2nd Edition, Vol. 4. Cambridge University

Press, 1988.

Epstein, Ronal, d. *Buddhist Text Translation*. Society's Buddhism A to Z., 2003.

Eyre, C. J. Work and the organization of work in the new kingdom, In: Powell, M. A. (ed.) *Labor in the Ancient Near East*, New Haven, 1987.

Falkenstain,A. & Von Soden.W. *Sumerische und akkadische hymen undGebete*, Zurich und Stuttgart.[op.cit, no.18. pp.97-98], 1959

Falkenstein, A. *Archaische Texte aus Uruk*, Berlin-Leipzig, 1936.

Farkas, A. The horse and rider in Achaemenid art, *Persica*, No.4, 1969, pp:57-79.

Farrokh, K. *Shadows in the Desert: Ancient Persia at War*, Ospery publications, 2007.

Feldman, M. W. & Laland,K.N. Gene-culture coevolution, *Trends in ecologyand evollution*, 11 (11) : 453-458, 1996.

Fenollosa,E. Epochs of Chinese and Japanese art (V.1) , Dover pub, 1963.

Flinders Petrie, W. M. and Hawass, Z. A., *The pyramids and temples of Gizeh*, Histories & Mysteries of Man, 1990.

Fine, J. V. A. *The Ancient Greeks: A critical history*, Harvard University Press, 1983.

Fisher, Mary Pat, *Living Religions: An Encyclopedia of the World's Faiths*. London: I. B.Tauris, 1997.

Fisher, N. «Hybris, status and slavery», In: *The Greek World*, ed. by Anton Powell, Routledge, 1997.

Fornara, C. W. *Translated documents of Greece and Rome*, I, Archaic times to the end of Peloponesian war, Baltimore- London, 1977.

Fornara, C. W., and Samons II, L. J. *Athens from Cleisthenes to Pericles*, University of California Press, 1991.

Foucault, M. «The hermeneutics of the subject», In: *Ethics*, (ed. P. Rabinow), The New Press, 1997.

Foucault, M. *Histoire de la Sexualite*, Tom.1, Galimard, 1989.

Foucault,M. *The order of things*, Routledge, 1970

Fox. A.L. «Ancient hunting: from Homer to Polybios», In: *Human Landscapes in Classical Antiquity: Environment and Culture*, Ed. By: G. Shipley & J. Salmon, Routledge, 1996.

Francfort, H. P. *Recherche sur l'Asie central photohistorique*, These de Doctoral, Universite de Lille III, 1984.

Freedman, David Noel, *Eerdmans Dictionary of the Bible*. Wm B. Eerdmans Publishing, 2000.

French, E. B. Archaeology in Greece 1989-90. *Archaeological Reports* (36): 2–82, 1989-1990.

Friedman, R. E. Who Wrote the Bible?, Summit Books, 2003.

Frye, R. *The heritage of Iran*, London, 1962.

Frye, Richard N.; Driver, G. R. (1955). »Review of G. R. Driver's «Aramaic Documents of the Fifth Century B. C.»». *Harvard Journal of Asiatic Studies* (Harvard-Yenching Institute) 18 (3/4): 456–461.

Fuller, J. F. C. *The Generalship of Alexander the Great*, De Capo Press, 1960.

Fussman, G. «Les premier systèmes d'écriture en Inde,» *Annuaire du Collège de France*, 1988-89, pp. 507-54. Idem, «Taxila: the Central Asian Connection,» in H. Spodek and D. M. Srinivasan, eds., *Urban Form and Meaning in South Asia: the Shaping of Cities from Prehistoric to Precolonial Times*, Washington, D.C., 1993.

Garland, R. *The Greek Way of Life*, Cornell University Press, 1990.

Geiger, W. *Ostiranische kultur im altertum*, Erlangen, 1882.

Geiger, Wilhelm; Kuhn, Ernst. *Grundriss der iranischen Philologie*: Band I. Abteilung 1. Boston: Adamant, 2002.

Genito, B. The Medes: Reassessment of the archeological evidence, *EW*, No. 36, 1986.

Gergel, T. *The Brief Life and Towering Exploits of History's Greatest Conqueror as Told By His Original Biographers*, Penguin Books, 2004.

Gershevitch, Ilya. *The Cambridge History of Iran*. Vol. 2: The Median and

Achaemenian Periods. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1985.
Gillon,W. *A short history of African art*, Viking Press,198 4.
Glauswitz,J. The ecology of languages, *Discover*, 8, 18 , 1997.
Glueck, N. Tell el-Kheliefeh Inscriptions, In: H. Goedicke (ed.) *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, Baltimore, 1971.
Gnoli, G. *The Idea of Iran*, Roma, 1989.
Gomme, A.W. *Population of Athens*, Oxford, 1933.
Gotze, A. Persische Weisheit in Griechischem Gewande, *Zeitschrift fur Indologie und Iranistik*, 1923.
Graham, M. Patrick, The «Chronicler's History»: Ezra-Nehemiah, 1-2 Chronicles in: Graham, M.P, and McKenzie, Steven L., «*The Hebrew Bible today: an introduction to critical issues*», Westminster John Knox Press, 1998.
Grant, M. *Atlas of classical History*, Routledge, 1994.
Grayson, A.K. *Assyrian and Babylonian chronicles*, Locust Valley, NewYork, 1975.
Green, P. *Alexander the Great and the Hellenistic Age*, Orion Books, 2007.
Greenfield, J. C. «Aramaic in the Achaemenian Empire,» in *Camb. Hist. Iran* II, 1985.
Grelot, P. *Documents arameens s'Egypte*, Paris, 1972.
Grimal, N. *A History of Ancient Egypt*, Blackwell, 1992.
Guthrie, W.K.C. *A Philosophy of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, 1998.
Guthrie, W.K.C. *The Sophists*, Cambridge University Press, 1998.
Hackin, J. *Nouwelle recherché archeologiques a Begram*, Paris, 1954.
Hall, J. M. «Approaches to the Ethnicity in the Early Iron Age of Greece», In: *Greek Archeology* (ed. N.Spencer), Routledge, 1995.
Hall, J. M. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge University Press, 2000.
Hall, P. *Cities in Civilization*, Weidenfeld & Nicolson, 1998.
Haller, A., Die Gräber und Grüfte von Assur, *WVDO-G* 65, Berlin, 1954.
Hamilton, Sue, *Early Buddhism: A New Approach: The I of the Beholder*, Routledge

2000.

Hammond, N. G. L. *Sources for Alexander the Great,* Cambridge University Press, 1983.

Hanson, V.D. *Hoplites,* Routledge, 1998.

Harris, S. L. & Platzner,G. *Classical Mythology*, Mayfield Pub. Co. 1998.

Harrisson, C. M. *Coins of the Persian Satraps*, Ph.D. diss., University of Pennsylvania, Philadelphia, 1982.

Hatzfeld, J. *Histoire de la Grece ancienne*, Payot, Paris, 1963.

Hawass, Z., In: www.drhawass.com/blog, 2009.

Hayes,I.L. A manual of Summerian grammair and taxts, *UNDENA* Publications, Mallibu, 1990.

Hayes, J. L. A manual of Sumerian grammer and texts, *UNDENA* publications, Malibu, 1991.

Henkelman, W. «The šumar of Cambyses and Hystaspes «, in: *Achaemenid history* XIII: A Persian Perspective, Essays in Memory of Heleen Sancisi-Weerdenburg (Leiden 2003),

Henning, W. B. *Zoroaster, politician or witch- doctor?* Ratanbai Katrak Lectures, Oxford, 1951.

Herodoti, *Historiae*, (ed. C. Hude) Oxford Classical Texts, 1988.

Herrenschmidt, Cl. Designation de l'empire et concepts politiques de Darius Ier d'apres ses inscriptions en vieux-perse, *StIr*, No. 5, 1976.

Herrenschmidt, Cl. Une lecture iranisante du poeme de symmachos dedie a Arbinas, dynaste de Xanthos, *REA*, No. 87, 1985.

Herzfeld, E. «Notes on the Achaemenid Coinage and Some Sasanian Mint-Names,» in: J. Allan, H. Mattingly, and E. S. G. Robinson, eds., *Transactions of the International Numismatic Congress* 1936, London, 1938.

Herzfeld, E. E. *Iran in the Ancient East*, London, 1941.

Heydari-Malayeri, M. *A concise review of the Iranian calendar*, In: aramis.obspm.fr, 2004.

Hoffman, I. and Vorbichler, A. *Das Kambysesbild bei Herodot*, Archiv fur Orientforschung, No.27, 1980.

Holleaux, M. *Etude d'epigraphie et d'histoire grecques*, III, Lagides et Seleucides, Paris, 1968.

Holm-Rasmussen, H. Collaboration in early Achaemenid Egypt, a new approach, In: *Studies in ancient history and numismatics presented to Rudi Thomsen,* Aarthus, 1988.

Holst, G. *Dangerous Voices*, Warhaft, Routledge, 1992.

Homeri, *Illiadeis*, (ed. D.B.Munro) Oxford Classical Texts, 1988.

Homeri, *Odysseae*, (ed. T.W.Allen), Oxford Classical Texts, 1988.

Hooker, J.T. «Linear B as a source of social history», In: *The Greek World*, ed. A.Powell, Routledge, 1997.

Hopfner, Th. *Oriental und Griechische Philosophie*, 1925.

Hormblower, S. & Spawforth, A. (eds) *The oxford companion of classicalcivilizations,* Oxford university press, 1998.

Hornblower, S. *Mausolus*, Oxford, 1982.

Hughes, G. R. Saite Demotic Land Leases, Studies in: *Ancient Oriental Civilization* 28, Chicago, 1952.

I. Ali, *Early Settlements*, *Irrigations and Trade Routes in Peshawar Plain*, *Pakistan* (Frontier Archaeology 1, Special Issue), Peshawar, 2003.

Ingraham, M. L. *Theories of imperialism and archaeological practice in the study of the perceptible rise of the Achaemenid-Persian empire*, Ph.D. Dissertation, University of Toronto, 1986.

Insler, S. *The Gathas of Zarathustra*. Leiden: E.J. Brill, 1975.

J. Cribb, «Investigating the introduction of coinage in India-A review,» *Journal of the*

Numismatic Society of India, 1983,

Jackson, A. V. Williams, Kessinger Publishing, 1928.

Jacoby, F. *Die Fragmente der Griechischen Historiker* (Parts I-III), Leiden, 1959.

Jantsch,E. *The self-organizing universe*, Program Press, California, 1980.

Jarde, A. *The Fromation of Greek People*, Routledge, 1996.

Jenkins, Ian, *Greek architecture and its sculpture*, Harvard University Press, 2006.

Johnson, J. H. The demotic chronicle as an historical source, *Enchoria*, No. 4, 1974.

Johnston, Sarah Iles, *Religions of the Ancient World: A Guide*, Harvard University Press, 2004.

Joshel, S.R. & Murnaghan, S. *Women and Slaves in Greco-Roman Culture,* Routledge, 2001.

Kagan, D. *The Outbreak of the Peloponnesian War*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.

Kellens, Jean, «Avesta», *Encyclopaedia Iranica*, 3, New York: Routledge and Kegan Paul, 1989 .

Kellermann, U. Nehemia Quellen: Uberlieferung und Geschichte, *BZAW* 102, Berlin, 1967.

Kerenyi, C. *The gods of Greeks*, Thames and Hudson, 2000.

Kessler, D. Die Heilige Tiere und der Konig I, *Agyptum und altes testament*, No. 16, Wiesbaden, 1989.

Kessler, Edward, and Wenborn, Neil, *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, Cambridge University Press, 2005.

Kilmer, M. «Painters and pederasts: Ancient art, sexuality and social history», In: *Investigating Ancient Cultu*re, (eds. M. Golden & P.Toohey) Routledge, 1997.

Kitchen, K. A. *The third intermediate period in Egypt* (1110-650 B.C.), Warmingster, 1973.

Kosters, W. H. *Het herstel van Israel in het Perzische tijdvak*, Leiden, 1893.

Kraay, C. M. *Archaic and Classical Greek Coins*, London, 1976.

Kramer, S.N. The deluge, In: Prichard, J.B. *The ancient near east*, vol.I, Princeton paperback, 1973

Kuenen, A. *Kritisch-Historische Einlaitung in die Bucherdes Alten Testament*, I, 2, Leipzig, 1890.

Kuhrt, A. Sherwin-White, S. Xerexes' destruction of Babylonian temples, *AchHist*, No.2, 1987.

Kuhrt, A. 'The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy, *Journal for the Study of the Old Testament*, 25, 1983.

Lafleur, R. A., Elliott, T., Feldl, N., Retzleff, A. & Uy, J. *Ancient World Mapping Center* (www.unc.edu/awmc), 2001.

Lambert, W. G. Ancestors, Authors, and Canonicity, *JCS*, No. 11, 1957.

Langdon, St. Die neubabylonischen konigsinschriften, *Vorderasiatische Schriftdenkmaler der Koniglichen Museen zu Berlin*, 4, Leipzig, 1912.

Laraux, N. Therefre, «Socrates is immortal», In: *Fragments for a History of Human Body*, ed. M. Feher, Zone, 1990.

Law, B.C., Tribes in Ancient India, *Bhandarkar Oriental Series* No.4, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1973.

Layard, A.H., 1853. *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon*, London.

Le glay, M. Voisin, J.L. & Le Bohec, Y. *A history of Rome*, Blackwell, 2001.

Lefkowitz, M.R. *Women in Greek Myth*, Paperbacks, 1986.

Lendering, 2010. *Jona, Alexandria in Arachosia*, Amsterdam: livius.org

Leroi-Gourhan,A. The flowers found in Shanidar IV, *Science* 1. 90: 562-564,197 5.

Lewis, D. M. Datis the Medes, *JOURNAL OF HELLENIC STUDIES*, 100, 1980.

Libourel, J. M. «The Athenian Disaster in Egypt». «*American Journal of Philology*», The Johns Hopkins University Press, 92 (No.4), October 1971.

Lincke, A. «Kambyses in der Sage, Litteratur und Kunst des Mittelalters», in

Aegyptiaca: Festschrift für Georg Ebers (Leipzig 1897), pp. 41–61;

Lloyd, A. B. *Herodotus, book ii*, commentary on 99-182, Leiden, 1988.

Lloyd, A. B. The late period, In: Trigger, B. G., Kemp, B. J., O'connor, D., Lloyd, A. B. *Ancient Egypt: A social history*, Cambridge University Press, 1983.

Loraux, N. «Therefore, Socrates is immortal», In: Fragments *For a historyof the Human Body*, (ed. M. Feher), Partz, 1990.

Loraux, Nicole, «Aspasie, l'étrangère, l'intellectuelle». *La Grèce au Féminin* (in French). Belles Lettres, 2003.

Lorenzi, Rossella, «The Quest for Cambyses' Last Army». discovery.com, November 9, 2009.

Lorenzi, Rossella, «Vanished Persian Army Said Found in Desert». *MSNBC*.com, New York, NY: NBC Universal, November 9, 2009.

Lucie-Smith, E. & King, L. *Art and Civilization*, Academic Press, 1992.

Luckenbill, Daniel David. *The Annals of Sennacherib*. Oriental Institute Publications 2. Chicago: Univ. of Chicago, 1924.

Luhmann,N. *Social systems*, MIT press, 198 5.

Luschey, H. Studien zur dem Darius Relief von Bistun, *ARCHAOLOGISCHE MITTEILUNGEN AUS IRAN*, N.F.1, 1968, pp: 63-94.

M. Bahadar Khan, M. Hassan, M. Habibullah Khan Khattak, M. Faiz-ur-Rehman, M. Aqleem Khan, *Bhir Mound. The First City of Taxila* (Excavations Report, 1998-2002), Lahore, 2002.

Mac Dowall D. W. and M. Taddei, «The Early Historic Period: Achaemenids and Greeks,» in *The Archaeology of Afghanistan from Earliest Times to the Timurid period*, ed. by F. R. Allchin and N. Hammond, London, 1978.

MacGillivray, J. A. *Minotaur - Sir Arthur Evans and the Archaeology of the Minoan Myth*, Jonathan Cape, 2000.

Magee, M. D. *Have Persians created Judaism*?, Personal Website, 2005.

Malalasekera, G. P., *Dictionary of Pāli Proper Names: A-Dh*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007.

Mallory, J. P. «Yamna Culture», *Encyclopedia of Indo-European Culture*, Fitzroy Dearborn, 1997.

Mallowan, Max, 'Cyrus the Great' in: Ilya Gershevitch (ed.): *The Cambridge History of Iran*, vol. II: The Median and Achaemenian Periods, Cambridge, 1985.

Marcuse,H. Karl Popper and the problem of historical laws, In: *Studies incritical philosophy*, Beacon press, pp:197-208, 1972.

Maryam Tabeshian (13 December 2006). *«Discovered Stone Slab Proved to be Gate of Cambyses' Tomb»*. Cultural Heritage New Agency. www.chnpress.com, Retrieved 27 December 2009.

Massa-Pairault, Françoise-Hélène, *Le Peintre de Darius et l'actualité, De la Macédoine à la Grande Grèce, in L'incidenza dell'Antico II: studi in memore di Ettore Lepore,* Napoli, 1996.

Matsuyama,D. *Culture and psychology*, Brooks/Cole publication company,199 6.

Mayer, R. Opificius, Die geflügelte Sonne, Himmels- und Regendarstellungen im Alten Vorderasien, *UF* 16, 1984.

Mayrhofer, M. Onomastica Persepolitana, Das altiranische Namengut der Persepolis-Tafelchen, *SbOAW*, No. 286, Wien, 1973.

Mazar, Eilat, *Excavations at the Summit of the City of David, Preliminary Report of Seasons 2005-2007*, Mc Cullagh,C.B. The truth of history, Rouedge, NY, 1998.

McCarty, N. *Alexander the Great*, Penguin, 2004.

McCrindle, J. W. *History of Punjab*, Vol I, Punajbi University, 1997.

McDowell, R. H. *Stamped and Inscribed Objects from Seleucia on the Tigris,* Ann Arbor, 1935.

McEwan, G. J. P. Priest and temple in Hellenistic Babylonian, (*Freiburger*

altorientalische Studien 4), Wiesbaden, 1981.

McMahan,G. The history of Hittites, *Biblical archeologist*, p:64, 1989.

McQueen, E. «Why Philip won», In: *The Greek World*, ed. by Anton Powell, Routledge, 1997.

Meier, C. *The Political Art of Grrek Tragedy*, Polity Press, 1988.

Mendelsohn, I. Gilds in Babylonia and Assyria, *JAOS*, No. 60. 1940.

Menu, B. Les actes de vente en Egypte ancienne, Particulierement sous les rois Kouchites et Saites, *JEA*, No, 74, 1988, pp: 165-181.

Meskell,L. *Archeologies of social life*, Blackwell, 1999.

Metzler, D. *Ziele unf Formen Koniglicher Innenpolitik im vorislamischen Iran,* Habil. Schrift Munster, 1977.

Meyer, E. *Geschichte des Altetums*, Vol. V, Stuttgart, 1884.

Meyer, E. *Geschishte des Altertums*, Vol. 5, Stuttgart, 4 th ed. 1958.Morris, I. Archeology as Cultural History, Blackwell, 2000.

Meyers, E. *Die Entstehung des Judenthums,* Halle, 1896.

Miroschedji, P. de, Fouilles de chantierVille Royale II a Suse (1975-1977), *CAHIERS DE LA DELEGATION ARCHEOLOGIQUE FRANCAISE EN IRAN*, No.12, 1981.

Moorey, P. R. S. *Cemeteries of the first millennium B.C.* at Deve Huyuk, BAR International Series, 87, Oxford, 1980.

Morgenstierne, G. *Early Iranic influence upon Indo-Aryan,* Hommage Universel, I, 1974.

Morris, I. «The early polis as city and state», In: *City and Country in Ancient World*, (eds. J. Rich & A.W. Hadrill), Routledge, 1990.

Murdock,G.P. Ford,C.S. & Hudson,A.E. *Outline of cultural materials*, NewHaven, 1971.

Narada, A. *Manual of Buddhism,* Buddha Educational Foundation, 1992.

Narain, A. K.. (Editor.) *The Date of the Historical Śākyamuni Buddha*, B. R. Publishing

Corporation, New Delhi, 2003.

Nash, D. E. M. Another view of the chronology of early Athenian coinage, In: Jenkins, G. K. et al. (eds.) *Memorial Volume for C. M. Kraay and O. Morkholm*, Paris, 1987.

Naveh, Joseph; Shaked, Shaul (2006). *Ancient Aramaic Documents from Bactria*. Studies in the Khalili Collection. Oxford: Khalili Collections.

Nefiodkin, Alexander K., «On the Origin of the Scythed Chariots», *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 53 (3), 2004.

Nevett, L. «The organization of space in classical and hellenistic houses from mainland Greece and the western colonies», In: *Greek Archeology* (ed. N.Spencer), Routledge, 1995.

Nissbaum, M.C. *The fragility of Goodness*, Routledge, 1986.

Noe, S. P. Two Hoards of Persian Sigloi, *Numismatic Notes and Monographs* 136, New York, 1956.

Nyberg, H. S. *Die Religionen des Alten Iran*, Leipzig, 1938.

Nylander, C. *The standard of the great king: A problem in Alexander mosaic*, Opuscula Romana, No.14, 1983.

O'Brien, J. M. *Alexander the Great*, Routledge, 1992.

O'Connel, R.L. *Of Arms and Men*, Oxford University press,1989.

Oelsner, J. Gesellschaft und Wirtschaft des Seleukidischen Babylonien, *Klio*, Nu. 63, 1981.

Ogden, D. «Women and bastardy in ancient Greece and the Hellenistic world», In: *The Greek World*, ed. by Anton Powell, Routledge, 1997.

Olmstead, A. T. *History of Persain Empire*, Chicago, 1984.

Oppenheim, A. Leo. «Babylonian and Assyrian Historical Texts.» In: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Edited by J. B. Pritchard, 265-317. 3rd ed. Princeton: Princeton Univ. Press, 1969.

Osborne, R. «The economics and politics of slavery at Athens», In: *The Greek World*,

ed. A. Powell, Routledge, 1997.

Palmer ,R. R. *Atlas of the world history*, Rand & Mcnally, Princetonuniversity, 1957.

Parayre, D. Carchemish entre Anatolie et Syrie à travers l'image du disque solaire ailé (ca. 1800-717 av. J.-C.), *Hethitica* 8, 1987.

Parayre, D. *Les cachets ouest-sémitiques à travers l'image du disque solaire ailé*, Syria 67, 1990.

Parker, G. *The Cambridge Illustrated History of Warfare*, Cambridge Uiversity press, 1995.

Parker, R. «Early Orphism», In: *The Greek World*, ed. A.Powell, Routledge, 1997.

P arker, R. A. and Dubberstein, W. H. *Babylonian Chronology: 626 B.C. - A.D. 75*, Wipf & Stock Publishers, 2007.

Parpola, S. «Neo-Assyrian treaties from the archive on Nineveh», *JCS*, No. 39, 1987.

Parpola, Simo, «National and Ethnic Identity in the Neo-Assyrian Empire and Assyrian Identity in Post-Empire Times» (PDF), *Journal of Assyrian Academic Studies* (JAAS) 18 (2), 2004.

Parsons,T. *Social system*, Harvard university press, 1951.

Pausanius. *Description of Greece*, Loeb Classical Library, 1965.

Penglase, C. *Greek Myths and Mesoporamia*, Routledge, 1997.

Petit, Th. Presence et influence Perse a Chypre, In: *Achaemenid History*, I, Vol. 6, 1991.

Pliny the Elder; William P. Thayer (Contributor). *Pliny the Elder: the Natural History* (in Latin, English), University of Chicago.

Pomponius Mela, *Pomponius Mela's description of the world*, ed. By: Frank E. Romer, University of Michigan Press, 1998.

Posener, G. La premiere domination perse en Egypte, Recueil d\inscription hieroglyphiques, *BIFAO* 11, Le Caire, 1936.

Postman, P. W. *Marriage and matrimonial property in ancient Egypt*, Leiden, 1961.

Potts, D. From Qade to Mazun: Four noted on Oman c. 700 B.C. to 700 A.D. *Journal*

of Oman Studies, No.8, 1985.
Powell, A. «Athens pretty face», In: *The Greek World*, ed. by Anton Powell, Routledge, 1997.
Prasek, J. von, *Geschichte zum Meder und Perser bis zur Makedonischen eorberung*, I. Gotha, 1906.
Pratico, G. Nelson Guleck’s 1938-1940 Excavations at Tell el-Khaleifeh: A reappraisal, *BULLETIN OF THE AMERICAN SCHOOL OF ORIENTAL RESEARCH*, 259, 1985.
Prichard,J.B. *The ancient near east*, Vol.1, Prinnceton paperback, 1973.
Ptolemaeus, Claudius, Geografia : cioè descrittione vniversale (universale) della terra; partita in due volumi, European Cultural Heritage Online *(ECHO)*,1621.
Rabinowitz, I. Aramaic inscriptions of the fifth century B.C.E. from a north Arab shrine in Egypt, *Journal of Near East Studies*, No. 15, 1956.
Ratnagar, S. *Trading Encounters: From the Euphrates to the Indus in the Bronze Age*, Oxford University Press, India, 2006.
Ray, J. D. Egypt: 5250404 B.C., *CAMBRIDGE ANCIENT HISTORY*, IV, 1988.
Raychaudhuri, H.. *Political History of Ancient India*, Calcutta: University of Calcutta, 1972.
Reeves, John C. Trajectories in Near Eastern Apocalyptic: A Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader, *Society of Biblical Literature*, 2005.
Reitzenstein, R. *Altgriechische Theologie und ihr Quellen*, 1924.
Renault, M. *The Nature of Alexander the Great*, Penguin, 2001.
Richlin, A. «Towards a history of body history», In: *Investigating Ancient Culture*, (eds. M. Golden & P.Toohey) Routledge, 1997.
Roaf, M. The subject peoples on the base of the statue of Darius, *CAHIERS DE LA DELEGATION ARCHEOLOGIQUE FRANCAISE EN IRAN*, No. 4, 1974.
Robert, L. Hiero Cesare, *Helenica*, No.6, 1948.
Robert, L. Le sanctuaire d’Artemis a Amyzon, *COMPTES RENDUS DE L’ACADEMIE*

DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES, 1953.

Robert, L. Maledictiones funeraires grecques, *COMPTES RENDUS DE L'ACADEMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES*, 1978.

Robert, L. *Monnais grecques de l'epoque imperial. I. Types monetaires d'Hypaipa,* Revenue Numismatique, No. 18, 1976.

Robert, L. *Noms indigenes dans l'Asie mineure Greco-romaine,* Paris, 1963.

Robertm L. *Opera minora Selecta II,* Amsterdam, 1969.

Robinson, E. S. G. «The Beginnings of Achaemenid Coinage,» *NUMISMATIC CHRONICLE*, 1958.

Robinson, Thurstan, «The Nereid Monument at Xanthos or the Eliyãna at Arñna?», *Oxford Journal of Archaeology*, 14 (3), 1995.

Rollin, C. *The ancient history of the Egyptians, Carthaginians, Assyrians* (Vol. 2), London, 1805.

Root, M. C. «Evidence from Persepolis for Dating of Persian and Archaic Greek Coinage,» *NC*, 1988.

Root, M. C. The king anf kingship in Achaemenid art: Essays on the creation of an iconography of empire, *Acta Iraniaca*, Leiden, No. 19, 1979.

Rostowzew, M. I. Dura and the problem of Parthian art, *YCN* 5, New Haven, 1935.

Rudenko, S.I. Kul'tura naseleniia Gornogo Altaia v skifskoe vremia « (The Population of the High Altai in Scythian Times»), Moscow and Leningrad, 1953, translated as*: Frozen Tombs of Siberia: The Pazyryk Burials of Iron Age Horsemen,* M.W. Thompson, tr. University of California Press, Berkeley, 1970.

Rufus, Quintus Curtius, *The History of Alexander* translated by John C. Yardley, Introduction and Commentary by Waldemar Heckel. Penguin, 2004.

Rüster, E. (Chr.) Neu, Hethitisches Zeichenlexikon (*HZL*), Wiesbaden,1989.

Sabin, P. ; van Wees, H.; and Whitby, M. *The Cambridge History of Greek and Roman*

Warfare: Greece, the Hellenistic World and the Rise of Rome, Cambridge University Press, 2007.

Sachs, A. J. Babylonian horoscopes, *JCS*, No. 6, 1952.

Sage, M. M. *Warfare in Ancient Greece*, Routledge, 1996.

Saggs, H. W. F. Two administrative officials at Erech in the 6th century B.C. *Sumer*, No. 15, 1959.

Salles, J. F. Failaka, une ile de dieux au large de Koweit, *COMPTES RENDUS DE L'ACADEMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES*, 1985.

Salles, J. F. Les echanges commerciaux et culturels dans le golfe arabo-persique dans le courant du Ier millenaire av. J. C., Fahd, T. (ed.) *L'Arab pre-islamique et son environment*, Strasburg, 1989.

Sanicisi- Weerdenburg, H. Was there ever a Median Empire? *AchHis*, No. 3, 1988.

Sasson, Artisants…artists: Documentary perspectives from Mari, In: Gunter, A. C. (ed.) *Investigating Artistic Environments in Ancient near east*, Washington D. C. 1990.

Schachermeyer, F. *Alexander der Grosse, Ingenium und Macht*, Graz, 1949.

Schafer, H. *Die Aethiopische Königsinschrift des Berliner Museums*, 1901.

Schmitt, R. Einige iranische namen auf Inschriften oder papyri, *ZPE*, No.17, 1975.

Schmitt, Rüdiger (15 December 1995). «DRANGIANA or Zarangiana; territory around Lake Hāmūn and the Helmand river in modern Sīstān». *Encyclopædia Iranica*. www.iranica.com

Schmitt, Rüdiger, «Arachosia», *Encyclopædia Iranica*, 2, New York: Routledge & Kegan Paul, 1987.

Schomp, Virgina, *The Ancient Persians*, Marshall Cavendish, 2009.

Schwartzberg, J.E. *A historical atlas of south asia*, University of Chicagopress, 1978.

Shaeder, H. H. *Esra, der Schreibe, In: Studien zur orientalischen Religionsgeschichte*, Darmstadt, 1968.

Shaffer, J. G. «Cultural tradition and Palaeoethnicity in South Asian Archaeology», in:

George Erdosy (ed.): Indo-Aryans of Ancient South Asia, 1995.

Shahbazi, A, *The Irano-Lycian monuments: the principal antiquities of Xanthus and its region as evidence for Iranian aspects of Achaemenid Lycia*, Institute of Achaemenid Research Publications, II, Teheran, 1975.

Shahbazi, A. S. «The 'Traditional Date of Zoroaster' Explained», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 40 (1), 1977.

Shaked, Saul, «Aramaic». *Encyclopedia Iranica*. 2. New York: Routledge & Kegan Paul, 1987.

Shipley, G. & Salmon, J. *Antiquity*, Routledge, 1996.

Siculus, Diodorus; Oldfather, C. H. (Translator) (1935*). Library of History: Loeb Classical Library*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Singh, F. and Joshi, L. M. (eds*.) Kambojas Through the Ages*, Kirpal Singh, 2005.

Sir John Marshall, *Taxila*, 3 vols., Cambridge, 1951.

Smith, H. S. A Memphite miscellany, In: *Baines*, J. et al. (eds.), Pyramid and other essays presented to I. E. S. Edwards, Egypt Exploration Society, London, 1988.

Smith, H. S. Dates of the Obsequies of the mothers of Apis, *RdE*, No.24, 1972, pp:176-187.

Smith, J. S. *Greeks and The Persians*, Bristol Classical Press, 1990.

Smith, Morton, Josea II and Iranians, *JSOAm* No.83, 1963.

Smith, Morton. «A Note on Burning Babies» *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 95, No. 3, Jul. - Sep., 1975.

Smith, W. Early History of Peloponnesus and Sparta to the end of the Messenian Wars, *A Smaller History of Ancient Greece*, 2000.

Smitten, In der, Esra, Quellen, Uberlieferung und Geschichte, *Kath. Theol*. Bonn, 1972.

Smooks, G.D. *The laws of history*, Rouedge, NY,1998.

Snell, D. *Life in the Ancient Near East (3100-332 B.C.),* Yale University Press, 1997.

Soudavar, A. *The formation of achaemenid ideology and its impact on the avesta,* In:

www.soudavar.com

Sowerby, R. *The Greeks*, Routledge, 1995.

Spalinger, A. The reign of Chabbash: an interpretation, *ZEITSCHRIFT FUR AEGYPTISCHE SPRACHE UND ALTERTUMSKUNDE*, No.105, 1978.

Spiegel, F. *Die Artische periode und ihre Zustande, Einzelbeitrage zur algemeinen und vergleischenden sprachwissenschaft*, II, Heft. Leipzig, 1887.

Stausberg, M. *Die Religion Zarathushtras*, Vol. I & II, Stuttgart: Kohlhammer, 2002.

Steel, L. «Challenging reconceptions of oriental barbarity and Greek humanity», In: *Greek Archeology* (ed. N.Spencer), Routledge, 1995.

Stolper, John A. Matthew (2007). What are the Persepolis Fortification Tablets? *The Oriental Studies News & Notes* (winter): 6–9. persepolistablets.blogspot.com, Retrieved 2007-02-13.

Stolper, M. W. *Entrepreneurs and empire: The Murashu archive, Murashu firm and Persian rule in Babylonia*, Leiden, 1985.

Stolper, M. W. Registration and taxation of slave sales in Achaemenid Babylonia, *ZA*, No. 79, 1989.

Stronach, D. «Early Achaemenid Coinage. Perspectives from the Homeland», *Iranica Antiqua* 24, 1989.

Stronach, D. «Early Achaemenid Coinage. Perspectives from the Homeland,» *Iranica Antiqua* 24, 1989, pp. 255-79.

Stronach, D. Pasargadae: *Reports on excavations conducted by the British Institute of Persian Studies from 1961 to 1963*, Oxford, 1985.

Stronach, D. Urartian and Achaemenian tower temples, *Journal of Near East Studies*, No. 26, 1967.

Sumner, W. M. Achaemenid settlement and land use in the Persepolis plain, *AJA*, No. 90, 1986.

Sykes, P. *A history of Persia*, I-II, London, 1930.

Szemerenyi, O. Iranica- V, *Acta Iranica*, No.5, 1975, pp: 313-394.

Tarn, W.W. *Alexander the Great.* Cambridge University Press, 1948.

Teixidor, Javier, «The Aramaic Text in the Trilingual Stele from Xanthus», *Journal of Near Eastern Studies* 37 (2), April, 1978.

Tertius, C. *Four Thousand Years of Urban Growth: An Historical Census*, St. David's University Press, 1987.

Thapar, R.., *Ancient Indian Social History*, New Delhi: Orient Longman, 1978.

The Assyrian Dictionary III. D, Chicago, 1959.

The Complete Idiot's Guide to Classical Mythology, Alpha Books, 1998.

The Time Atlas of World History, 6th ed. Times Books, 1999.

Thucydides, *Historiae*, (ed. H. S. James), Oxford Classical Texts, 1988.

Thucydides, *The Peloponesian Wars*, (Tr. W. Blanco), Critical edition, 1998.

Tollington, Janet E. *Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah*, 1-8, Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1993.

Torok, L. Geschichte Meroes: Ein beitrag die Quellenlage und den Forschugsstand, *Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt* 10, Berlin, 1988.

Torrey, C. C. The composition and historical value of Ezra-Nehmia, *BZAW* 2, Giessen, 1896.

Tripathi, *History of Ancient India*, Motilal Banarsidass Publications, 1999.

Unger, E. *Babylon, die heilige stadt nach der beschreibung der babylonier,* Berlin, 1970.

Van De Mieroop, Marc, *A History of the Ancient Near East: Ca. 3000–323 BC.* Blackwell History of the Ancient World series, 2003.

Van der Spek, R.J. 'Did Cyrus the Great introduce a new policy towards subdued nations?' in: *Persica* 10, 1982.

Van Wees, H. «Politics and the battlefield: Ideology in Greek warfare», In: *The Greek World*, ed. by Anton Powell, Routledge, 1997.

Vaughn, Andrew G. and Killebrew, Ann E. «Jerusalem at the Time of the United Monarchy». *Jerusalem in Bible and Archaeology: the First Temple Period.* Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

Ventris, M. and Chadwick, J. *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge University Press, 1973.

Vickers, M. Early Greek coinage: a reassessment, *NUMISMATIC CHRONICLE*, 145, 1985.

Vickers, M. Persepolis, Vitruvius and the Erechtheum Caryatids: the iconography of Medism and servitude, *Revue Archaologique*, 1985 (a).

Vogelsang, W. Early historical Arachosia in south east Afghanistan, meeting place between east and west, *Iranica Antiqua,* No.20, 1985.

von Soden, W. *The Ancient Orient: An Introduction to the Study of the Ancient Near East,* Grand Rapids: Erdman's Publishing Company, 1985.

Von Wees, H. «The politics and the battlefield», In: *The Greek World*, ed. A.Powell, Routledge, 1997.

Waldemar, H. and Tritle, L. A. (eds.) *Alexander the Great: A New History*. Wiley-Blackwell, 2009.

Walshe, Maurice, *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*, Boston: Wisdom Publications, 1995.

Warder, A.K., *Indian Buddhism*, 2000.

Wardle, D. & K.A. *Cities of Legend: The Mycenaean World,* Bristol Classical Press, 1997.

Weisberg, D. Guild Structure and Political Allegiance in Early Achaemenid Mesopotamia, *Yale Near Eastern Research*, New Haven, 1967.

Wellhausen, J. *Israelitische und judische Geschichte*, Berlin, 1894.

Wheeler, M. *Flames over Persepolis*, London, 1968.

Widengren, G, *Acta Iranica*, I, 1974.

Wilhelm, G. Urartu als region in der keilschrift kultur, In: Haas, V. (Hsg.) *Das Reich Urartu*, Xenia, 17, 1986.

Will, E. *Doriens et Ioniens: essai sur la valuer ducritere ethnique a l'etude de l'histoire et de la civilization gresques*, Les Bells Lettres, Paris, 1956.

Wilson, E. O. *Sociobiology*, Belknap Press, 199 5.

Wilson, E. O. *On human nature*, Harvard university press, 1978.

Wilson, J. A. Egyptian myth and tales, In: Prichard, J. B. *The ancient near east*, vol.I, Princeton paperback, 1973.

Woodford, S. *The art of Greece and Rome*, Cambridge, 1982.

Worthington, I. *Alexander the Great: Man And God*, Pearson, 2004.

Xenophanes, «Fragments and Commentary», In: *The First Philosophers of Greece*, ed. and trans. Arthur Fairbanks, London: K. Paul, Trench, Trubner, 1898: 65-85.

Xenophanes, *Kunegetikus*, Routledge, 1993.

Xenophones, *Oeconomicus*, (Tr. S. B. Pomeroy), Clarendon Paperbacks, 1995.

Xenophones, *The Education of Cyrus*, (Tr. H. G. Dokyns), Routledge, 1992.

Yon, M. Le royaume de Kition: Epoque classique, In: Peltenburg, E. (ed.) Early society in Cyprus, Edinburgh, 1987.

Zadock, L. On the connection of Iran and Babylon in 6th century B.C., *Iran*, 1976, No.14.

کتابهایی دیگر به قلم دکتر شروین وکیلی

مجموعه‌ی تاریخ خرد ایرانی

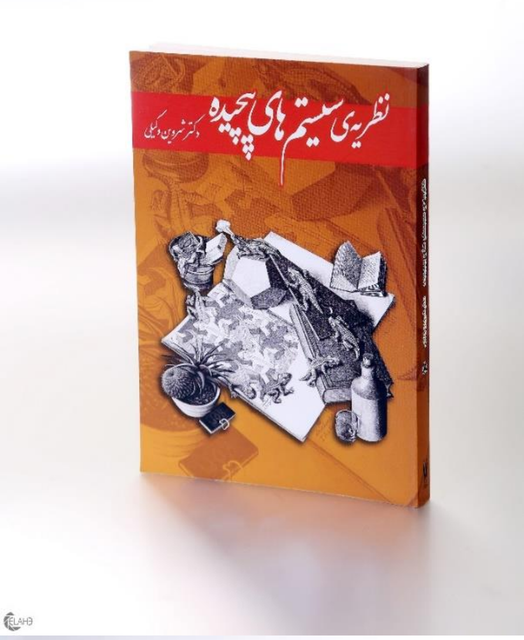
کتاب نخست: زند گاهان، شورآفرین، ۱۳۹٤

کتاب دوم: تاریخ خرد ایونی، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۵

کتاب سوم: واسازی افسانه‌ی افلاطون، ثالث، ۱۳۹۵

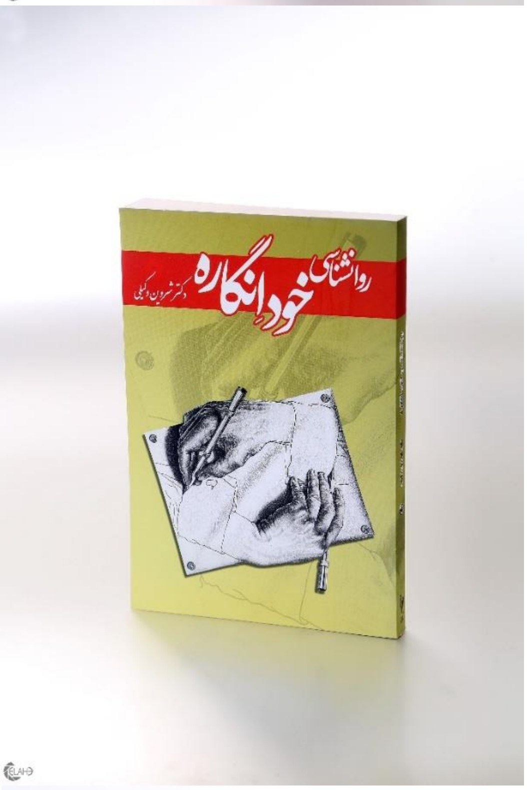
کتاب چهارم: خرد بودایی، خورشید، ۱۳۹۵





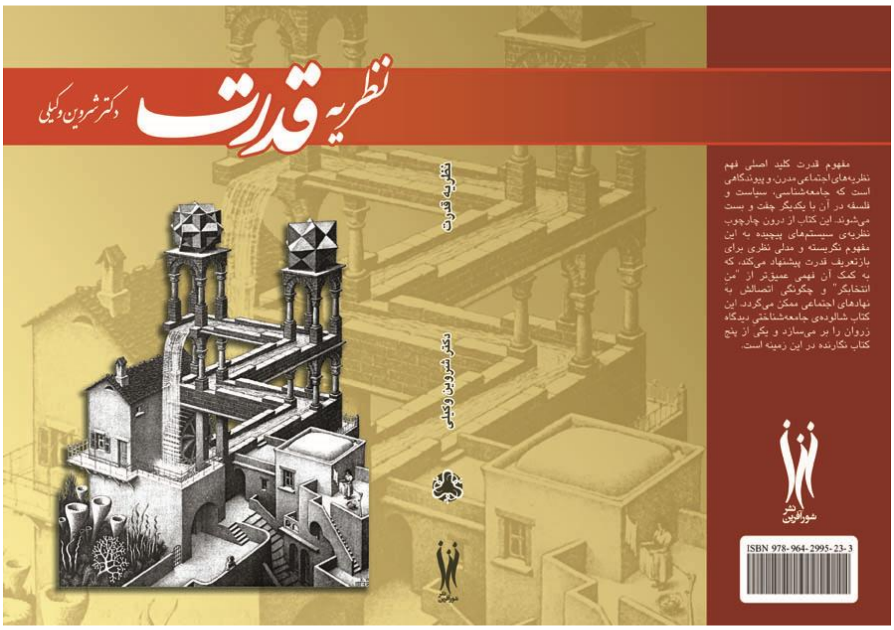
مجموعه‌ی دیدگاه زروان

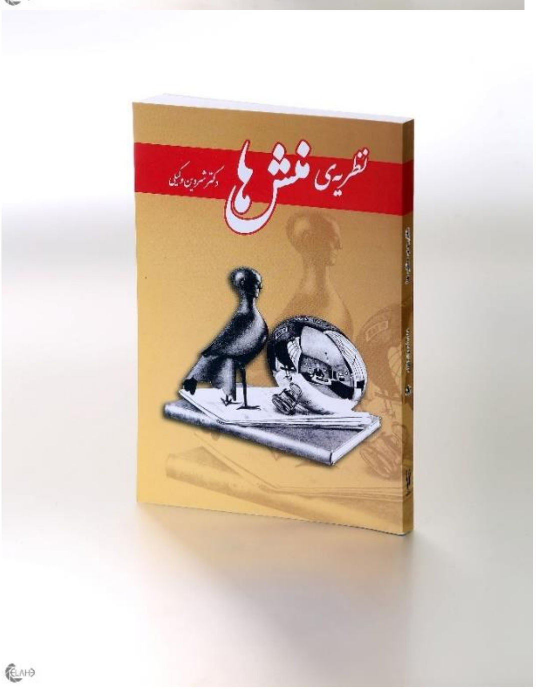
کتاب نخست: نظریه‌ی سیستمهای پیچیده، شورآفرین، ۱۳۸۹



کتاب دوم: روانشناسی خودانگاره، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب سوم: نظریه‌ی قدرت، شورآفرین، ۱۳۸۹





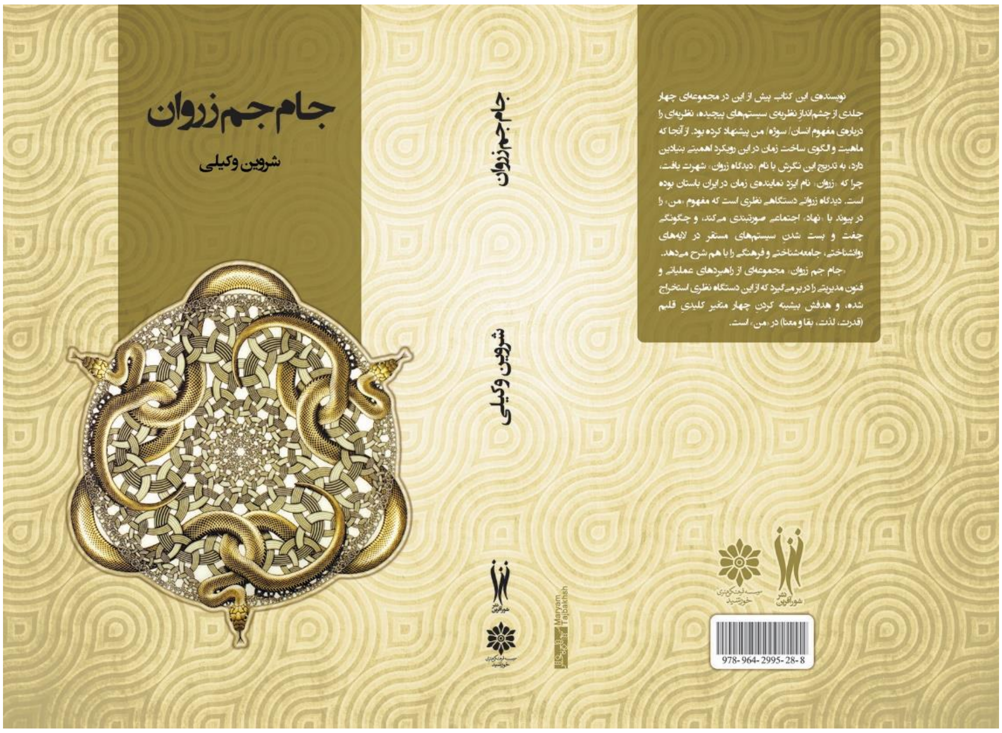


کتاب پنجم: درباره‌ی زمان؛ زروان کرانمند، شورآفرین، ۱۳۹۱

کتاب ششم: زبان، زمان، زنان، شورآفرین، ۱۳۹۱



کتاب هفتم: جام جم زروان، شورآفرین، ۱۳۹۳



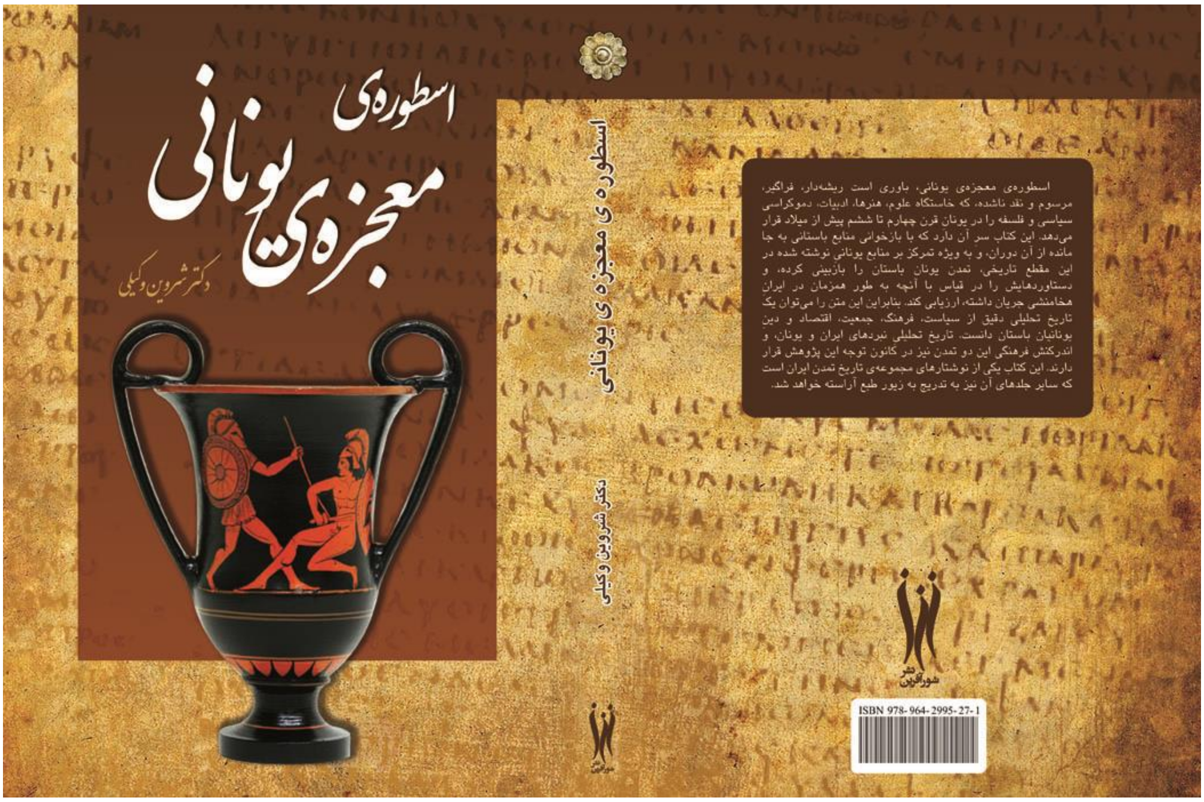
مجموعه‌ی تاریخ تمدن ایرانی

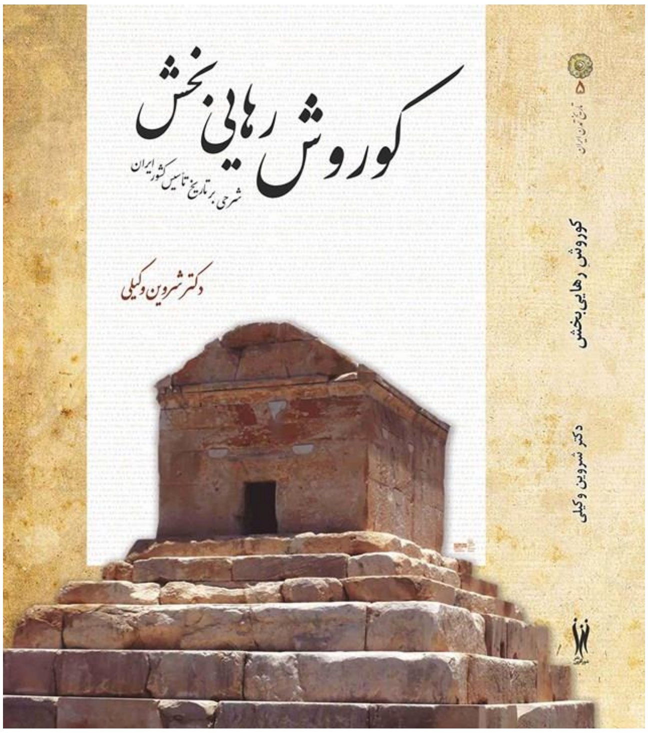
کتاب نخست: کوروش رهایی‌بخش، شورآفرین، ۱۳۸۹–۱۳۹۱

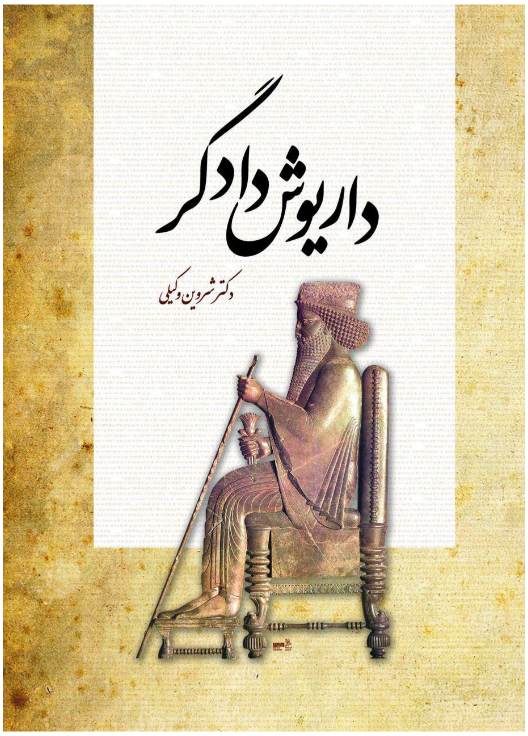
کتاب دوم: اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی، شورآفرین، ۱۳۸۹

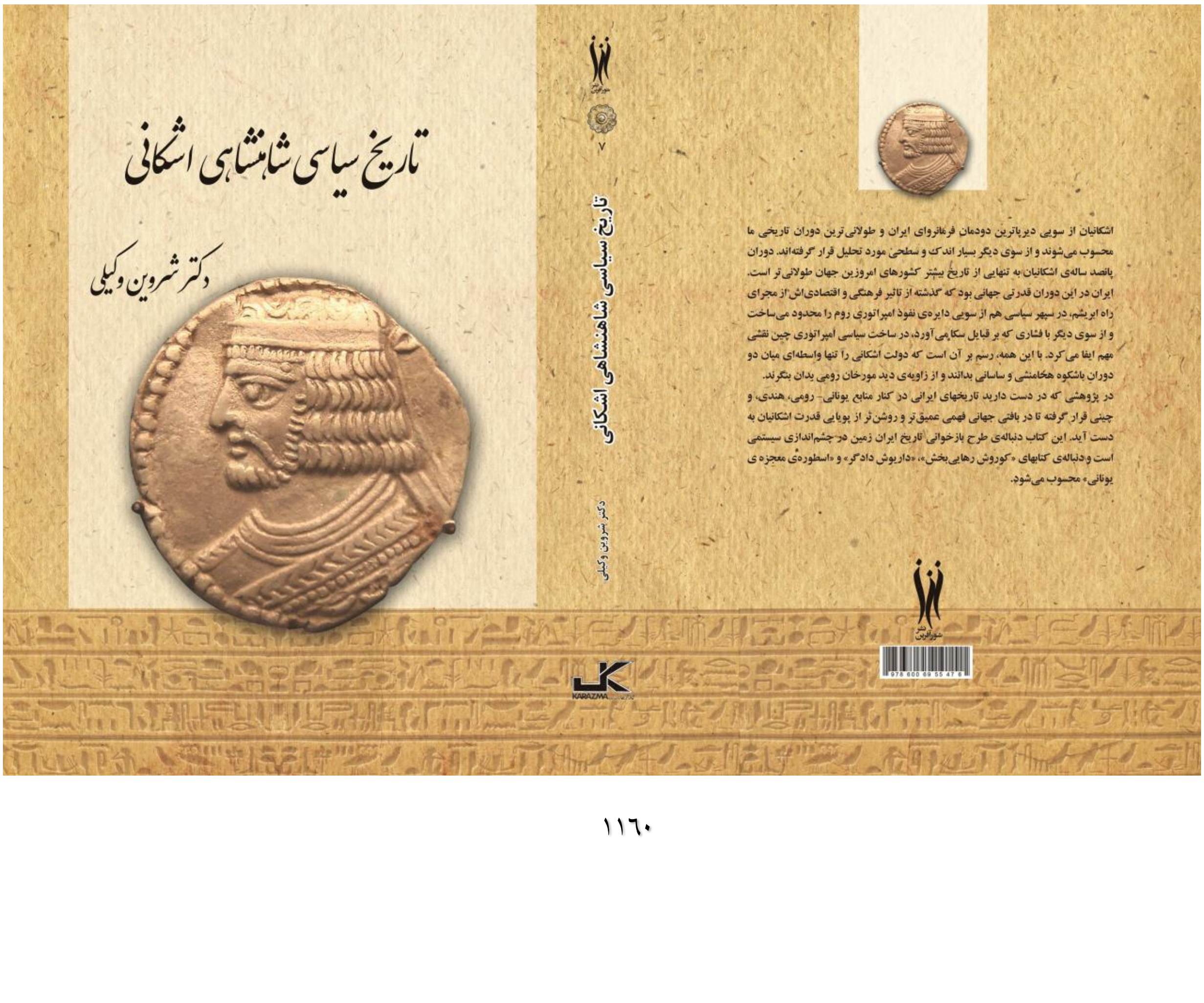
کتاب سوم: داریوش دادگر، شورآفرین، ۱۳۹۰

کتاب چهارم: تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی، شورآفرین، ۱۳۹۳




کوروش رهایی‌بخش
شرحی بر تاریخ تأسیس کشور ایران
دکتر شروین وکیلی
۵
کوروش رهایی‌بخش
دکتر شروین وکیلی


داریوش دادگر
دکتر شروین وکیلی


تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی
دکتر شروین وکیلی
۷
تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی
دکتر شروین وکیلی
اشکانیان از سویی دیرپاترین دودمان فرمانروای ایران و طولانی‌ترین دوران تاریخی ما محسوب می‌شوند و از سوی دیگر بسیار اندک و سطحیْ مورد تحلیل قرار گرفته‌اند. دوران پانصد ساله‌ی اشکانیان به تنهایی از تاریخ بیشتر کشورهای امروزین جهان طولانی‌تر است. ایران در این دوران قدرتی جهانی بود که گذشته از تاثیر فرهنگی و اقتصادی‌اش از مجرای راه ابریشم، در سپهر سیاسی هم از سویی دایره‌ی نفوذ امپراتوری روم را محدود می‌ساخت و از سوی دیگر با فشاری که بر قبایل سکا می‌آورد، در ساخت سیاسی امپراتوری چین نقشی مهم ایفا می‌کرد. با این همه، رسم بر آن است که دولت اشکانی را تنها واسطه‌ای میان دو دورانِ باشکوه هخامنشی و ساسانی بدانند و از زاویه‌ی دید مورخان رومی بدان بنگرند.
در پژوهشی که در دست دارید تاریخهای ایرانی در کنار منابع یونانی- رومی، هندی، و چینی قرار گرفته تا در بافتی جهانی فهمی عمیق‌تر و روشن‌تر از پویایی قدرت اشکانیان به دست آید. این کتاب دنباله‌ی طرح بازخوانی تاریخ ایران زمین در چشم‌اندازی سیستمی است و دنباله‌ی کتابهای «کوروش رهایی‌بخش»، «داریوش دادگر» و «اسطوره‌ی معجزه ی یونانی» محسوب می‌شود.
KARAZMA

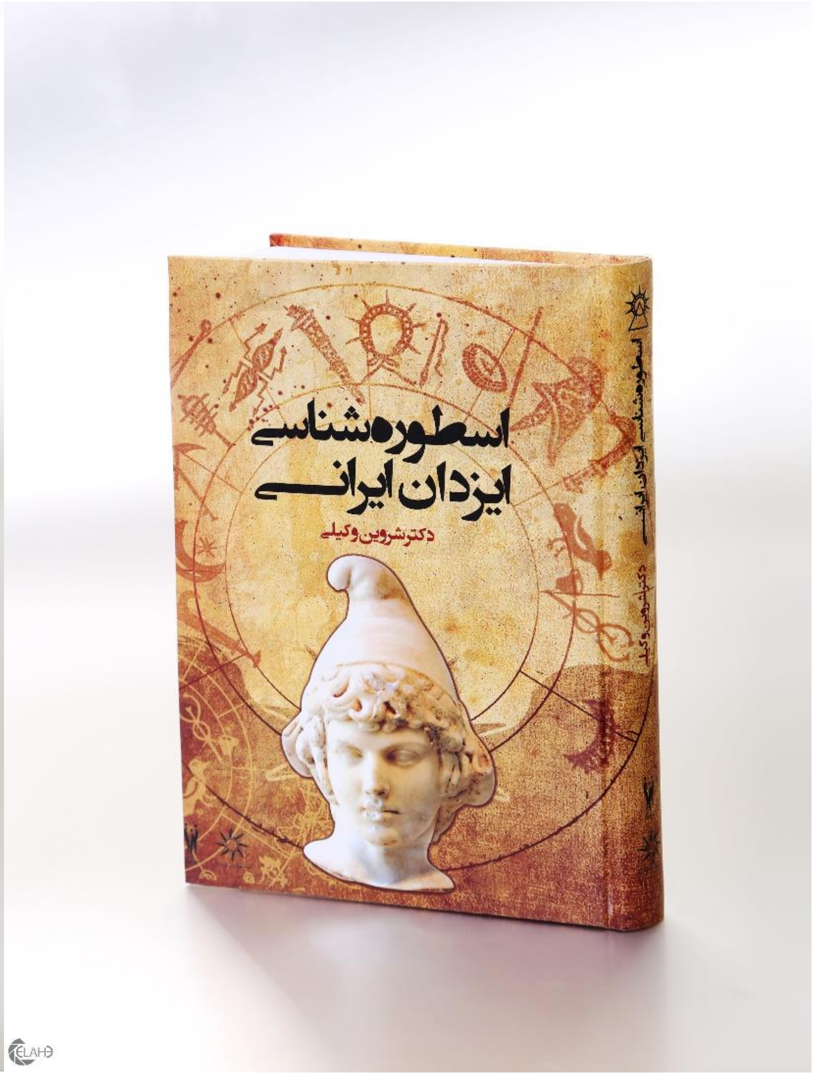
مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی

کتاب نخست: اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، پازینه، ۱۳۸۹

کتاب دوم: رویای دوموزی، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب سوم: اسطوره‌شناسی آسمان شبانه، شورآفرین، ۱۳۹۱



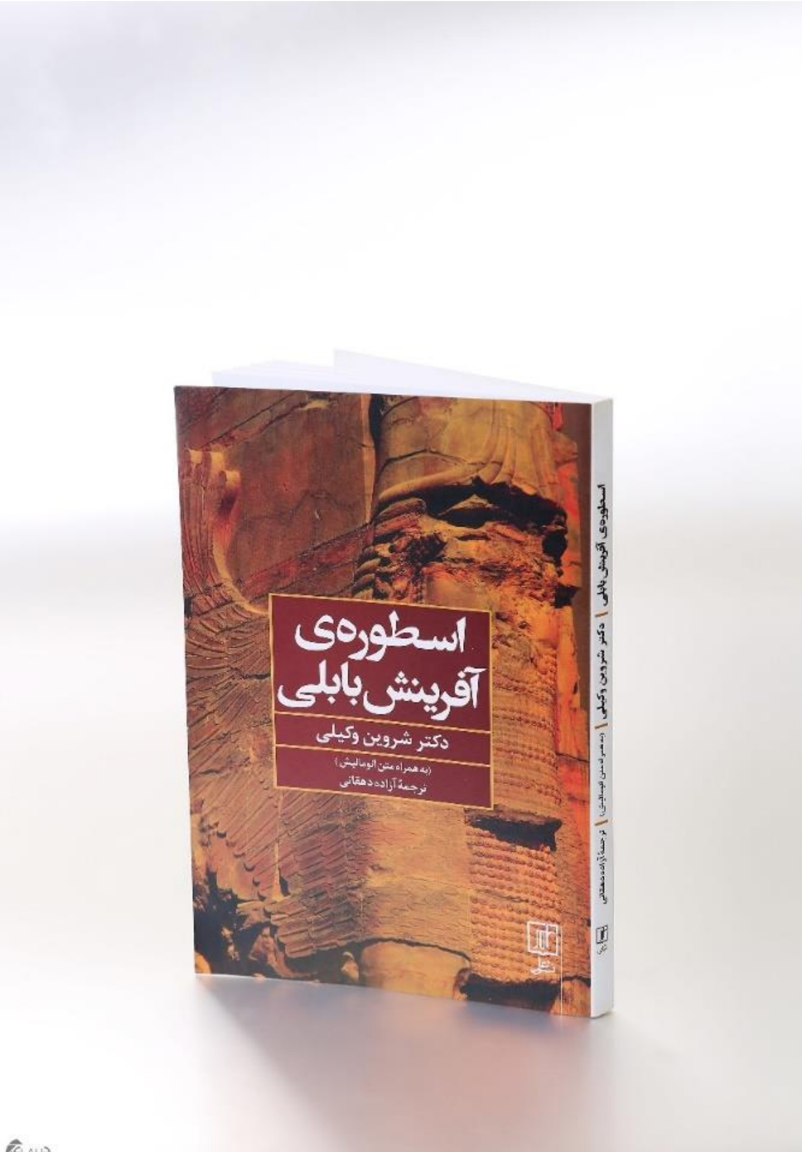


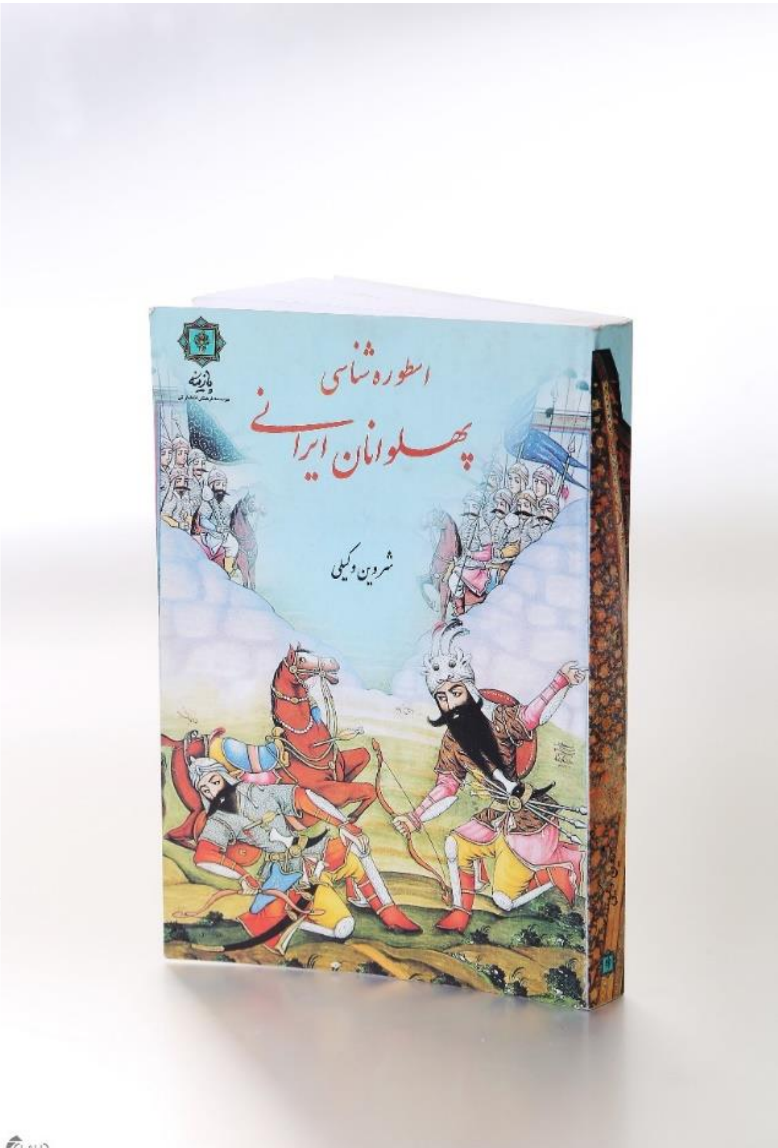
کتاب چهارم: اسطوره‌ی یوسف و افسانه‌ی زلیخا، خورشید، ۱۳۹۰

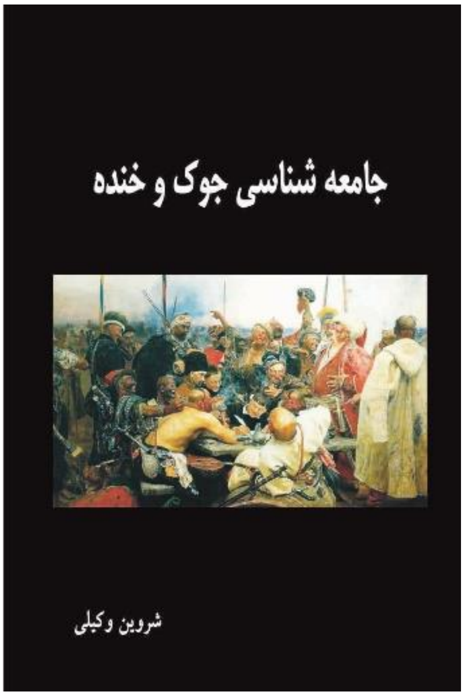
کتاب پنجم: اسطوره‌ی آفرینش بابلی، علم، ۱۳۹۲

کتاب ششم: پالایش‌های امپدوکلس، خورشید، ۱۳۹٤

کتاب هفتم: اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، شورآفرین، ۱۳۹۵







مجموعه‌ی عصب- روانشناسی و تکامل

کتاب نخست: کلبدشناسی آگاهی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب دوم: رساله‌ی هم‌افزایی، خورشید، ۱۳۷۷

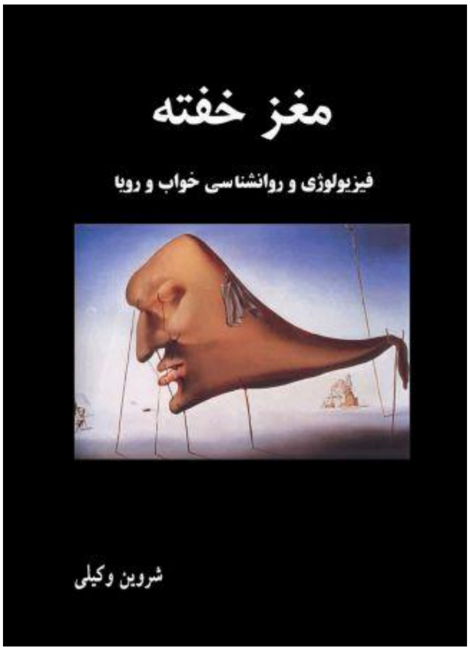
کتاب سوم: مغز خفته، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

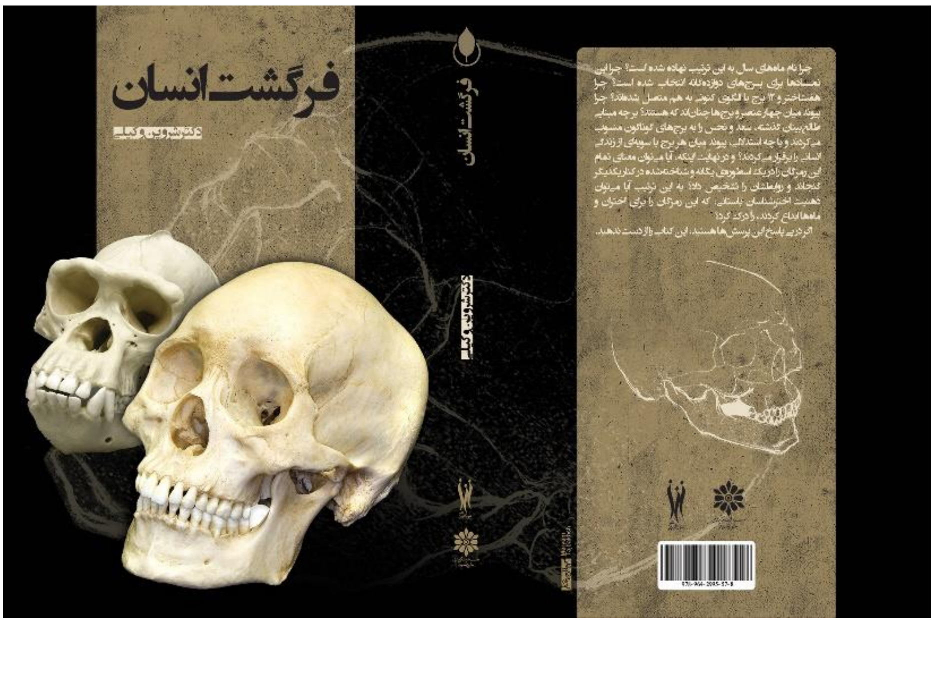
کتاب چهارم: جامعه‌شناسی جوک و خنده، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب پنجم: عصب‌شناسی لذت، خورشید، ۱۳۹۱

کتاب ششم: فرگشت انسان، بی‌نا، ۱۳۹٤

کتاب هفتم: همجنس‌گرایی: از عصب‌شناسی تا تکامل، خورشید، ۱۳۹۵





مجموعه‌ی فلسفه

کتاب نخست: آناتومی شناخت، خورشید، ۱۳۷۸

کتاب دوم: درباره‌ی آفرینش پدیدارها، خورشید، ۱۳۸۰

کتاب سوم: کشتنِ مرگ‌ارزان، خورشید، ۱۳۹۵





مجموعه‌ی داستان، رمان و شعر

کتاب نخست: ماردوش، خورشید، ۱۳۷۹



کتاب دوم: جنگجو، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۱

کتاب سوم: سوشیانس، تمدن- شورآفرین، ۱۳۸۳

کتاب چهارم: جام جمشید، خورشید، ۱۳۸۶



کتاب پنجم: حکیم فارابی، خورشید، ۱۳۸۷

کتاب ششم: راه جنگجو، شورآفرین، ۱۳۸۹



کتاب هفتم: نفرین صندلی (مبل جادویی)، فرهی، ۱۳۹۱

کتاب هشتم: دازیمدا، بی‌نا، ۱۳۹۳

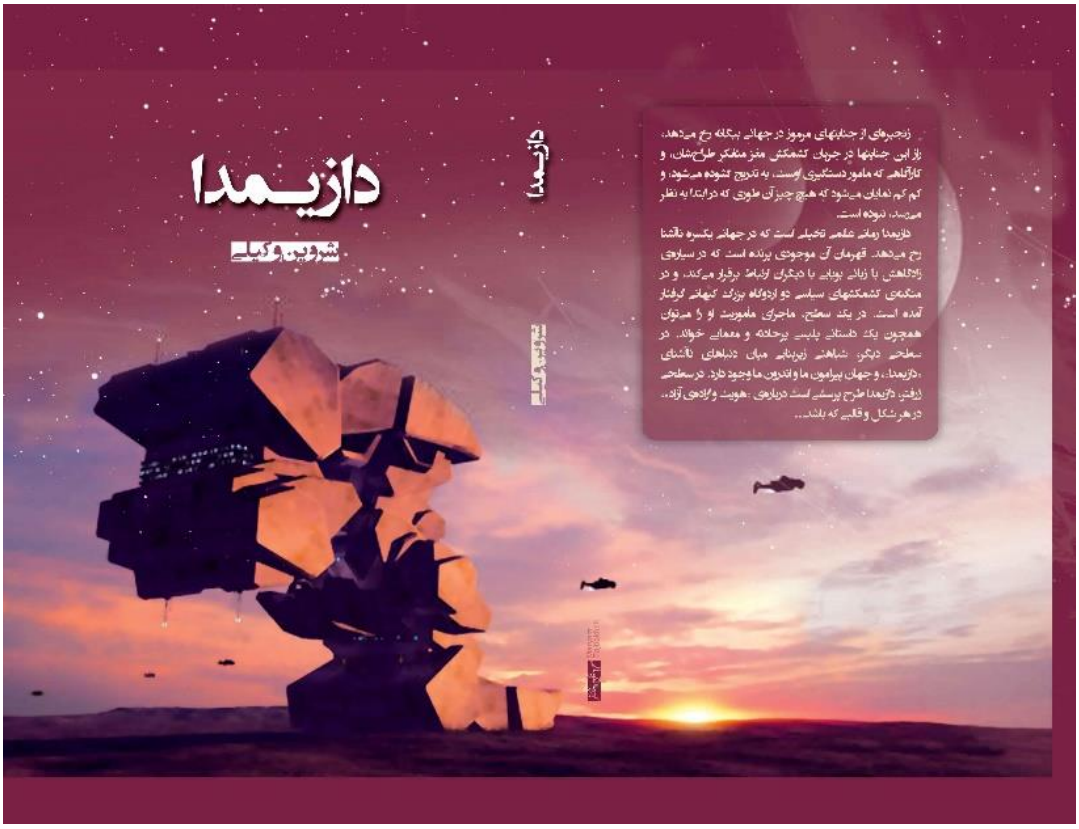
کتاب نهم: فرشگرد، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب دهم: جم، شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب یازدهم: آرمانشهر؛ مجموعه‌ی داستان کوتاه، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب دوازدهم: زریر؛ مجموعه داستان کوتاه تاریخی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب سیزدهم: مرتاض؛ مجموعه داستان کوتاه طنز، خورشید، ۱۳۹۵



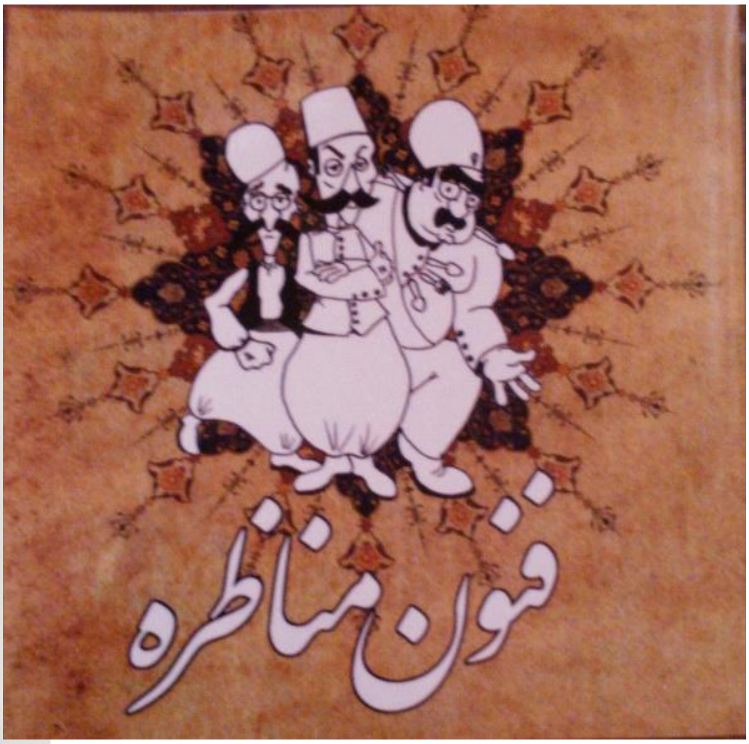
مجموعه‌ی راهبردهای زروانی

کتاب نخست: خلاقیت، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب دوم: کارگاه مناظره، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۹۲

کتاب سوم: بازی‌نامک، شورآفرین، ۱۳۹۵





مجموعه‌ی ادبیات

کتاب نخست: ملک‌الشعرای بهار، خورشید، ۱۳۹٤

کتاب دوم: نیمایوشیج، خورشید، ۱۳۹٤

کتاب سوم: پروین، سیمین، فروغ، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: لاهوتی و شاعران انقلابی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: خویشتنِ پارسی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب ششم: عشاق‌نامه، خورشید، ۱۳۹۵





مجموعه‌ی سفرنامه‌ها

کتاب نخست: سفرنامه‌ی سغد و خوارزم، خورشید، ۱۳۸۸

کتاب دوم: سفرنامه‌ی چین و ماچین، خورشید، ۱۳۸۹

کتابهای دیگر

کتاب نخست: نام شناخت، خورشید، ۱۳۸۲

کتاب دوم: کاربرد نظریه‌ی سیستمهای پیچیده در مدلسازی تغییرات فرهنگی، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۸٤.

کتاب سوم: گاندی، خورشید، ۱۳۹٤

کتاب چهارم: رخ‌نامه: جلد نخست، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: سرخ، سپید، سبز: شرحی بر رمانتیسم ایرانی، خورشید، ۱۳۷۹

مجموعه مقاله‌ها

جلد نخست: نظریه‌ی زروان، خورشید، ۱۳۹۵

جلد دوم: جامعه‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد سوم: تاریخ، خورشید، ۱۳۹۵

جلد چهارم: اسطوره‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد پنجم: ادبیات، خورشید، ۱۳۹۵

جلد ششم: روانشناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هفتم: فلسفه، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هشتم: زیست‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد نهم: آموزش و پرورش، خورشید، ۱۳۹۵

